

**Pós-Graduação em
Desenvolvimento Sustentável**

**Alimentos, Restrições e Reciprocidade no Ritual Xavante do
Wapté mnhõno (Terra Indígena *Marãiwatsédé*, Mato Grosso)**

Sayonara Maria Oliveira da Silva

Dissertação de Mestrado

Brasília-DF, janeiro/2013



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB
CENTRO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL – CDS

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
CENTRO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

**Alimentos, restrições e reciprocidade no ritual Xavante do *Wapté
mnhõno* (Terra Indígena *Marãiwatsédé*, Mato Grosso)**

Sayonara Maria Oliveira da Silva

Orientadora: Esther Fernande Rose Katz
Co-Orientadora: Terezinha Aparecida B. Dias

Dissertação de Mestrado

Brasília-DF, janeiro/2013

Silva, Sayonara Maria Oliveira da

**Alimentos, restrições e reciprocidade no ritual Xavante do
Wapté mnhõno (Terra Indígena Marãiwatsédé, Mato Grosso)./**
Sayonara Maria Oliveira da Silva.

Brasília, 2013.
189 p.: Il.

Dissertação de Mestrado. Centro de Desenvolvimento Sustentável,
Universidade de Brasília, Brasília/DF.

1. Territorialização. 2. Alimentação. 3. Reciprocidade. 4. Ritual 5.
Xavante. Universidade de Brasília. CDS. Il. Título.

É concedida à Universidade de Brasília permissão para reproduzir cópias desta tese e emprestar ou vender tais cópias, somente para propósitos acadêmicos e científicos. O autor se reserva a outros direitos de publicação e parte desta dissertação de mestrado pode ser reproduzida desde que citada à fonte/autor.

Sayonara Maria Oliveira da Silva

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
CENTRO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

Alimentos, restrições e reciprocidade no ritual Xavante do *Wapté mnhoño*
(Terra Indígena Marãiwatsédé, Mato Grosso)

Sayonara Maria Oliveira da Silva

Trabalho de Conclusão de Curso de Mestrado submetida ao Centro de Desenvolvimento Sustentável, da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos necessários à obtenção do Grau de Mestrado em Desenvolvimento Sustentável junto a Povos e Terras Indígenas.

Aprovado por:



Esther Fernande Rose Katz, Doutora (CDS-UnB)

Orientadora



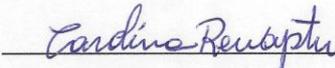
Mônica Celeida Rabelo Nogueira, Doutora (CDS-UnB)

Examinadora Interna



Ellen Fensterseifer Woortmann, Doutora (DAN/UnB)

Examinadora Externa



Carolina Rewaptú Xavante, Graduada em Ciências Sociais (EEI Marãiwatsédé)

Examinadora Indígena

Brasília - DF, 30 de janeiro de 2013.

Dedico este trabalho aos anciões e anciãs de *Marãiwatsédé*.

AGRADECIMENTOS

Aos *a'uwe uptabi* de *Marãiwatsédé* por todo acolhimento, amizade, sinceridade e desenvolvimento da pesquisa, muita gratidão:

Aos *Etepá* Cosme Rité, Boaventura Walua Xanon, Vanderlei Temireté, Aldo e Móises Tsere Omoro. Ao cacique Damião Paridzané que me é um grande exemplo de vida, resistência e honra. Aos anciões e anciãs de *Marãiwatsédé* que me ensinam a viver com esperança e perseverança: Francisco Tsipé (Imama – meu pai), Marta (Amé – minha mãe), Maria das Graças Reewatsi'ô (Ida – minha avó), Margaria Pê'úra, Luzia Ro'anhari'ô, Terezinha, Adelina Penhowada'ô, Tibúrcio, Zeferino, Azevedo, Irene Tsinhotse'epini 'ô, Marcelo Abaré, Lourenço, Brás, Paulão, Dutra Tsibdadze, Dário, Januário, Maria Auxiliadora Re'utôri'ô, Lidia Pewahu. A minha orientadora *a'uwe* Carolina Rewaptú por todas as orientações, amizade e alegria. A todo o grupo de coletoras de sementes *Pi'ô Rómha Ma'ubumrô'i'wa* no qual tenho oportunidade de viver bons momentos. Aos facilitadores indígenas do projeto da OPAN: Domingos Tsere'omorâte Ho'awari e Henrique Netobridó. Também agradeço ao José de Arimatéia Tserewamriwe Tserenhitomo, Alcione, Donalino Wa'ômorã, Idalina, Ana Maria, Regina, Dalva Pe'rawe, Aline Petsiwanhidzari 'ô, Maria Mercedes Rerana'ô, Estevão Tsimitsuté e muitos outros. Agradeço de verdade por me ensinarem a cultura *a'uwe*, a saber agir diante as dificuldades e incertezas, a generosidade e alegria contagiante de viver. *Hepãri!*

A Felipe Costa Souto, meu companheiro de longas jornadas que sempre me incentiva a viver o que gosto e a continuar trilhando esse caminho. Muito obrigado pelo sorriso e amor, sou muito grata por tudo! É nós querido! Aos meus pais José Alves e Neildes Batista por me incentivar a viver bons momentos, pelo carinho, amor, compreensão, por me ser um exemplo de vida e luta.

Agradeço a Operação Amazônia Nativa (OPAN) especialmente aos amigos Juliana Almeida, Ivar Busatto, Rochele Fiorini, Lola Rebollar e companheiros da equipe Araguaia Paulo Jasiel e Vinicius Benites Alves por terem me apoiado para realização da pesquisa.

À pesquisadora Terezinha Dias que me acompanha desde a graduação e ingresso no indigenismo, agradeço muito pela força que me deu para continuar estudando e ingressar no mestrado, bem como as valorizadíssimas contribuições e orientações durante este trabalho.

À minha orientadora Esther Katz por toda dedicação, conversas prolongadas sobre diferentes aspectos relacionados aos povos indígenas, destacando as técnicas culinárias e alimentação, agradeço por todo o conhecimento adquirido e pelas orientações e contribuições a este trabalho.

À antropóloga Iara Ferraz agradeço pela dedicação, correções e contribuições ao trabalho escrito, bem como ao apoio no trabalho junto aos *a'úwe* de *Marãiwatsédé*.

Agradeço aos amigos Marcos de Miranda Ramires e Carolina Delgado pelas conversas sobre os *a'úwe* de *Marãiwatsédé* e pela força no trabalho em campo.

À Dom Pedro Casaldáliga em especial, por todo apoio, força e inspiração.

Também aproveito este momento para registrar minha imensa alegria em ter feito parte da primeira turma deste mestrado que acaba de entrar para história do Brasil indígena. A troca de experiências e saberes com meus amigos de turma indígenas (14 pessoas entre eles Apurinã, Xavante, Baniwá, Baré, Bakairi, Wapixana, Macuxi, Patamona, Kinikinau, Kaingang, Suruí, Guaraní Nhandeva, Umutina) e não-indígenas (13 pessoas, todos profissionais que atuam com povos indígenas) durante o curso fizeram parte da minha história, da construção de minha pessoa. O curso propõe uma nova abordagem epistemológica contemporânea e além de capacitar indígenas e não indígenas no planejamento e desenvolvimento de ações voltadas a sustentabilidade em terras indígenas, formou uma família. À minha família do mestrado que eu gosto de coração e alma e sinto muita falta quando nos afastamos agradeço por todos os momentos, especialmente as rodadas de rapé e risos prolongados! Nunca esquecerei vocês meus amigos!

Aos amigos da ANSA destacando Vânia, Ana Lúcia, Matheus, Lu. Aos amigos de São Felix do Araguaia/MT: Lilian Brandt, Rita de Cássia, Diego, agradeço pela força e amizade!

Aos amigos da CEFAPRO de Barra do Garças/MT: Luciana, Luciene e Raimundo e da FUNAI da CR de Ribeirão Cascalheira: Terezinha, Dora, Ângela e Laudiene, agradeço ao apoio de vocês!

Agradeço à Márcia Zollinger por todo apoio, atenção, garra e disposição!

À Lin Chau Ming e Márcia Maciel agradeço a força durante o processo seletivo para que eu ingressasse no mestrado e pela amizade.

Aos meus amigos Krahô por tantos aprendizados, alegria, risos, hospitalidade, momentos compartilhados e por terem me iniciado no indigenismo, agradeço de coração. A saudade é muito grande!

Peço desculpas a alguém que não citei, mas agradeço muito a todas as pessoas que de certa forma contribuíram para realização desse trabalho.

RESUMO

A presente pesquisa apresenta de forma breve um levantamento sobre o sistema alimentar do povo indígena Xavante da terra indígena *Marãiwatsédé* (Mato Grosso, Brasil) incluindo as formas de obtenção de alimentos na contemporaneidade. O estudo foi realizado durante o ritual do *wapté mnhõno* (iniciação de jovens) e está focado nos alimentos consumidos durante este período, destacando a dieta alimentar dos *watewá* (jovens batendo água) no *Datsí'waté* (rito de bater água) e as relações de troca-reciprocidade envolta dos alimentos a partir da observação da relação entre as mães dos *watewá* com o *Dazaniwá* (ancião responsável por cuidar dos jovens durante o *Datsí'waté*). O povo Xavante de *Marãiwatsédé* passa pelo processo de territorialização se adaptando a uma nova maneira de viver na terra indígena mais desmatada da Amazônia Legal. A pesquisa apresenta um panorama sobre o processo de desterritorialização vivenciado por esse grupo desde o contato oficial (1950), perpassando pela demarcação da terra (1993), até os dias atuais, utilizando para realização da pesquisa método etnográfico por meio de observação participante e direta, entrevistas informais/não estruturadas e semi-estruturadas, bem como dados bibliográficos.

Palavras-Chave: Territorialização. Alimentação. Reciprocidade. Ritual. Xavante.

ABSTRACT

This research presents a brief survey on the food system of the Xavante people from the indigenous land Marãiwatsédé located in the state of Mato Grosso – Brasil, including their various ways to obtain food in current times. The study was conducted during an initiation rite for youngsters called wapté mnhõno and focused on food consumed during this particular event, including the diet of the wawá (initiated youngsters) and the trading-reciprocity relationships concerning food, identified from the observation of the relationships between the wawá's mothers and the Dazaniwá (elder who is responsible for the youngsters during the rite). The Xavante people from Marãiwatsédé are going through a long territorialization process with the need to adapt to a new way of life in the most deforested indigenous land in the Legal Amazon. This research also presents an overview of this process, starting from the first official contact with whites in 1950, passing through to the demarcation of their lands in 1993 and finally their present situation. The researcher adopted the ethnographic method based on direct and participant observation, on informal/non-structured and semi-structured interviews and on bibliographic data.

Keywords: Territorialization. Food System. Reciprocity. Xavante People.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Índios Xavante	34
Figura 2 – Mapa das aldeias Xavante	36
Figura 3 – Mapa atual das TI Xavante	41
Figura 4 – Os Xavante de Marãiwatsédé na Suiá-Missu	44
Figura 5 – Os Xavante de Marãiwatsédé, incluindo Tibúrcio presidente do warã, vivo até hoje	44
Figura 6 – Os Xavante de <i>Marãiwatsédé</i> em cerimônia ritual	45
Figura 7 – Margarida, hoje anciã de Marãiwatsédé	45
Figura 8 – Aldeia antiga em Marãiwatsédé	46
Figura 9 – Mulheres <i>Auwe</i> de <i>Marãiwatsédé</i> junto ao funcionário da fazenda Suiá-Missu	Dário
Carneiro abaixado na frente	46
Figura 10 – A última visão da aldeia durante a transferência	51
Figura 11 – A epidemia de sarampo entre os Xavante junto a Missão Salesiana de São Marcos	52
Figura 12 – Acampamento na BR 158	55
Figura 13 – Localização da TI Marãiwatsédé e região	56
Figura 14 – TI na região do Araguaia Xingu- Mato Grosso	60
Figura 15 – Mapa da evolução do desmatamento em Marãiwatsédé e no entorno	61
Figura 16 – Foto aérea de Marãiwatsédé	63
Figura 17 – Área retomada, aldeia sendo formada após adentrarem parte do território	65
Figura 18 – Vanderlei Temireté explica a situação da TI Marãiwatsédé e faz pedido para audiência pública	66
Figura 19 – Cacique Damião Paridzané na Audiência Pública na Câmara dos Deputados	69
Figura 20 – Integrantes da mesa na Audiência Pública e representante Guarani Kaiowá reivindicando seus direitos constitucionais	69
Figura 21 – Lideranças <i>a'uwe</i> atentos à Audiência Pública	70
Figura 22 – Logotipo da campanha de desintrusão da TI <i>Marãiwatsédé</i>	71
Figura 23. Cacique Damião Paridzané entrega carta ao Ministro Chefe do Gabinete Civil da Presidência da República, Gilberto Carvalho e à Presidente da FUNAI, Marta Azevedo	72
Figura 24 – Mostra de vídeo feito por indígenas de <i>Marãiwatsédé</i> no navio Rainbow Warrior do Greenpeace	72
Figura 25 – Seminário Marãiwatsédé: desintrusão já, da OPAN	73
Figura 26 – Corrida de tora no centro da cidade do Rio de Janeiro, durante a marcha oficial da Cúpula dos Povos	73
Figura 27 – Notificação a proprietário de terra no interior de <i>Marãiwatsédé</i>	75
Figura 28 – Pequenos agricultores, provavelmente iludidos por políticos locais	75
Figura 29 – Reunião da FN, PRF, PF e FUNAI durante as notificações	76
Figura 30 – Expedição de coleta nas proximidades da aldeia em época de queimada	87
Figura 31 – Quebrando babaçu	87
Figura 32 – Expedição de coleta em área tradicional de coleta de <i>tiriptotêbe</i> na Fazenda Jamaica	88

Figura 33 – Frutos de <i>tiriptotêbe</i> coletados durante a expedição	88
Figura 34 – Coleta de mangas após ida à cidade	89
Figura 35 – Área tradicional de coleta fora da demarcação da TI	90
Figura 36 – Variedade de Inhame e Cará branco	94
Figura 37 – Variedades de milho <i>nodzö</i> colhidas na roça do cacique Damião Paridzané	94
Figura 38 – Três variedades tradicionais de milho <i>nodzö</i> debulhado	95
Figura 39 – Milho <i>waru</i> da roça mecanizada da FUNAI	95
Figura 40 – Feijão xavante vermelho e preto	96
Figura 41 – Plantio mecanizado de arroz feito pela FUNAI	97
Figura 42 – Variedade de arroz Kayapó plantado na roça mecanizada	98
Figura 43 – Cortando abóbora para o cozimento	110
Figura 44 – Marinho Xavante no mercado de Bom Jesus do Araguaia	112
Figura 45 – Menino <i>watebremiti</i> comendo arroz	114
Figura 46 – Índios Xavante de <i>Marãiwatsédé</i> comendo arroz na Suiá-Missu	116
Figura 47 – Cardápio da merenda escolar na aldeia	117
Figura 48 – Símbolos dos clãs xavante	119
Figura 49 – Metades agâmicas e classes de idade	120
Figura 50 – Barreira feita com palha pelos <i>Etepá</i>	124
Figura 51 – <i>Watewá</i> – jovens batendo água	125
Figura 52 – Os <i>watewá</i> descem para o córrego novamente	126
Figura 53 – <i>Adzarudu</i> processando o milho <i>nodzö</i> para o preparo de <i>tsadaré</i>	128
Figura 54 – Anciã Irene fiando algodão para confecção de ornamentos rituais	128
Figura 55 – <i>Dazaniwá</i> Marcelo <i>Aba´ré</i> marcando o quinto dia do <i>Datsi´waté</i>	129
Figura 56 – Os <i>Danhohuí´wa</i> do grupo <i>Etepá</i> na dança do <i>wanaridobê</i>	130
Figura 57 – Os <i>Danhohuí´wa</i> do grupo <i>Etepá</i> na dança do <i>wanaridobê</i>	131
Figura 58 - Os <i>Abare´u</i> pintados com farinha de trigo e carvão, com diversos objetos velhos voltando ao córrego	133
Figura 59 – Companheiros e antigos furadores se preparando para acompanhar o perfurador Guilhermeano	134
Figura 60 – Pronto para percorrer a aldeia junto com o perfurador	135
Figura 61 – O osso de onça parda utilizado no <i>Dapore´dzapu</i>	135
Figura 62 – <i>Brutehi</i> pintados de urucum	136
Figura 63 – Os <i>watewá</i> aguardando o perfurador em frente à casa do ancião Tibúrcio	137
Figura 64 – <i>Watewá</i> aguardando o perfurador	137
Figura 65 – <i>Watewá</i> furando a orelha	138
Figura 66 – Furação de orelha, <i>watewá</i> na espera	139
Figura 67 – <i>Watewá</i> com a orelha já furada, usando o <i>brutehi</i>	139
Figura 68 – <i>Riteiwa</i>	141
Figura 69 – Outro <i>riteiwa</i>	142
Figura 70 – Tertuliano (<i>Danhohuí´wa Etepá</i>) e <i>riteiwa</i>	143

Figura 71 – O <i>Dazaniwá</i> levando os <i>watewá</i> para aldeia	146
Figura 72 – <i>Pi'õ</i> pilando os grãos de milho <i>waru</i>	150
Figura 73 – Preparo de <i>tsadaré</i> de milho <i>nödzo</i>	150
Figura 74 – Colocando o <i>tsadaré</i> de arroz para assar	151
Figura 75 – <i>Pi'õ</i> entregando <i>tsadaré</i> para o ajudante <i>adzarudu</i>	151
Figura 76 – <i>Pi'õ</i> entregando <i>tsadaré</i> de milho para o <i>Dazaniwá</i>	152
Figura 77 – <i>Dazaniwá</i> doando alimentos recolhidos nas casas dos <i>wateiwá</i> no <i>warã</i>	154
Figura 78 – <i>Tsadaré</i> (arroz, milho e alguns com farinha de trigo incrementada) recolhidos pelo <i>Dazaniwá</i> doados no <i>warã</i>	154
Figura 79 – Alimentos recolhidos pelo <i>Dazaniwá</i> destacando beiju e <i>mo'oni</i> cultivado	155
Figura 80 – Repartição dos alimentos no <i>warã</i> com os anciões	158

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Grupos de trabalho	32
Quadro 2 – Terras Indígenas do povo Xavante.	39
Quadro 3 – Relação das variedades de raízes e tubérculos alimentares Xavante coletados (abahi) e cultivadas e seus respectivos ambientes de ocorrência.	82
Quadro 4 – Levantamento de adultos e anciões que estão guardando sementes.	99
Quadro 5 – Recursos alimentares da cultura alimentar xavante.	105
Quadro 6 – Recordatório alimentar realizado na aldeia – Maio de 2012.	109
Quadro 7 – Alimentos recolhidos pelo <i>Dazaniwá</i> no dia 04 de maio de 2012.	147
Quadro 8 - Alimentos recolhidos pelo <i>Dazaniwá</i> no dia 28 de maio de 2012.	148

LISTA DE ABREVIATURAS

ABIN	- Agência Brasileira de Inteligência
ANSA	- Associação Nossa Senhora da Assunção
APROSUM	- Associação dos Produtores da Suiá-Missu
ATER	- Assistência Técnica e Extensão Rural
AXA	- Articulação Xingu Araguaia
CEFAPRO	- Centro de formação de professores
CONAB	- Companhia Nacional de Abastecimento
CNA	- Confederação Nacional de Agricultura
CNS	- Campanha Nord Sud
CTI	- Centro de Trabalho Indigenista
CR	- Coordenação Regional
DHAA	- Direito Humano a Alimentação Adequada
EEI <i>Marãiwatsédé</i>	- Escola Estadual Indígena <i>Marãiwatsédé</i>
EMBRAPA	- Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
FAB	- Força Aérea Brasileira
FBC	- Fundação Brasil Central
FEPAF	- Fundação de Estudos e Pesquisas Agrícolas e Florestais
FOIRN	- Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro
FUNAI	- Fundação Nacional do Índio
GT	- Grupo de Trabalho
GSI	- Gabinete de Segurança Institucional
IBAMA	- Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE	- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INPE	- Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais
INCRA	- Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ISA	- Instituto Socio Ambiental
MDA	- Ministério do Desenvolvimento Agrário
ONG	- Organização Não Governamental
OSCIP	- Organização da Sociedade Civil de interesse Público
OPAN	- Operação Amazônia Nativa
OIT	- Organização Internacional do Trabalho
PEC	- Proposta de Emenda Constitucional
PPP	- Projeto Político Pedagógico
PGR	- Procuradoria Geral da República
RI	- Reserva Indígena
RSX	- Rede de Sementes do Xingu
SAMU	- Serviço de Atendimento Móvel de Urgência
SEDUC	- Secretaria de Estado de Educação

SESAI	- Secretária Especial de Saúde Indígena
SFA	- São Felix do Araguaia
SPI	- Serviço de Proteção aos Índios
STF	- Supremo Tribunal Federal
TI	- Terra Indígena
TRF	- Tribunal Regional Federal
UFMT	- Universidade Federal de Mato Grosso
UNESP	- Universidade Paulista Júlio Mesquita Filho
UNB	- Universidade de Brasília
UNICESP	- Instituto Científico de Ensino Superior e Pesquisa

SUMÁRIO

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

LISTA DE QUADROS

LISTA DE ABREVIATURAS

INTRODUÇÃO	18
INSERÇÃO NO INDIGENISMO, DELIMITAÇÃO E MÉTODOS DA PESQUISA...	22
DELIMITAÇÃO DA PESQUISA	27
A PESQUISA	28
METODOLOGIA	29
1 OS TEMIDOS GUERREIROS XAVANTE	33
1.1 OS A'UWE UPTABI DE MARÃIWATSÉDÉ.....	45
1.2 A DESTERRITORIALIZAÇÃO	48
1.3 O RETORNO	53
1.4 LOCALIZAÇÃO.....	56
1.5 TERRITÓRIO MARÃIWATSÉDÉ.....	56
1.5.1 Situação atual da Terra Indígena <i>Marãiwatsédé</i>	59
1.6 UM BREVE CONTEXTO DA LUTA PELA TERRA NO ANO DE 2012.....	65
2 A OBTENÇÃO DE ALIMENTOS VEGETAIS EM MARÃIWATSÉDÉ: DZOMO'RI (EXPEDIÇÕES DE CAÇA E COLETA), ABAHI (COLETA) E BURU (ROÇA)	80
2.1 OS DZÖMORI E ABAHI.....	81
2.2 AGRICULTURA COMO FONTE SECUNDÁRIA DE SUBSISTÊNCIA	92
3 DATSA (ALIMENTO).....	102
3.1 TÉCNICAS CULINÁRIAS	107
3.2 RECORDATÓRIO 24 HORAS.....	108
3.3 VIOLAÇÃO AO DHAA	117
4 RECIPROCIDADE, RESSIGNIFICAÇÃO E RESTRIÇÃO ALIMENTAR: OS WATEWÁ E O RITUAL DO WAPTÉ MNHÕNO EM MARÃIWATSÉDÉ.....	119
4.1 O WAPTÉ MNHÕNO	124
4.2 FORMAÇÃO DO CORPO: ALIMENTAÇÃO E RESTRIÇÕES ALIMENTARES DOS WAPTÉ	143
4.3 DAZANIWÁ.....	145
4.4 O RECOLHIMENTO DOS ALIMENTOS CERIMONIAIS E A RESSIGNIFICAÇÃO.....	146
4.5 A REPARTIÇÃO DOS ALIMENTOS PERMEADA NA RELAÇÃO DE RECIPROCIDADE E A DÁDIVA.....	155
CONSIDERAÇÕES FINAIS	159

REFERÊNCIAS.....	163
ANEXOS	170
ANEXO A	171
ANEXO B	173
ANEXO C	175
ANEXO D	177
ANEXO E	178
ANEXO F	179
ANEXO G	183
ANEXO H	186
ANEXO I.....	188
ANEXO J.....	189

INTRODUÇÃO

No Brasil, existem 305 povos indígenas identificados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística- IBGE no ano de 2010, e aproximadamente 274 línguas indígenas, existindo um multiculturalismo significativo.

Os desafios contemporâneos enfrentados pelos povos do Brasil são inúmeros e diversos. Cada vez mais vê-se projetos de lei que infligem à Constituição Federal de 1988, programas de aceleração do crescimento que não levam em consideração a consulta aos povos indígenas como disposto na convenção 169 da OIT, ratificada pelo Brasil; paralisação de processos demarcatórios de terras indígenas (TIs); falta de integração entre políticas públicas e órgãos do governo voltados aos povos indígenas, ou melhor dizendo: descumprimento da legislação indigenista vigente no país.

Os interesses governamentais e particulares referentes à exploração mineral, agropecuária, petrolífera e hidrelétrica aumentam cada vez mais, trazendo graves preocupações sobre o futuro desses povos. O desmatamento já está ocasionando grande perda da biodiversidade, comprometendo o seu bem estar físico e cultural.

Torna-se um grande desafio reverter essas questões diante do modelo de desenvolvimento adotado pelo país. Os projetos de lei, medidas provisórias e projetos de emendas constitucionais (PECs) podem dificultar ainda mais o andamento dos processos territoriais e colocar em risco a vida dos povos indígenas. São muitos retrocessos na forma de desenvolvimento pensada para o Brasil, excluindo os povos originários e colocando-os em uma situação de grande vulnerabilidade social.

As TIs estão se tornando ilhas de vegetação primária junto com as Unidades de Conservação em meio às terras do agronegócio e dos empreendimentos que lhes afetam direta e indiretamente. O insulamento das TIs está ocasionando mudanças na organização social de povos que passam por processos de territorialização, adaptando-se a uma nova maneira de viver mediante o contexto em que estão vivendo. Essa re-organização ao contexto atual é necessário para sobrevivência de povos que detinham um outro modo de vida a exemplo dos povos nômades e semi-nômades que tiveram que se fixar em aldeias permanentes, sedentarizando-se, desenvolvendo outras atividades e, conseqüentemente, necessitando dar maior atenção a atividades de plantio. São diversas as situações dos territórios indígenas no Brasil mas em muitos casos, nas diferentes regiões do país, as terras retomadas, após longos processos de luta, retornam às mãos de seus donos indígenas, em condições de extrema degradação ambiental, porque foram submetidas,

durante décadas, a processos de exploração insustentáveis (CONSEA, 2008).

O contato frequente com a sociedade envolvente, a proximidade com as cidades do “branco”, o acesso a políticas públicas assistencialistas que não levam em consideração práticas tradicionais relacionadas e outros fatores interligados, vem acarretando mudanças principalmente em sua alimentação e, em consequência, na saúde. No quadro atual (insulamento, redução, invasão das terras), muitos alimentos industrializados são levados à aldeia tanto pelos próprios indígenas como pelo programa de abastecimento de cestas básicas da CONAB, que desconsidera o direito dos povos indígenas em consumir alimentos de qualidade, em quantidade suficiente e de acordo com as suas práticas alimentares tradicionais.

Os alimentos tradicionais são dotados de simbolismo, relacionados à cosmologia, formação do corpo, trocas, reciprocidades, ritos, etc. diferenciados entre si de acordo com a cultura de cada povo. Existem diferentes formas de obtenção, preparo, consumo, uso dos alimentos (cura de doenças, de espíritos etc.), sendo os hábitos alimentares intrinsecamente ligados ao modo de vida de cada povo. Esta relação do alimento com a cultura está intrínseca no conceito de segurança alimentar e nutricional que consiste segundo a lei nº 11.346/2006 “na realização do direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde que respeitem a diversidade cultural e que sejam ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentáveis” . Os sistemas agrícolas agrobiodiversos e as plantas alimentares presentes nas matas favorecem dietas mais nutritivas e equilibradas através da produção, coleta e uso sustentável (SILVA, 2010).

Na cultura do povo Xavante existem restrições alimentares nas fases de iniciação, pós-parto e outros. Alimentos associados à cor, odor, textura, temperatura, tamanho se relacionam a diversas proibições alimentares em diferentes situações vivenciadas.

Os meninos Xavante vivem em uma casa separada de sua família (casa dos adolescentes) chamada *Hö* por um período de 05 anos quando tem entre 8 a 10 anos. Nesta fase são educados formalmente na cultura tradicional de seu povo por seus padrinhos chamados *Danhohuí'wa*, para serem novos guerreiros e adultos responsáveis. Após viver 05 anos no *Hö*, os *wapté* passam pelo rito de iniciação de jovens – furação de orelha, chamado *Wapté Mnhõno*, onde existem diversas relações de troca-reciprocidade e restrições alimentares para purificação de seu espírito/formação do corpo. O ritual ocorre por um período de 05 meses e conta com a força, resistência, preparo físico e espiritual destes adolescentes a fase adulta.

O povo indígena Xavante atualmente conta com 15.210 indivíduos habitando em doze Terras Indígenas no estado de Mato Grosso. A comunidade de *Marãiwatsédé*, junto a qual essa pesquisa foi realizada, vive em uma terra indígena homologada em 1998, entre os municípios de Alto Boa Vista, Bom Jesus do Araguaia e São Felix do Araguaia, totalizando uma população de 960 pessoas (FUNASA, 2010)¹.

A comunidade xavante de *Marãiwatsédé* sofre com o uso reduzido de seu território, em uma terra retomada e degradada ambientalmente. Sua terra demarcada é considerada atualmente a mais desmatada da Amazônia legal (INPE, 2011), colocando a comunidade em situação de grande vulnerabilidade cultural, social com reflexões na segurança alimentar.

Por serem tradicionalmente seminômades os Xavante de *Marãiwatsédé* realizavam diversas expedições de coleta para sua sobrevivência física, cultural e espiritual. Com o confinamento territorial, o uso reduzido de seu território e a sedentarização, essas expedições de coleta já não acontecem, sendo que as coletas de um período (*abahi*) – sem o acampamento - se tornaram difíceis de serem realizadas pela falta de recursos vegetais necessários e pela invasão ilegal de seu território. A mobilidade dessa comunidade xavante foi se tornando cada vez menor e a alimentação do grupo foi sofrendo processos de ressignificação e mudança ao longo desses anos.

Este grupo sofreu processos de desterritorialização compulsória a partir de 1966 ao ser transferido pelos então “proprietários” do latifúndio Suiá-Missu, agentes do SPI e FAB para a Missão Salesiana de São Marcos (outra terra Xavante), distante a aproximadamente 330 km de sua terra de origem. Durante esses anos, o grupo sempre quis retornar a sua terra, habitando aldeias cada vez mais próximas a *Marãiwatsédé*. Em 2003, boa parte desse grupo retornou a sua terra e permaneceu acampado na BR 158, adentrando 10% da área, situada em uma fazenda retomada apenas em 2004 com aparato judicial do Tribunal Regional Federal de 1ª região.

Atualmente, inúmeras são as dificuldades que a comunidade enfrenta para obter alimentos de qualidade. Devido à ocupação ilegal e o alto índice de desmatamento na terra indígena, existe uma grande escassez de recursos florísticos e faunísticos necessários à sobrevivência física e cultural deste povo. A terra se encontra degradada e dispõe de poucas áreas agriculturáveis segundo o padrão cultural *a'uwe uptabi* (como se autodenominam - gente verdadeira): matas de galeria para roças de toco.

No contexto de transferência-retorno-desmatamento-nova adaptação, enquanto povo semi-nomade, os *a'uwe* de *Marãiwatsédé* passam por uma nova territorialização, dedicando

¹ Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xavante>

mais tempo à agricultura e implantação de quintais, uma nova forma de obtenção de alimentos comparada aos tempos passados, quando tinham como práticas alimentares primárias a obtenção de alimentos através da coleta e da caça.

O grupo de *Marãiwatsédé* estabeleceu contatos “pacíficos” em 1950, sendo estabelecido anteriormente por outro grupo (o de *Apõwe Xavante*) na década de 1940. Ficaram conhecidos regionalmente e na imprensa nacional como ‘índios guerreiros’ e muito temidos por seu posicionamento frente às tentativas de pacificação/integração por parte de agentes do Estado.

Diante da invasão de seu território por frentes de expansão, deslocaram-se para lugares mais seguros e, a partir da década de 1970, reivindicaram a demarcação de suas terras pelo governo federal. As terras demarcadas encontram-se agora em meio a fazendas e cidades. No caso de *Marãiwatsédé*, após 46 anos de luta pela terra, entre os anos de 2012 e 2013 entre dezembro e janeiro ocorreu a desintrusão da TI, trazendo novos desafios ao povo de *Marãiwatsédé* frente ao contexto em que se encontra. A decisão favorável à retirada dos ocupantes ilegais pelo Supremo Tribunal Federal foi um marco na história do Brasil indígena, por reconhecer o direito territorial de um povo que resiste frente às imposições do Estado.

Sem o direito a terra (e usufruto exclusivo como nesse caso) não há continuação de costumes tradicionais, gerando dependência estatal, insegurança alimentar, impactos socioculturais, etc.

A presente pesquisa aborda brevemente as formas de obtenção de alimentos vegetais através de expedições de coleta, agricultura, quintais, e alimentos obtidos/consumidos por meio destas atividades na comunidade xavante da TI *Marãiwatsédé*, bem como apresenta uma etnografia narrativa de alguns aspectos do ritual do *Wapté Mnhõno* (iniciação de jovens), a saber: alimentos consumidos pelos jovens iniciados (*wapté*) durante o rito de bater água (*Datsi´waté*), assim como restrições alimentares, e as relações de troca - reciprocidade envolvidas dos alimentos cerimoniais preparados pelas mães dos *wapté*.

Esta pesquisa, ligada ao curso de Mestrado em “Sustentabilidade junto a Povos e Terras Indígenas”, dialoga com as questões de alteridade, multiculturalidade, práticas e costumes tradicionais, medicina e etnociência. Relacionado à sustentabilidade, este trabalho relaciona-se com os três eixos discutidos: sustentabilidade econômica, cultural e social de forma a enfatizar subsídios que contribuam para seu alcance.

No Capítulo 1 apresento um breve histórico do contato dos Xavante com a sociedade envolvente, realizando um levantamento sobre o grupo de *Marãiwatsédé* e o processo de transferência e retorno à terra de origem e evidencio a situação atual desta TI.

A obtenção de alimentos vegetais e o consumo de algumas frutas, raízes e tubérculos por meio de atividades culturais são tratadas no Capítulo 2. Apresento um levantamento dos alimentos consumidos tradicionalmente, assim como os consumidos na contemporaneidade no Capítulo 3, em que realizo uma reflexão sobre a incorporação cultural de alguns deles e as mudanças ocorridas na alimentação ao longo de anos na visão *auwê*.

A dieta alimentar dos *Watewá* (jovens batendo água) e a formação do corpo no *Datsí'waté* (rito de bateção de água) durante o ritual do *Wapté Mnhõno* será tratado no Capítulo 4, junto às relações de troca-reciprocidade envolvidas dos alimentos rituais preparados durante o *Datsí'waté* tendo como ponto principal de discussão referente a isso o *Dazaniwá*, ancião responsável por cuidar dos *Watewá*.

INSERÇÃO NO INDIGENISMO, DELIMITAÇÃO E MÉTODOS DA PESQUISA.

“Queres entender a perspectiva do nativo? Vivas com ele”.

Malinowski (1961)

Minha inserção no trabalho indigenista se deu no ano de 2010, quando fiz um estágio na Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, no projeto de “Etnobiologia, conservação de recursos genéticos e segurança alimentar do povo indígena Krahô”. Neste estágio conheci uma realidade indígena e desenvolvi atividades de pesquisa e desenvolvimento local junto ao povo indígena Krahô, no estado de Tocantins. Uma das atividades realizadas, compuseram meu trabalho de conclusão de curso de graduação em Gestão Ambiental no Instituto Científico de Ensino Superior e Pesquisa (Unicesp), intitulado “Guardiões da agrobiodiversidade do povo indígena Krahô: uma abordagem sobre a preservação da biodiversidade agrícola”, relacionado à conservação local de recursos genéticos. O objetivo desse trabalho foi identificar os guardiões da agrobiodiversidade entre o povo indígena Krahô e a importância do serviço ambiental prestado por eles na conservação local (*on farm*). Além de participar das atividades de pesquisa do projeto, também fiz parte da comissão organizadora da Embrapa (composta por quatro pessoas) envolvida com a realização da VIII Feira *Krahô* de Sementes Tradicionais, evento que vem ao longo de vários anos promovendo o manejo comunitário da agrobiodiversidade e valorizando os guardiões de sementes pelo fomento à troca de sementes e discussões sobre conservação local (*on farm*). O projeto de Etnobiologia da Embrapa, coordenado pela pesquisadora Terezinha Dias, atendendo pedido dos *Krahô*, enriqueceu os quintais dos indígenas com cerca de

20.000 mudas frutíferas e reintroduziu em seus roçados sementes tradicionais escassas ou desaparecidas – incluindo variedades de milho *Pohimpej*, coletado na década de 1970 pela Embrapa em várias aldeias Xavante e mantidas desde então em suas câmaras de conservação de sementes a longo prazo (conservação *ex situ*). O trabalho que desenvolvi nas aldeias, os diálogos com os agricultores indígenas, enfim, o indigenismo me sensibilizou e grande foi a vontade de continuar atuando junto aos povos indígenas.

Após minha graduação em Gestão Ambiental, prestei consultoria a um projeto de assistência técnica e extensão rural (ATER) indigenista denominado “Capacitação dos agricultores e agricultoras Paresi no uso e conservação da agrobiodiversidade do cerrado matogrossense”, da Fundação de Estudos e Pesquisas Agrícolas e Florestais – FEPAF da Universidade Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP de Botucatu/SP, financiado pelo MDA, desenvolvido em cinco aldeias localizadas na TI Paresi e Juininha (MT). Na oportunidade desenvolvi junto a uma equipe de profissionais multidisciplinares atividades de: mapeamento participativo; levantamento etnobotânico das plantas nativas do cerrado; alimentação tradicional *Paresi* junto às mulheres indígenas; compostagem; implantação de roças demonstrativas; pomares; recuperação de área degradada com plantio de mudas e talude para contenção da água; produção de mudas e viveiro; realização do II Intercâmbio de Raízes e Sementes do povo *Paresi*.

Buscando melhorar minha atuação profissional ingressei no Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Indígenas. Os cursos voltados à formação indigenista são de grande importância para capacitação de pessoas aptas ao trabalho com povos diferenciados. É preciso trabalhar a escuta-sensível, a alteridade, o multiculturalismo, a diversidade e os princípios éticos, entre outros. Neste quesito destaco este curso de mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Indígenas como de suma importância, enquanto curso superior em formação indigenista, para capacitação de profissionais que possam atuar diretamente nas áreas indígenas em questões políticas, sociais, econômicas, ecológicas, alimentares e culturais.

Posteriormente, compus parceria e desenvolvi um projeto de intercâmbio cultural relacionado à educação escolar indígena dos povos *Krahô* e *Xikrin*, entre 2011 e 2012, e ao aprofundamento das discussões do Plano Político Pedagógico (PPP) efetivo para estes povos indígenas. O projeto teve por objetivo promover um diálogo intercultural entre três povos de diferentes regiões do país - os *Xikrin* (PA), os *Krahô* (TO), os *Baniwa* (AM), *Tukano* (AM) e *Dessano* (AM) - com o intuito de imprimir uma nova abordagem epistemológica à educação escolar indígena interrelacionando as diversidades sociopolíticas e culturais de cada etnia. A ideia central consistiu em propiciar a troca de vivências entre

quatro professores *krahô*, três professores *xikrin*, um professor *baniwa* e três profissionais indigenistas através da visita a três escolas indígenas da região de São Gabriel da Cachoeira (AM) - das etnias *Tukano*, *Dessano* e *Baniwa* - na Amazônia. No ano de 2012 foram realizadas visitas à escola *Paamali Coripaco (Baniwa)* no alto rio Içana; ao campus de SGC do IFAM e à escola *Yepa Masã (Tukano e Dessano)* no baixo rio Uaupés. A parceria para o desenvolvimento deste projeto formou o grupo *Koikwa* (“pé do céu” na língua *xikrin* e *Krahô* – grupos Jê), composto por onze pessoas, sendo nove indígenas e três não indígenas (Felipe Mello – professor na aldeia Pedra Branca *Krahô*, Ana Blaser – também aluna do curso de mestrado e eu). Esta proposta teve apoio do Ministério da Cultura – MinC, Funai (CR Educação e do Alto Rio Negro), Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro (FOIRN) e Instituto Socioambiental (ISA). Pude desenvolver e acompanhar ações que me fizeram perceber o grande desafio que temos em implementar uma educação escolar que atenda à demanda de cada povo indígena em suas especificidades. Cada povo possui uma visão própria sobre o porquê de ter uma escola em suas aldeias. Alguns a veem como um instrumento de formação política, outros como um espaço de reafirmação cultural e repasse de conhecimentos tradicionais, outros apenas desejam se instrumentalizar no conhecimento da sociedade envolvente e assim por diante.

No Brasil, apesar dos avanços em relação à educação escolar indígena ainda existem inúmeras dificuldades junto aos órgãos governamentais responsáveis em reconhecer o ensino diferenciado e atender às demandas das comunidades sem implementar o modelo colonialista das escolas da sociedade envolvente. Esse projeto foi de grande importância para que os *Xikrin* e os *Krahô* refletissem a partir do diálogo de saberes com outros povos, sobre o ensino que desejam realizar em suas escolas de forma a construir um PPP que atenda às suas demandas.

Em meio ao desenvolvimento do referido projeto, fui contratada como indigenista pela Operação Amazônia Nativa (OPAN) para trabalhar no projeto “Apoio a melhoria da qualidade de vida dos Xavante de *Marãiwatsédé*, por meio do fortalecimento da Soberania Alimentar e da Gestão Territorial”. A partir dessa inserção na equipe indigenista que atua em *Marãiwatsédé*, tive a oportunidade de desenvolver a presente pesquisa junto à comunidade.

A OPAN foi fundada em 1969, em plena ditadura militar e constitui a primeira organização indigenista fundada no Brasil (sua denominação era Operação Anchieta). Caracteriza-se como uma organização não governamental sem fins lucrativos (ONG) e atua pelo fortalecimento do protagonismo indígena. Dentre os principais objetivos estão a defesa dos direitos humanos, o apoio a povos indígenas e populações tradicionais, o reconhecimento dos direitos indígenas, a preservação do meio ambiente, o desenvolvimento

de pesquisas antropológicas, socioeconômicas e ambientais, além da formação de equipes para a execução de projetos².

Consegui estabelecer uma relação de confiança com a comunidade e sou muito feliz por ter a oportunidade de conviver com esse povo que me é um exemplo de vida, coragem e resistência. Sou muito grata à comunidade de *Marãiwatsédé* por me ensinar a viver, a dialogar, a conviver. Agora, eles estão me preparando para ser 'guerreira'. Fui inserida no grupo *Etepá* e adotada pelo ancião presidente do *warã*, Francisco *Tsipé*³ que me deu o nome de *Ro'omrami*. Sendo filha de *Tsipé* passei a fazer parte do clã *Owäwe* devido à regra de hereditariedade patrilinear. *Imama* (meu pai) já me disse para esquecer a cultura *waradzu* (estranho, não Xavante) e viver a cultura *a'uwe*.

O trabalho da OPAN em *Marãiwatsédé* foi iniciado no ano de 2008 junto à ANSA devido à necessidade de fortalecer as roças e diversificar os cultivos agrícolas para alimentação dos Xavante, de forma também a auxiliá-los na gestão e recuperação dos recursos naturais de seu território - invadido por ocupantes ilegais - necessários a sua integridade física e cultural. Os eixos contemplados no projeto eram a produção de alimentos; experiências de gestão ambiental; apoio as manifestações culturais e reconhecimento territorial e fortalecimento das relações com o entorno. Foram implementados quatro projetos ao longo desses anos e em 2012 a OPAN pôde contribuir e fortalecer a luta pela terra por meio da campanha "*Marãiwatsédé: desintrusão já*"⁴.

Enquanto OPAN, atuando na bacia hidrográfica do Xingu-Araguaia, fazemos parte da Articulação Xingu Araguaia (AXA) desde 2007, junto ao ISA, CPT, ANSA e Associação Terra Viva resolveram somar esforços para o desenvolvimento de iniciativas socioambientais em defesa dos direitos de assentados, ribeirinhos e indígenas dessa região. Na região Xingu-Araguaia vivem 20.914 índios de 22 povos que ocupam 15% do território. É uma região marcada pela desigualdade, onde indígenas sofrem grandes pressões econômicas, insulamento de suas terras e choques culturais com a sociedade moderna. Muitas TIs são submetidas a intensos processos de grilagem e desmatamento, bem como monoculturas em larga escala no entorno. Os assentados constituem 22.328 pessoas e ainda sofrem com o descaso de uma reforma agrária inconclusa (PARET *et. al*, 2012).

Cheguei pela primeira vez em *Marãiwatsédé* no dia 26 de abril de 2012, surpreendi-me com o seu tamanho e população. Iniciei o trabalho em um momento de incerteza, quando os guerreiros Xavante estavam prontos para guerra. Os anciões andavam com arco e flecha

² Para saber mais acesse <http://amazonianativa.org.br/Institucional.html>

³ O *warã* é o conselho dos anciões, que se reúne diariamente para as tomadas de decisões políticas, rituais e do cotidiano. O ancião Francisco *Tsipé* também adotou meus amigos Marcos Ramires, Vinicius Benites e Paulo Jasiel, que são meus *lhitebré*, irmãos mais velhos.

⁴ Para saber mais acesse maraiwatsede.wordpress.com

cotidianamente na aldeia e algumas vezes apareciam com os corpos pintados com padrões relacionadas à guerra. O governador do estado, Silval Barbosa, havia sancionado a lei nº 9.564, de autoria do presidente da Assembleia Legislativa José Riva e do deputado estadual Adalto de Freitas, que previa a transferência da comunidade de *Marãiwatsédé* para o Parque Estadual do Araguaia por meio da permuta da TI como solução para o conflito (uma lei inconstitucional que não atendeu à Convenção 169 da OIT e desrespeitou totalmente os direitos previstos na Constituição Federal de 1988). Os Xavante, por sua vez, além de não terem sido consultados sobre a permuta, já haviam dado declarações públicas da vontade em permanecer em sua terra de origem. Havia protocolado cartas no poder judiciário, queimado o processo em ritual de guerra e outras manifestações contrárias à atitude do governador. Com isso, o desembargador do Tribunal Regional Federal - TRF 1, Fagundes de Deus, havia suspenso o processo judicial que determinava a retirada dos invasores. Completamente inconstitucional, a lei estadual demonstrava mais uma violação ao direito de permanecer em sua terra. Os *áuwe* de *Marãiwatsédé* sofrem com a grande pressão de não indígenas, inclusive de prefeitos municipais dos envolvidos com a ocupação ilegal. A última decisão da justiça referente à desinstituição ocorreu em 18 de outubro de 2012, onde o ex-presidente (que era atual) do STF Carlos Ayres Britto deu parecer favorável a desinstituição após pedido de reconsideração da Procuradoria Geral da República (PGR).

Em 2012, no contexto da atuação profissional pela OPAN junto aos Xavante de *Marãiwatsédé* desenvolvemos ações de apoio à luta pela terra; enriquecimento de roças e quintais com a doação de 3.200 mudas e aproximadamente 300 kg de sementes; atividades de plantio em áreas degradadas de nascentes na aldeia; reuniões junto às mulheres para estruturação do grupo de coletoras de sementes xavante "*Piõ Romnha Ma'ubomrõí wá*", vinculado a RSX do ISA⁵; atividades na escola sobre o uso do fogo entre os Xavante, sistemas agroflorestais, alimentação; enriquecimento de quintais com técnicas de plantio consorciado de espécies; expedições de coleta; plano de reocupação territorial junto à comunidade. Estas atividades foram realizadas em parceria com a CEFAPRO/SEDUC e IBAMA e outros. Esta pesquisa é fruto de minha inserção no campo através da OPAN, trabalhando na equipe indigenista de área junto a Vinicius Benites Alves e Paulo Jasiel Castigio Varalda. O conhecimento repassado e todos os aspectos aqui abordados contribuirão para atuação institucional da OPAN na TI *Marãiwatsédé* referente a gestão ambiental e territorial e soberania alimentar da comunidade xavante.

⁵ O Grupo de coletoras este ano coletou 135 kg de sementes florestais, de adubação verde e nativas sendo carvoeiro, favela, urucum, tento, mamoninha, feijão de porco, jatobá, fedegoso e caju.

Atualmente sou sócia da ANSA e da Rede *Ipantuw*. A ANSA é uma organização sem fins lucrativos (ONG) fundada por Dom Pedro Casaldáliga e Tia Irene da Prelazia de São Felix do Araguaia, na região do baixo Araguaia, tendo como objetivo resgatar a dignidade, os direitos e a construção da cidadania dos povos indígenas, posseiros e ribeirinhos por meio de ações sociais e de desenvolvimento sustentável. Os projetos desenvolvidos pela ANSA são: saúde na horta; Polpas de fruta Araguaia; Crédito Popular Solidário; Ser Inã; Fontilles Araguaia e Gestar⁶.

A rede *Ipantuw* é uma organização sem fins lucrativos (na categoria de OSCIP) de apoio ao povo indígena *Krahô*. É composta por indígenas *Krahô* e indigenistas ligados a este povo. Participam da rede não-indígenas adotados pelos *Krahô* pelo ritual de “batismo” (nomação). Na cultura deste povo, quando uma pessoa recebe seu nome próprio ela passa a ter um padrinho (*keti*) ou madrinha (*tüi*) no caso das mulheres, tornando-se um afilhado (*Ipantuw*). O nome é o maior patrimônio dos *Krahô* e o *Ipantuw* recebe um dos nomes de sua *tüi* ou *keti*, passando a ser membro da família e adquirindo todas as obrigações envolvidas na relação de parentesco. Por exemplo, o pai e a mãe da *tüi* ou *keti* passam a serem os pais da pessoa adotada. Dentre os objetivos da rede estão “contribuir para a promoção do desenvolvimento sustentável dos povos tradicionais, por meio do fortalecimento político-institucional e do apoio à atuação estratégica de institutos e fundações de origem empresarial e de outras entidades privadas, nacionais e ou internacionais que realizam investimento social voluntário e sistemático, voltado para o interesse público”.

DELIMITAÇÃO DA PESQUISA

“Compreender a cultura de um povo expõe a normalidade sem reduzir sua particularidade”
(SEIXAS, 2002).

Ao chegar à aldeia *Marãiwatsédé* fui me relacionando com os *áuwe* e também comecei a acompanhá-los em viagens à Brasília, sendo os primeiros o Boaventura Xalon e Vanderlei Temireté que proferiram palestra relacionada às questões da luta pela terra neste curso de mestrado, quando estas lideranças xavante conheceram a turma do mestrado. Aos poucos fui dialogando na aldeia com lideranças e professores indígenas e deste diálogo surgiu à ideia da pesquisa relacionada à alimentação tradicional, pois este tema dialoga com a vontade dos professores indígenas da Escola Estadual Indígena *Marãiwatsédé*, em

⁶ Para conhecer mais acesse <http://www.ansaraguaia.org.br/>

resgatar hábitos alimentares já perdidos junto a seus alunos, por acreditarem que este também é um papel da escola.

Tendo em vista o grande desmatamento da TI e a escassez de recursos, lancei-me a fazer uma pesquisa que pudesse produzir subsídios políticos relacionados à necessidade da comunidade em usufruir exclusivamente de sua terra de origem para manter suas práticas alimentares e sobreviver física e culturalmente no contexto atual.

Muitos alunos da EEI *Marãiwatsédé* eram *wapté* (adolescentes que vivem na casa dos solteiros *Hö*) e nos meus primeiros meses na aldeia, o ritual do *wapté mhõno* que marca a passagem para a vida adulta foi iniciado, durando um período de cinco meses (abril-agosto). Assim, pensei em realizar o trabalho com os professores sobre alimentação incluindo a alimentação dos *wapté* - agora chamados *watewá* (menino na fase de bateção de água) - durante o *Datsí'waté* (rito de bater água). O trabalho não se restringiu apenas aos professores, sendo realizado também com os anciões, mulheres e adultos maduros da comunidade, de forma às vezes coletiva, às vezes individual.

Conversei com o cacique Damião Paridzané sobre a minha pesquisa do mestrado relacionada à alimentação tradicional advinda de recursos vegetais e alimentos consumidos na atualidade, destacando os alimentos e restrições alimentares dos *watewá* durante o *Datsí'waté*, bem como as relações de reciprocidade envolta dos alimentos cerimoniais no ritual do *Wapté mhõno*.

Damião por sua vez também achou importante a pesquisa e como somos alunas do mesmo curso disse que eu e Luciana fizéssemos o trabalho juntas. Já havíamos pensado em realizar o trabalho de forma que as duas pesquisas se complementassem. Sendo assim, Luciana trabalhou a parte da territorialidade e memória e eu a alimentação (atual, antiga e específica dos *watewá* durante o *datsí'waté*) e as relações de reciprocidade envolvidas na troca dos alimentos rituais.

A PESQUISA

O objetivo geral da pesquisa foi o diagnóstico do sistema alimentar xavante (relacionado à roça, quintais, coleta e alimentos de fora) incluindo os alimentos consumidos pelos *watewá* (jovens batendo água a serem iniciados) durante o *Datsí'waté* (rito de bater água) no ritual do *Wapté mhõno*, bem como sua ressignificação alimentar e a relação de reciprocidade dos alimentos cerimoniais. Os objetivos específicos da pesquisa foram realizar um levantamento sobre as formas de obtenção de alimentos vegetais, bem como dos alimentos consumidos durante o ritual, as restrições alimentares e as relações envolvidas

com os alimentos (pagamentos, trocas); investigar as causas das mudanças alimentares; pesquisar a história da ocupação do território pelos Xavante, sua invasão por ocupantes ilegais e o impacto causado em práticas tradicionais de obtenção de alimentos; enfatizar subsídios que relacionem a importância do usufruto exclusivo da comunidade xavante para manutenção de práticas necessárias a sua sobrevivência física e cultural; ajudar na construção de ferramentas que possam ser utilizadas na formação dos alunos do ensino fundamental e médio; produzir material didático específico.

Os professores de *Marãiwatsédé* também desejam ser autores de pesquisas desenvolvidas na aldeia (professor – autor como dizem) e vamos auxiliá-los na produção de um livro didático a ser publicado pela SEDUC/MT no ano de 2013, relacionado às seguintes questões trabalhadas:

- Quem são os *A'uwé* de *Marãiwatsédé*? O que representa o ritual do *Wapté Mnhõno* para os Xavante?
- Fases etárias e ciclo de formação humana
- Etapas do ritual do *Wapté Mnhõno*
- Calendário escolar/escola e a relação com a festa
- Alimentação e reciprocidade

Este trabalho configura-se como uma pesquisa que pode subsidiar ações voltadas ao fortalecimento cultural e alimentar da comunidade por meio do registro da memória e de fatos contemporâneos.

METODOLOGIA

Seguindo orientação do cacique Damião, em dois momentos eu e Luciana Akeme realizamos algumas entrevistas semi-estruturadas juntas com os velhos, mulheres e atividades com os professores. Realizei a anuência prévia junto à comunidade no conselho dos anciões e homens adultos maduros (*warã*). Os anciões autorizaram a pesquisa e me deram também o direito de uso de imagens.

Foram diversos os métodos de abordagem utilizados. Para pesquisar o histórico de ocupação da TI e situação atual realizei pesquisa bibliográfica; diálogos com informantes chave, alguns baseados em questionários semi - estruturados; acompanhamento e apoio à luta ao uso exclusivo da TI pela OPAN (Rio +20, reuniões c/ diferentes órgãos e instâncias governamentais, etc).

Para realização da pesquisa e do projeto da OPAN, permaneci em campo em diferentes meses e períodos, sendo basicamente de dez a vinte dias. A pesquisa foi realizada em campo entre os meses de abril, maio, junho, final de agosto e setembro de 2012. Não me foi possível permanecer na aldeia em julho, após acompanhar lideranças xavante no evento da Rio +20, pois neste evento a problemática da ocupação ilegal de *Marãiwatsédé* teve uma grande repercussão e visibilidade, posteriormente tornando-se constantes as manifestações dos invasores por meio do bloqueio das estradas.

Para levantar as informações sobre a dieta- alimentos consumidos na atualidade e hábitos alimentares, realizei um recordatório alimentar 24 horas (recall 24 hrs) que consiste em visitas (consecutivas ou periódicas) a entrevistados sobre as refeições-cardápio alimentar das últimas 24 horas (ALBUQUERQUE & LUCENA, 2004), bem como entrevistas semi-estruturadas com informantes chave (professores, padrinhos de grupo de idade – *Danhohui'wa*- do grupo *Etepá*, anciãs e anciãos) e aplicação de questionário estruturado (com posterior reflexão) composto por 13 perguntas (vide anexo).

Realizei um levantamento de receitas culinárias *a'uwe* por meio de diálogos informais com diversos indígenas (principalmente mulheres). As informações sobre obtenção de alimentos vegetais foram realizadas através de observação participante (*Op. Cit.*) de duas expedições de coleta, diálogo com anciãs (posteriormente às expedições), em uma atividade proposta pela CEFAPRO/SEDUC, em parceria com a OPAN e CR da FUNAI de Ribeirão Cascalheira e observação direta (*Op. Cit.*) por meio de visita as roças e quintais.

Em setembro a CEFAPRO/SEDUC, em parceria conosco da OPAN e a CR FUNAI de Ribeirão Cascalheira⁷, realizamos uma atividade relacionada à educação tradicional com expedições de coleta, caça e pesca na TI; territorialidade; espaço geográfico; uso dos recursos naturais; alimentação tradicional (calendário sazonal) com os 19 professores e diretora da EEI (Carolina Rewaptú), no período de uma semana.

Em relação ao ritual realizei observação direta, que consiste metodologicamente na observação e registro livre de fenômenos observados em campo, sendo considerada uma variante da observação participante por implicar em um contato maior com a comunidade sem que haja o grau de envolvimento exigido na participante (*Op. Cit.*), realizando anotações no diário de campo e entrevistas não estruturadas e informais em diferentes etapas⁸.

É importante diferenciar os métodos de entrevista empregados, sendo entendida como semi-estruturadas as entrevistas parcialmente formuladas pelo pesquisador que podem ir se

⁷ Toda a metodologia utilizada e as atividades realizadas foram definidas pela CEFAPRO.

⁸ Não me foi possível participar da última etapa/finalização dos *Pahōriwa* (adoradores do Sol) e *Tebe* (adoradores da lua). Para saber mais consultar Giaccaria e Heide (1984).

delineando de acordo com o surgimento dos fenômenos; a não estruturada como entrevista aberta (que discorre abertamente por meio do diálogo) com a indagação de algo que se quer pesquisar, sendo portanto guiada de acordo com os interesses da pesquisa; e a informal trata-se de uma entrevista fora do controle do pesquisador, sendo necessário o registro em um diário de campo sobre os eventos vistos e ouvidos (muito utilizado durante observação participante),

[...] podendo ser desenvolvida durante todo o tempo da pesquisa para aumentar os laços afetivos com a população estudada, bem como também tentar detectar fatos novos que possam vir a ser interessantes (BERNARD, 1998 apud ALBUQUERQUE & LUCENA, 2004 p.41)

Complementariamente ao ritual, acompanhei o processo de produção dos alimentos nas casas e no recolhimento dos mesmos junto ao *Dazaniwá*, também realizando entrevista não estruturada com o mesmo, para entender a relação de troca- reciprocidade dos alimentos cerimoniais. Sobre os itens alimentares foi realizado um levantamento de produtos advindos da caça, pesca, coleta, roça- ligados aos rituais- para posterior produção do calendário sazonal a ser utilizado na EEI *Marãiwatsédé*.

A pesquisa contou com método etnográfico enquanto gênero narrativo e registro de fontes primárias através da vivência em campo para entender melhor a perspectiva xavante sobre alimentação, restrições e reciprocidade durante o ritual do *wapté mnhõno* por meio do acompanhamento de diferentes etapas do mesmo. No entanto, destaco que devido a minha formação em Gestão Ambiental, esta se concretiza uma primeira experiência relacionada a esse tipo de método.

Durante o ritual do *Wapté Mnhõno* os professores indígenas realizaram um relatório sobre todas as etapas desta cerimônia (proposto por Luciana), escrevendo diariamente os acontecimentos na aldeia. No Capítulo 4 também apresento algumas citações do relato feito pelo professor e *Danhohui'wa* (padrinho de grupo de idade) Boaventura Walua Xanon. O ritual contou como aula prática relacionada à cultura tradicional *a'úwe* prevista no calendário diferenciado adotado na aldeia, havendo a suspensão de aulas na escola durante o período ritual.

Para realização das atividades com os professores envolvidos nas atividades separamos três grupos de trabalho⁹ sendo:

⁹ Os grupos foram divididos dessa forma também na realização das expedições de coleta, caça e pesca, sendo o grupo *Abahi, Aba e Tebe*.

GRUPO 1	GRUPO 2	GRUPO 3
Humberto	Nazário	Lazaro
Elidio	Amado	José Roberto
Sansão	Humberto Ts.	Cosme
João da Mata	Augusto	Marcos
João Paulo	Bogomilo	Aldo
Carolina	Leonardo	Boaventura

Quadro 1 – Grupos de trabalho.
 Fonte: Luciana Akeme (2012).

Enquanto o registro/relatório estava sendo realizado me foi possível ajudar alguns professores nas correções da escrita da língua portuguesa, constituindo momentos de aprendizado e diálogo informal sobre as etapas do ritual¹⁰.

Nesse período foi possível acompanhá-los nas danças *Wanaridobê* que eram realizadas todos os dias de madrugada e no fim da tarde, no preparo dos alimentos cerimoniais, na confecção de ornamentos rituais, no recolhimento e repartição dos alimentos e outros, não me sendo possível - devido à proibição cultural de participação das mulheres no *datsi'waté* (rito de bater água), descer ao córrego enquanto os *watewá* batiam água.

Enfrentei diversas dificuldades ao longo dessa trajetória como delimitação do tema; pouco tempo de convívio com uma comunidade xavante; dialogar com as mulheres devido às dificuldades na língua; realizar pesquisa em meio a um conflito que dura vinte anos; ameaças de permanência em campo; mudanças de planos e afastamento por um período da TI; permanência em campo comprometida com o início da desintrusão dos ocupantes ilegais e outros compromissos profissionais no trabalho junto a OPAN.

¹⁰ Este diálogo também era constantemente realizado com pessoas da comunidade cotidianamente.

1 OS TEMIDOS GUERREIROS XAVANTE

O povo indígena Xavante se autodenomina *A'uwe Uptabi* (Gente Verdadeira), pertence ao tronco linguístico Macro – Jê, da família linguística Jê, falantes da língua *Akwen*. Constituem um povo seminômade, originalmente caçador e coletor. Realizavam expedições de caça e coleta de seis semanas a três ou quatro meses, construindo acampamentos durante seus trajetos (MAYBURY-LEWIS, 1984).

Tidos como índios arredios, guerreiros e muito temidos, tiveram os primeiros contatos no século XVIII quando já se deparavam com frentes de ocupação no Brasil central, sempre mudando de território em migrações contínuas (LOPES DA SILVA, 1992). Nessa época se encontravam à margem direita do rio Araguaia e esquerda do rio Tocantins, no norte de Goiás. Com o descobrimento de ouro na região do Goiás, chegaram bandeirantes, colonos, mineradores apoiados pelo governo federal para ocupar a região (SILVA & GARAVELLO, 2010), os xavante foram empurrados e obrigados a buscar refúgio seguro para sobreviver. xavante e xerente constituíam então um mesmo povo, denominado *Akwen* na literatura. É possível que os *Akwen* tenham se dividido a partir desse avanço dos colonos na região citada, que ocasionou na dispersão do grupo que até então se redimia do contato e fugia em busca de outras áreas para sobreviver. A separação definitiva dos *Akwen* possivelmente ocorreu na década de 1840 (MAYBURY-LEWIS, *op.cit.*) onde parte deles (os Xavante) após atravessarem o rio Araguaia passou a circular pelo leste-matogrossense tendo os outros (Xerente) permanecido no estado de Goiás (hoje Tocantins)¹¹. Lopes da Silva se refere a uma data anterior e estima que essa separação definitiva tenha ocorrido em 1820 (LOPES DA SILVA, *op.cit.*).

Segundo a mitologia Xavante na travessia do rio Araguaia surgiram botos que foram vistos por parte do grupo como um sinal de que deveriam permanecer em seu território e assim parte dele (Xerente) permaneceu e não atravessou o rio (LEEJWENBER & SALIMON, 1999 apud MELO, 2007).

¹¹ Os Xerente hoje vivem em uma terra indígena demarcada e homologada no município de Tocantinópolis e desenvolveram características próprias.



Figura 1 – Índios Xavante.
Fonte: Arquivo FUNAI.

Em 1774 alguns Xavante viveram em aldeamentos, chegando a ter 2 mil deles no aldeamento conhecido como “Carretão” em 1778. No aldeamento ocorreu uma epidemia de sarampo (1790) e muitos morreram, fazendo com que alguns voltassem a viver em suas aldeias (GRAHAM, 2008).

Com a presença de colonos e possíveis conflitos, o local seguro em que os Xavante encontraram para viver foi a região da Serra do Roncador, onde formaram uma aldeia chamada “*Etewawue*¹²”. Nessa aldeia *Etewawue* que os *Parináia* (*wapté* criadores–adolescentes) nasceram, cresceram e começaram a criar outros alimentos que não eram os animais de caça, que comiam até então “acho que eles são sábios, já entendiam a ciência da natureza” (Carolina Rewaptú & Francisco Tsipé, comunicação oral 2012). Nessa região houve brigas entre os Xavante que resolveram formar outra aldeia também no rio das Mortes. Conseguiram se isolar dos não indígenas na região, tendo sido alcançados novamente pelos não índios na década de 40.

¹² Desconfiam ser em Vila Rica ou em Luciara. Ao mesmo tempo outro grupo Xavante da região chamada hoje de Campinópolis formou a aldeia *Etetsiwató* como em Giacarra & Heide 1972.

Antes dessa “chegada” na região da Serra do Roncador, ao atravessarem o rio Araguaia, os xavante travaram guerras históricas com o povo Karajá. Posteriormente passaram a atacar constantemente os Bororo, grupos vizinhos e acampamentos de não índios que tentavam estabelecer contato.

As primeiras tentativas de contato foram fracassadas a exemplo da expedição do Coronel Tupi Caldas que foi obrigado a se retirar em 1887 devido a um ataque dos indígenas ao grupo (MAYBURY-LEWIS, 1984).

Após a chegada à região da serra do roncador e formação da aldeia, em *Etewawue*¹³ ocorreram conflitos internos e os xavante formaram outra aldeia: a *Wedé’ú*.

Segundo a literatura após sofrerem epidemias abundaram *Wedé’ ú* (*município de Santo Antônio*). Como os brancos já estavam se aproximando e formaram uma grande aldeia chamada *Isõrepré*¹⁴ (GIACCARIA & HEIDE, 1972). Em *Isõrepré* viviam os grupos atualmente em Pimentel Barbosa, Areões, Campinópolis, Marechal Rondon e após diversos conflitos se dividiram também, fundando três aldeias (Carolina Rewaptú, comunicação pessoal, 2012). Segundo Francisco Tsipé (anceiro de *Marãiwatsédé*) os Xavante de *Marãiwatsédé* saíram de *Etewawue*, moraram em *Isõrepré* durante pouco tempo e posteriormente fundaram a aldeia *Bo’ú* na região do rio Suiá-Missu. Os *Parináia* nasceram na aldeia *Marãiwatsédé*. Os xavante de *Norosurã* (atual Campinópolis) fundaram a aldeia *Etesiwató* na mesma época em que outro grupo formou *Etewawe* em região dos índios Bororo.

Em *Isõrepré* ocorreram novos conflitos, onde em um primeiro momento duas facções Xavante formaram suas respectivas aldeias. Em outro momento de conflito entre facções outras duas partiram para diferentes regiões, sendo que uma delas – objeto desse estudo -- formou a aldeia *Bo’ú* de *Marãiwatsédé* na região do rio Suiá Missu (LOPES DA SILVA, 1992).

Havia vistoria dos *Ire’hi* (fiscalizadores) que faziam a fiscalização do território Xavante na região do estado de Mato Grosso. Todo território tinha fiscalização: se o povo de Pimentel Barbosa entrasse na região de *Marãiwatsédé* os *ire’hi* avisavam sobre a chegada dos inimigos. Os de *Norosurã* fizeram guerra com o povo de *Marãiwatsédé* por volta de 1940, antes do contato. Cada território tinha uma liderança muito forte. Em *Marãiwatsédé* havia duas lideranças: *Butsé* do clã *Pori’dza’ono* e *Tomotsu* (filho de *Tseretomozatse*) do

¹³ Outro grupo fundou *Etesiwató*.

¹⁴ *Isõrepré* significa Pedra Vermelha, localizada também na região da serra do roncador/rio das mortes. Estima-se ter existido até 1920 (LOPES DA SILVA, op. Cit.). Gomide (2011) afirma que existiam mais três aldeias além de *Isõrepré* no período de travessias dos rios Araguaia, Cristalino e por fim rio das Mortes: *Duaró*, *Maratobré*, *Wededze*.

clã *Owäwe*. *Marãiwatsédé* compreende a região *Bo'ú* e *Etewawue* (Carolina Rewaptú e Francisco Tspé, comunicação pessoal, 2012).

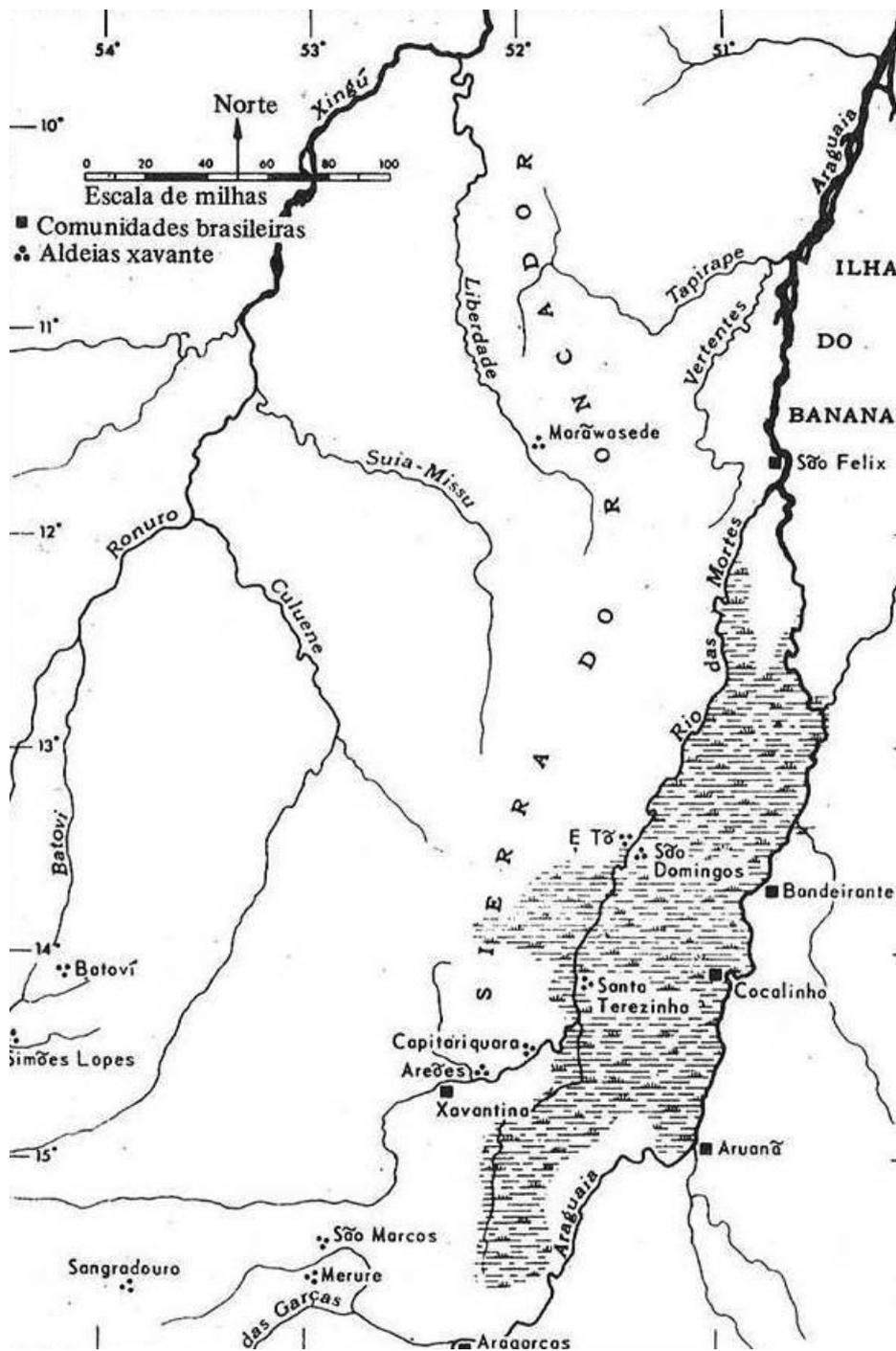


Figura 2 – Mapa das aldeias Xavante.
Fonte: David Maybury-Lewis (1984, p. 38)

Até então esse povo borduneiro, mantinha um posicionamento firme em não estabelecer relações amistosas com não índios e grupos indígenas inimigos.

Em 1934 dois padres salesianos que tentavam estabelecer contatos pacíficos foram mortos pelos Xavante de *Marãiwatsédé* (MAYBURY-LEWIS, 1984; LOPES DA SILVA, 1992; GIACCARIA & HEIDE, 1972). Outro Padre tentou estabelecer contatos após essa tentativa, não obtendo sucesso. Com o tempo os conflitos entre índios e moradores regionais foram se acirrando e começaram então as “expedições punitivas”.

O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi criado em 1910 pelo Marechal Cândido Rondon e dirigido por ele. O paternalismo nos métodos de pacificação incluía o uso de mão de obra indígena visando à integração à comunhão nacional (BIGIO, 2003)¹⁵. O SPI passou a enviar expedições em 1941 – época em que houve a Marcha para o Oeste promovida pelo governo federal por meio da Fundação Brasil Central, com o objetivo de colonizar o centro oeste entre os anos de 1943 a 1967, adentrando o território Xavante em 1944 (GOMIDE, 2011). Através de presentes deixados em locais em que encontravam vestígios dos Xavante, houveram inúmeras tentativas fracassadas de estabelecer relações pacíficas.

O estado do Mato Grosso considerado improdutivo e pouco habitado passou a ser alvo de intensa campanha nacional para colonização e ocupação, sendo explorado por colonos. Os xavante sem alternativas estabeleceram contatos amistosos com os agentes do SPI. Alguns Xavante se renderam ao contato em 1946, sendo os de *Marãiwatsédé* os últimos a estabelecer contatos pacíficos, que ocorreram em 1950. Para os *áuwe* diferente da concepção do estado, a sociedade envolvente que foi pacificada por eles.

Com o contato estabelecido o cenário mudou: após o SPI instalar um posto indígena chamado Pimentel Barbosa¹⁶ alguns grupos se mudaram para perto do posto e de acordo com a política empregada pelo SPI, o assistencialismo tornou-se constante.

Um dos maiores problemas do povo Xavante e outros povos que habitam o estado do Mato Grosso é a posse de terra.

A posse da terra é a questão central do problema indígena no Mato Grosso [...] A especulação sobre a terra é no entanto a principal atividade econômica do Estado e é difícil proteger os direitos dos índios contra poderosos interesses econômicos (MAYBURY- LEWIS, 1984, p. 45).

Na década de 1970 houve a ocupação de terras “pouco habitadas”. Os Xavante tiveram suas terras ocupadas por não – índios, ocasionando mudanças na mobilidade e acesso às áreas de caça e coleta no interior dentro de seu território. Com o início da chamada “Revolução Verde”, o governo incentivava a monocultura em larga escala

¹⁵ A inspetoria do SPI no estado de Mato Grosso dava assistência aos índios Bororo, Paresi, Terena, Xavante, Kadiwéu, Guarani, Nambikhará, Karajá, Kayabi e Umutina, fazendo contato com muitos deles e integrando-os em alguns casos na implantação das linhas telegráficas que iam de Mato Grosso ao Amazonas (BIGIO, 2003).

¹⁶ Em homenagem ao coronel Pimentel Barbosa que foi morto pelos Xavante tentando estabelecer contatos pacíficos.

implementando também através da FUNAI projetos de produção agrícola dentro de terras indígenas, atrelados a difusos interesses da época.

Nesta década os Xavante se depararam com a ocupação rápida e ilegal de suas terras. O estado de Mato Grosso executava a política econômica desenvolvimentista incentivada com benefícios fiscais pelos governos militares e a região foi sendo ocupada por trabalhadores sem terra vindos de outras regiões do Brasil (LOPES DA SILVA, *op. cit.*). Segundo Davis *apud* Lopes da Silva *op.cit.* foram aprovados 64 projetos de agropecuária no estado nesta mesma década nos municípios de Barra do Garças e Luciara.

Houve a intensificação da migração espontânea que resultou na instalação de cooperativas de assentamentos de posseiros e de empresários, como consequência imediata da política econômica vigente para a região dos xavante (*ibid*). Muitos Xavante procuraram refúgio nas missões salesianas e no Posto do SPI. Ao retornarem a suas terras se depararam com grandes invasões. O território habitado e percorrido pelos Xavante foi sendo totalmente ocupado por invasores ilegais.

Os *a'úwe* passaram a se organizar para reafirmar seus direitos territoriais com idas a Brasília para manifestações políticas junto às autoridades de então (LOPES DA SILVA, 1992). Naquela época segundo o cacique de *Marãiwatsédé* Damião Paridzané os Xavante eram unidos com os caciques mais velhos “e hoje está tudo esparramado, um em cada reserva (..) a gente luta dentro da lei federal, dentro da ordem, como que corre atrás da autoridade para conversar? Discuti problema nosso?” (Damião Paridzané, comunicação pessoal, 2012).

Reuniam os grupos Xavante e faziam reuniões para organizarem suas manifestações com as autoridades. Por meio de pressões reivindicatórias algumas Terras Indígenas foram homologadas entre as décadas de 1970 e 80 na categoria de Reserva Indígena. Ao final de 1981, foram então homologadas seis (06) RI, sendo: RI Marechal Rondon; RI Pimentel Barbosa; RI Areões; AI Sangradouro/Volta Grande; RI São Marcos; RI Parabubure.

As áreas destinadas à posse e ocupação pelos índios “onde possam viver e obter meios de subsistência, com direito ao usufruto e utilização das riquezas naturais e bens nelas existentes” previstos no Estatuto do Índio (Lei 6.001) no art. 26 podem ser organizadas em três modalidades, sendo:

- a) Reserva Indígena: “área destinada a servir de habitat a grupo indígena, com os meios suficientes à sua subsistência” (art 27.);
- b) Parque indígena: “área contida em terra na posse de índios, cujo grau de integração permita assistência econômica, educacional e sanitária dos órgãos da União, em que se preservam as reservas de flora e fauna e as belezas naturais da região” (art. 28);

- c) Colônia Agrícola Indígena: “área destinada à exploração agropecuária, administrada pelo órgão de assistência ao índio, onde convivam tribos aculturadas e membros da comunidade nacional” (art. 29).

Além do Território Federal Indígena que se caracteriza em “unidade administrativa subordinada a União, instituída em região na qual pelo menos um terço da população seja formada por índios” (art. 30). É importante destacar que o novo estatuto do índio está em trâmite no congresso nacional a 20 anos, sem que haja andamento no processo e vigoração da lei. Na Constituição Federal de 1988, posterior ao estatuto do índio, são reconhecidos os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, bem como sua organização social, língua, costumes, crenças e tradições. Caracterizam-se como “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por ele habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (parágrafo 1º do art. 231, Constituição Federal de 1988).

Os xavante ficaram conhecidos por sua movimentação política e suas estratégias de atuação frente ao estado. Atualmente são 12 TI (quadro 1.), sendo duas delas- *Areões I* e *Areões II* – em identificação e uma identificada e aprovada pela FUNAI sujeita a contestação- *Wedezé*.

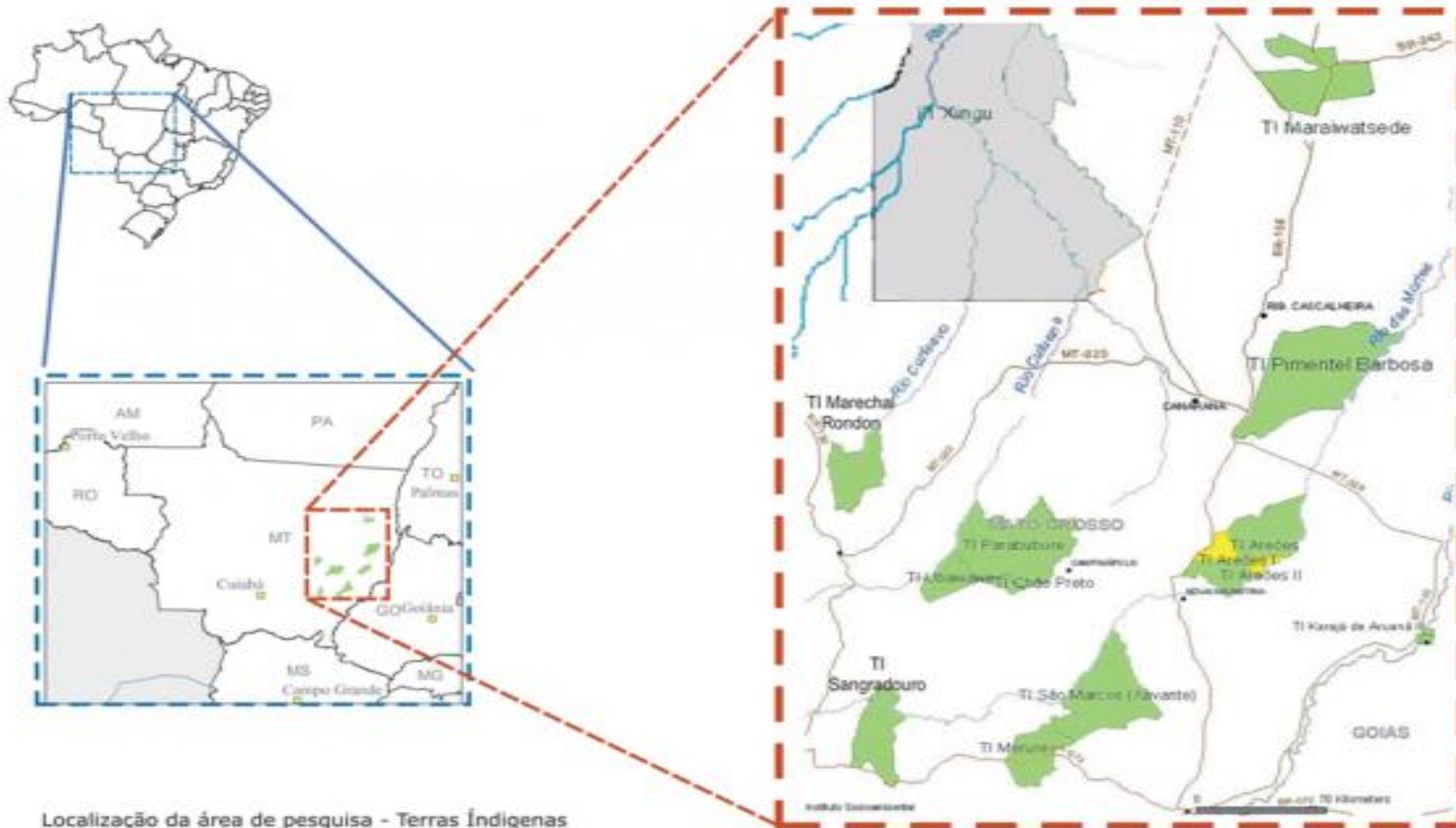
Terra Indígena	Situação Jurídica Atual	Jurisdição Legal
Areões	HOMOLOGADA. REG CRI E SPU.	Amazônia Legal
Areões I	EM IDENTIFICAÇÃO.	Amazônia Legal
Areões II	EM IDENTIFICAÇÃO.	Amazônia Legal
Chão Preto	HOMOLOGADA. REG CRI E SPU.	Amazônia Legal
Maraiwatsede	HOMOLOGADA. REG CRI E SPU.	Amazônia Legal
Marechal Rondon	HOMOLOGADA. REG CRI E SPU.	Amazônia Legal
Parabubure	HOMOLOGADA. REG CRI E SPU.	Amazônia Legal
Pimentel Barbosa	HOMOLOGADA. REG CRI E SPU.	Amazônia Legal
Sangradouro/Volta Grande	HOMOLOGADA. REG CRI E SPU.	Amazônia Legal
São Marcos (Xavante)	HOMOLOGADA. REG CRI E SPU.	Amazônia Legal
Ubawawe	HOMOLOGADA. REG CRI E SPU.	Amazônia Legal
Wedezé	IDENTIFICADA/APROVADA/FUNAI. SUJEITA A CONTESTAC.	Amazônia Legal

Quadro 2 – Terras Indígenas do povo Xavante.
Fonte: ISA (2010).

As terras já homologadas se encontram nos municípios de Água Boa, Canarana, Campinápolis, Barra do Garças, Nova Xavantina, Bom Jesus do Araguaia, Alto Boa Vista,

São Felix do Araguaia, Nova Nazaré, Paranatinga, Ribeirão Cascalheira, General Carneiro, Novo São Joaquim e Poxoréu no estado de Mato Grosso. Sendo terra indígena: São Marcos, Pimentel Barbosa, *Marãiwatsédé*, *Parabubure*, Campinópolis, Areões, Areões I, Areões II, Chão Preto, Marechal Rondon, Sangradouro/Volta Grande, *Ubawawe*, *Wedezé* (RAMIRES, 2010).

As terras demarcadas são fragmentos de seu território tradicional caracterizando-se como polígonos espaciais (BARRETO FILHO, 2011), onde seus limites são ainda questionados. Na contemporaneidade os Xavante lutam pela ampliação e desintrusão de suas terras –como em *Marãiwatsédé* - e diante o contexto atual em que vivem, se veem ilhados em meio ao agronegócio, reivindicando o controle territorial de suas terras. A figura 3 a seguir mostra a localização das TI Xavante.



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

Figura 3 – Mapa atual das TI Xavante.
 Fonte: ISA (2007).

O povo Xavante se encontra em nono (9º) lugar entre as 15 maiores populações indígenas no Brasil no ano de 2010.. Segundo o censo demográfico do IBGE (2010) a população Xavante conta com o número total de 19.259 indivíduos, sendo 15.953 dentro das T.I, distribuídos em aproximadamente 178 aldeias.

Os Xavante lutam contra a devastação de seus territórios, diretamente afetados pelo agronegócio. Vivendo em polígonos espaciais e fatores agregados como fixação, sedentarismo os xavante se adaptam a uma nova territorialização - entendida como processo de reorganização social - e reterritorialização - movimento de construção do território (HAESBAERT, 2004).

1.1 OS A 'UWE UPTABI DE MARÃIWATSÉDÉ

“Somos de *Marãiwatsédé*. Fomos expulsos de nosso território. Nosso povo sofreu muito longe da terra, muitos morreram. Agora resolvemos, não vamos sair nunca mais da nossa terra. Estamos em guerra!”

Comunidade de *Marãiwatsédé* (2012)

Os Xavante se dividem em dois clãs, também chamados metades matrimoniais: *Po'redza'õno* (girino) e *Õwawé* (rio grande). Alguns autores afirmam existir um terceiro patriclã chamado *Tobratató*¹⁷ (olho ou círculo- não existindo em *Marãiwatsédé*) herdados pelo pai num sistema de descendência patrilinear. Apenas pessoas de diferentes clãs podem se casar e quando casam, o marido vai morar na casa de sua esposa, vivendo na moradia de seu sogro, passando a pertencer a seu grupo doméstico.

Organizam-se social e espacialmente em um conselho dos anciões denominado *warã*. Os Xavante de *Marãiwatsédé* possuem reuniões diárias no *warã* onde também participam homens maduros (de 22-23 anos) que já podem constituir ou já constituíram *nova* família. O *warã* é um espaço político onde são tomadas diversas decisões sobre os rituais, estratégias de intervenção política e outros. Também são socializadas informações do dia a dia sobre a comunidade, os casamentos, viagens etc. Os anciões possuem uma grande sabedoria e são muito respeitados pelos mais novos. Eles são os responsáveis por decidir os dias das

¹⁷ Tsi'ruí'a (2012) afirma que não existem três clãs, sendo *Tobratató* os próprios *õwawe*. Também consideram *Tobratató* como um símbolo do clã *owãwe*. “O *õwawé* é sempre o braço direito do chefe *po'redza'õno* (TSI'RUI'A, 2012 P.56) e isso pode explicar a posição de poder entre diferentes clãs nos casos de cacique e vice-cacique. Em *Marãiwatsédé* o cacique Damião é *poredza'õno* e o vice-cacique Estevão é *õwawé* existindo também formas diferentes de intervenção. Parece-me que Damião se posiciona em relação a articulações externas e o Estevão articulações estratégicas internas de guerra.

caçadas, pescarias, coletas coletivas, cerimônias e outros (PARET & FANZERES, 2012; RAMIRES, 2010; MAYBURY-LEWIS, 1984).

Em *Marãiwatsédé* existem 19 professores indígenas, incluindo a diretora Carolina Rewaptú, um grupo de brigadistas de incêndio, o grupo da fiscalização *Ihe'ri*, grupo de coletoras de sementes *Pi'õ Rómnhá Ma'ubumrõi'wa*, dois agentes de saúde indígena (AIS), um agente indígena sanitário (AISAN). Atualmente alguns indígenas estudam fora da aldeia na Licenciatura Intercultural Indígena da UNEMAT de Barra do Bugres/MT e na Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR) em São Carlos/SP.

Neste subcapítulo irei utilizar como principal fonte secundária o GT de demarcação da TI *Marãiwatsédé* (RODRIGUES *et. al.*, 1992), além de fontes primárias coletadas em campo com informantes-chaves indígenas.

Os Xavante de *Marãiwatsédé* foram o último grupo a estabelecer contatos pacíficos com os não índios. Este “grupo Xavante” sofreu processos de desterritorialização e posteriormente reterritorialização na época da ditadura militar (HAESBAERT, 2004).

A aldeia mais antiga de *Marãiwatsédé* é *Eteuwawe*. O grupo de *Marãiwatsédé* se instalou na região do rio Suiá-Missu, afluente do alto rio Xingu. Ao chegar à região fundaram uma aldeia grande chamada *Bo'ú* (urucum), um centro de importantes decisões políticas e de realização de festas tradicionais. No entanto, como estratégia xavante para impedir invasões de outros grupos, foram formadas outras aldeias ligadas a *Bo'ú*, sendo: *Ub'donho'ú* (município de Serra Nova), *Tsib'to'mo'tse* (próxima a Santo Antônio), *Tse* (BR 080, próxima a Canabrava ou Porto Alegre do Norte), *Éte'tsimã'rá* (município de Luciara), *Ire'pa* (município Bom Jesus do Araguaia), *U'dzu'rá'wawe* (fazia divisa com Serra Nova Dourada), *Mo'onipá* (município de Bom Jesus do Araguaia) e *Umreru*, onde no começo do contato já tinham pessoas de São Marcos incentivadas por padres da missão salesiana querendo fazer contato para transferi-los - foi a última aldeia a ser construída em Porto Alegre do Norte/MT antes da sede da Suiá-Missu. A seguir apresento algumas fotos dos Xavante de *Marãiwatsédé* (acervos da FUNAI – figura 4, 5, 6,7,8, 9) que estimo terem sido tiradas na década de 1960.

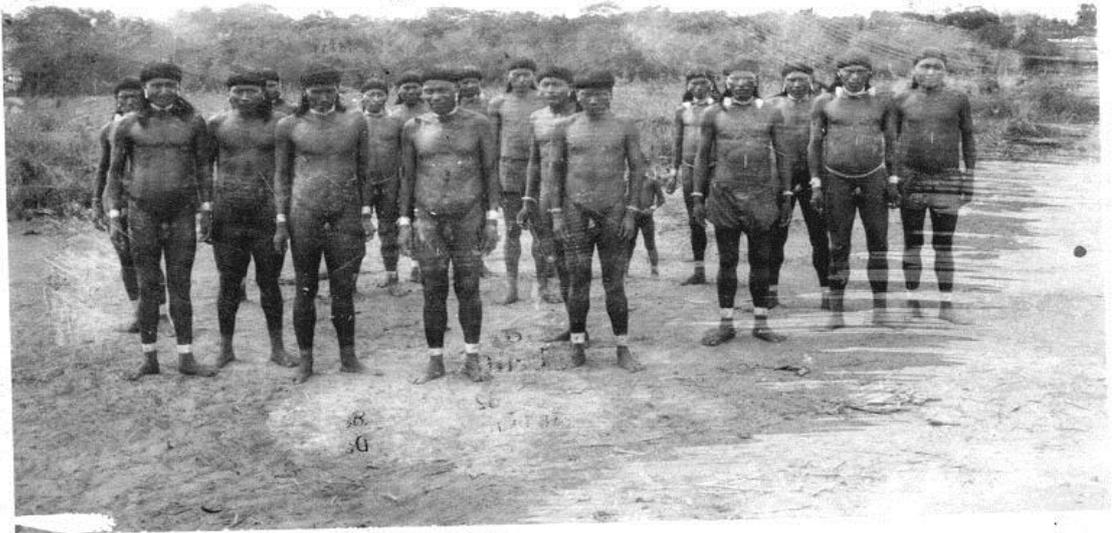


Figura 4 – Os Xavante de *Marãiwatsédé* na Suiá-Missu.
Fonte: Arquivo FUNAI.

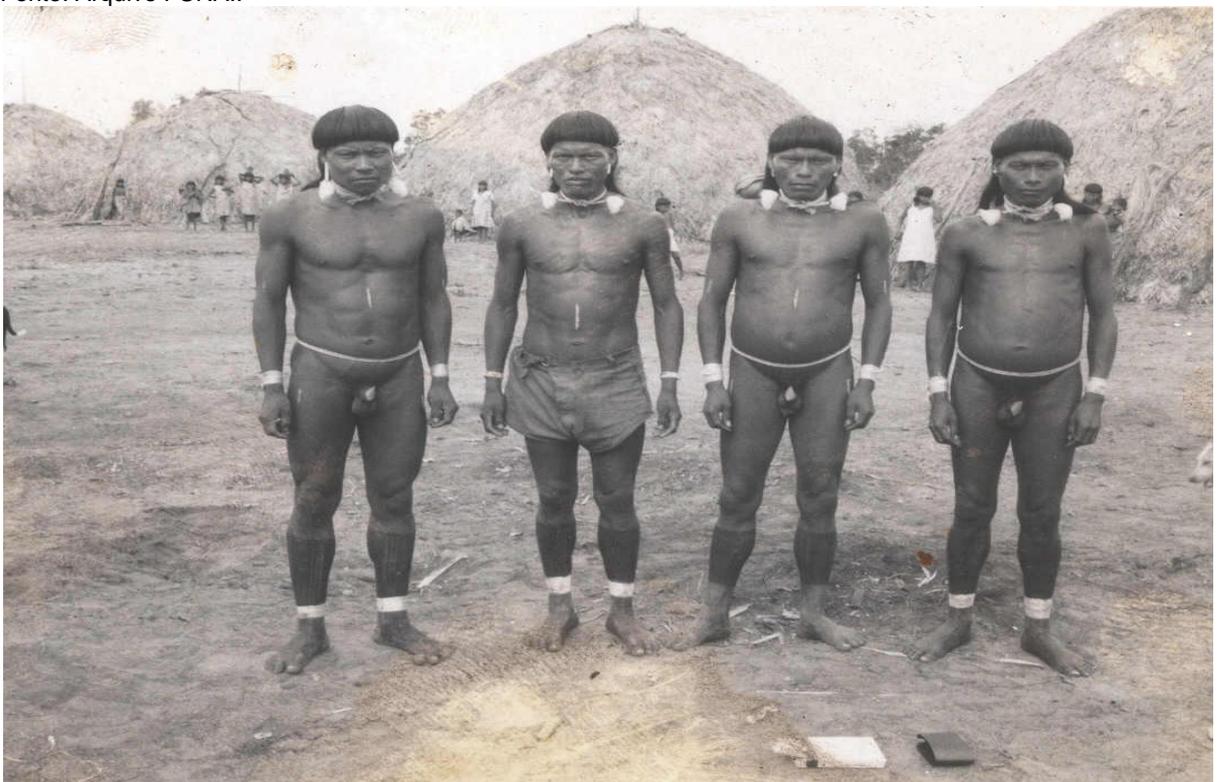


Figura 5 – Os Xavante de *Marãiwatsédé*, incluindo Tibúrcio presidente do warã, vivo até hoje.
Fonte: Acervo FUNAI.



Figura 6 – Os Xavante de *Marãiwatsédé* em cerimônia ritual.
Fonte: Acervo FUNAI.

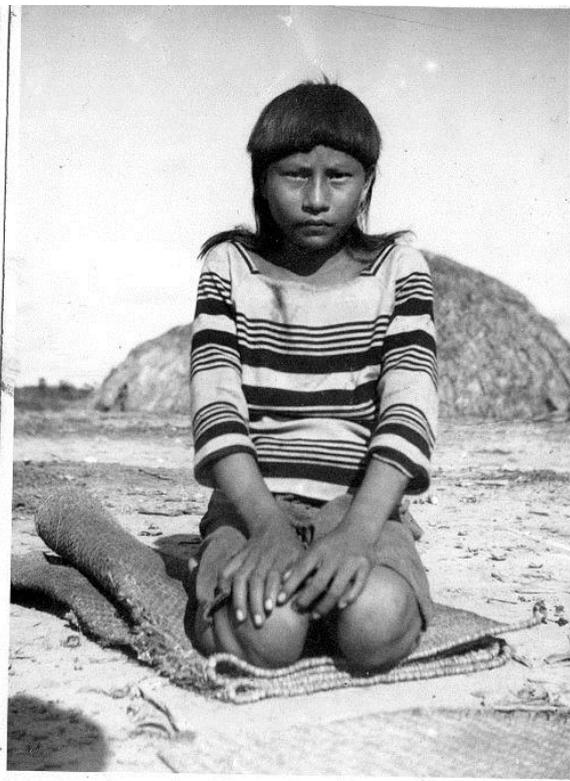


Figura 7 – Margarida, hoje anciã de *Marãiwatsédé*.
Fonte: Acervo FUNAI.

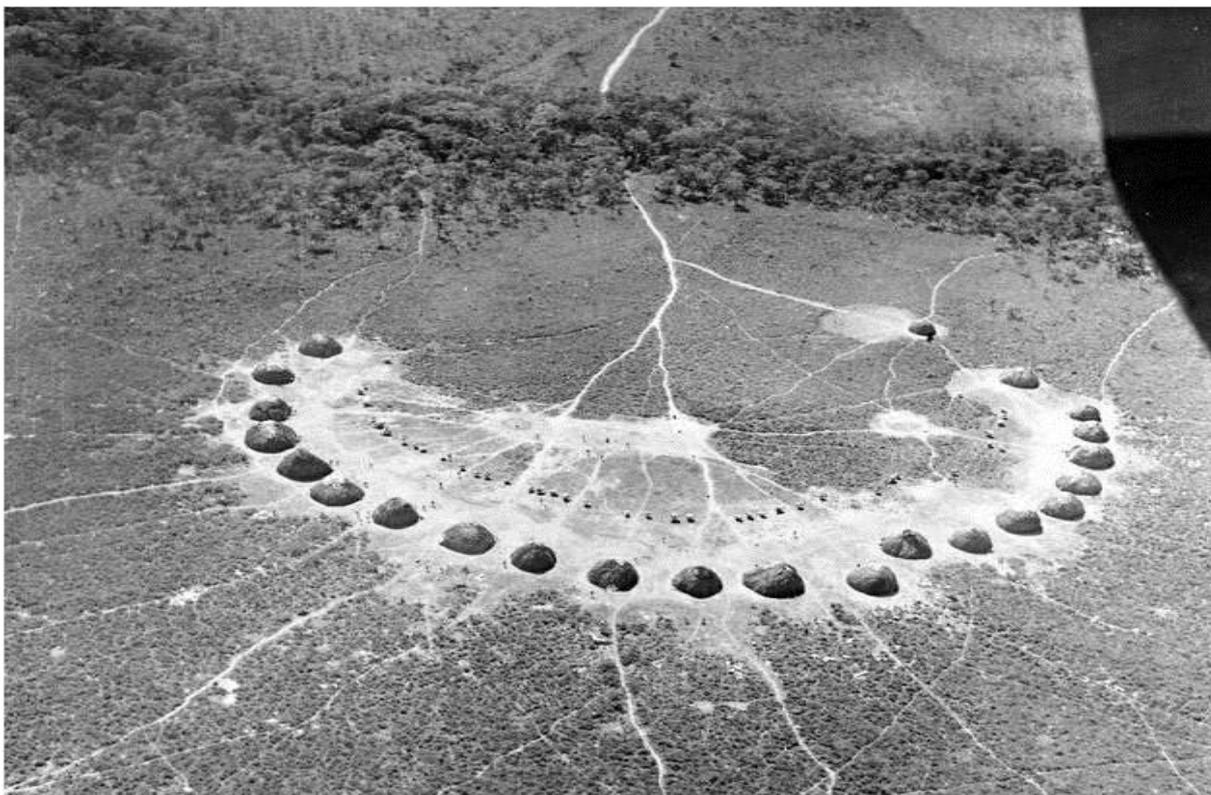


Figura 8 – Aldeia antiga em Marãiwatsédé.
Fonte: Acervo FUNAI.



Figura 9 – Mulheres A'uwe de Marãiwatsédé junto ao funcionário da fazenda Suiá-Missu Dário Carneiro abaixado na frente.
Fonte: Acervo FUNAI.

A partir do fim da década de 40 e nos anos 50, com a chegada de não índios através das migrações espontâneas, inúmeros conflitos se iniciaram entre os *a'úwe* e os regionais (o povoado de São Felix do Araguaia é um dos resultados dessas migrações), tendo havido muitos confrontos.

Um grupo de jovens Xavante tentou estabelecer contatos pacíficos com os regionais de SFA, onde permaneceram na fazenda do delegado da época, João Irineu. Por sua vez, João Irineu em atrito com os Xavante, teve por fim sua morte e de seu filho, assassinados pelos *a'úwe* a bordunadas. Daí em diante ocorreram inúmeros ataques dos Xavante à população não índia que vivia nos arredores de sua terra, principalmente nos acampamentos que construíam durante as expedições de caça e coleta, e também ataques dos regionais às aldeias formadas entre o final da década de 1940 e nos anos 1950¹⁸.

Os *a'úwe* não gostavam dos *waradzu* (não-Xavante ou estrangeiro). Antigamente os *a'úwe* ficavam encima do morro *Terãirê* perto de Alto Boa Vista observando *waradzu*. Quando ficavam em cima do *Terãirê* o *warazu* usava muita espingarda para matar os índios. O grupo *Etepá* [um dos grupos de idade] queria pegar as espingardas se os *warazu* atirassem nos índios, os índios iam morrer, não tinham medo. O grupo [de idade] *etepá* andava todos os anos, fazendo aldeia, depois andavam de novo e faziam aldeia¹⁹ (ancião Azevedo, comunicação oral, 2012).

A população local, ao mesmo tempo em que demonstrava pavor e medo dos índios, se organizava em expedições punitivas às aldeias. Eram cruéis punições que iam de afogamentos a facadas. Visavam exterminar aldeias inteiras por “mobilizações estimuladas por moradores de prestígio da região” (RAMIRES, 2010).

A invasão do território xavante foi iniciada devido à migração de residentes e particulares de outros estados para a região dos cerrados. Existem registros de 1956, em que a Fundação Brasil Central demarcava terras de sua propriedade na margem esquerda do rio das Mortes. Com o aumento das invasões, em *Marãiwatsédé* os xavante foram sendo empurrados, obrigados a construir aldeias em poucos lugares de cerrado em que não tinha a presença de invasores, “em 1950 o primeiro colonizador, ele construiu a primeira construção de casa para tomar a terra” (Carolina Rewaptú, comunicação oral, 2012).

Mesmo diante de todas as questões colocadas, o SPI não tomava posição referente à criação do Posto Indígena, não se preocupando em dar assistência e proteção aos xavante daquela região que ainda não haviam estabelecido contatos com funcionários do órgão, o

¹⁸ Nesta época, os Xavante ainda se redimiam do contato. O primeiro grupo foi contactado pelo sertanista Francisco Meirelles - na concepção *a'úwe*, foram eles que aceitaram o contato pacífico com o *waradzu* (não-xavante ou estrangeiro). Ao se aproximar do chefe xavante, o sertanista foi presenteado com um colar posto em seu pescoço com palavras cuja tradução literal seria “amanso-te”, branco (CARDOSO DE OLIVEIRA apud DELGADO, 2008, p. 2).

¹⁹ Havia os acampamentos temporários de fiscalização do território pelos *I' rehi* (fiscalizadores).

único que existia na época. Evidência disso são as considerações do funcionário do PI Pimentel Barbosa em relatório ao diretor do SPI, em 1958:

[...] necessidade de instalação do PI naquela aldeia, pelo fato de tratar-se de um grupo de índios Xavantes ainda não pacificados. A criação do PI [...] seria de muita utilidade [...] em razão das frequentes incursões que os mesmos tem efetuado em busca de contato com elementos civilizados. [...] Tais incursões tem se verificado nos arredores do rio Xavantinho, em regiões habitadas por civilizados. Os contatos realizados são de maneira hostil. [...] A instalação do PI pretendido constituiria uma medida de alta significação no sentido de repressão as constantes investidas dos invasores sobre a propriedade territorial indígena” (Ismael Leitão funcionário do PI Pimentel Barbosa apud RODRIGUES *et al.* 1992, p. 29).

Com as invasões exarcebadas, as perseguições, os massacres e as invasões em seu próprio território, os Xavante não tiveram alternativas para continuarem se redimindo do contato com o SPI. São Felix do Araguaia/MT era o único povoado que existia na região e nos arredores havia habitações de posseiros. A divisão das áreas habitadas pelos não índios era o rio Xavantinho, onde “até 1958, [...] era lugar mais avançado onde haviam chegado os primeiros moradores não índios [...] nesses mesmos anos contudo, os moradores começaram a se organizar para adentrar o território xavante” (RODRIGUES *et al.*, 1992). Adentraram o território indígena grupos de famílias e outros posseiros que se dispersaram na área, próximos às aldeias.

1.2 A DESTERRITORIALIZAÇÃO

[...] não há território sem um vetor de saída do território, e não há saída do território, ou seja, desterritorialização, sem ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar em outra parte (Deleuze no vídeo “L’abécédaire de Gilles Deleuze”, 1988 apud Haesbaert, 2004 p. 99).

Em 1961, a fazenda Suiá-Missu surge na história. Nessa época muitos posseiros já haviam se dispersado pelo território indígena.

Muitos já estavam nas regiões das aldeias dos índios [...] sede da fazenda foi instalada no local chamado por eles “Boca da Mata”, por ser justamente o limite entre o cerrado que terminava e a mata que começava. A sede, nessa época, era o limite mais extremo a leste da fazenda.

Posteriormente é que a fazenda Suiá-Missu apropriou-se de vastas terras mais a leste, após transferir os índios e ameaçar os pequenos posseiros que ali haviam chegado, forçando-os a sair também” (RODRIGUES *et al.*, 1992, p. 37).

O ‘proprietário’ da Suiá-Missu, Ariosto da Riva, já tinha por objetivo grilar terras no interior de *Marãiwatsédé*. A essa época, o território xavante já estava invadido por posseiros

vindos das migrações e incentivados pelo próprio governo, constituindo um empecilho ao desenvolvimento da estratégia de Ariosto da Riva. Os posseiros foram ameaçados e expulsos das áreas que haviam invadido antes da sua chegada. Posteriormente, Ariosto vendeu 80% da fazenda para a família Ometto (SP) e, em 1966, transferiu os Xavante para a Missão Salesiana de São Marcos.

Após ter se apropriado de vastas terras a leste do território, a fazenda Suiá-Missu passou a ocupar uma área de 1,5 milhão de hectares²⁰, tendo sido considerado o maior latifúndio da América Latina formado na década de 70. Com a instalação da fazenda, os Xavante sofreram assédios sendo deslocados aproximadamente três vezes dentro de seu próprio território. Os Xavante eram o principal empecilho para os donos da fazenda. Os funcionários da Suiá- Missu eram orientados para agradar os índios com presentes de forma a pacificá-los - um deles era responsável pelas questões relacionadas aos índios: Dário Carneiro.

Um grupo Xavante formou uma aldeia a dois quilômetros de distância da sede da fazenda. Posteriormente, outro grupo se mudou para as proximidades da fazenda, percorrendo uma distância de 200 km durante sua mudança. Constantemente os Xavante ganhavam cabeças de gado, roupas, comidas e outros bens. No entanto, “Os índios não queriam os ‘brancos’ e os ‘brancos’ fizeram logo aeroporto perto da aldeia” (Azevedo, ancião de *Marãiwatsédé*, comunicação pessoal, 2012).

Com a proximidade da fazenda, os Xavante começaram a pedir bens (roupas, ferramentas, etc) constantemente, tornando-se complicada a permanência deles na fazenda. Chegaram a soltar gado em suas roças tradicionais de forma a expulsá-los dali. Com apoio dos funcionários da fazenda, os Xavante se retiraram da aldeia construída junto à sede e foram obrigados a formar outra aldeia em uma área pantanosa, onde os funcionários da fazenda os “mantinham” de forma a empurrá-los cada vez mais para áreas inabitáveis.

A área proposta para formação de uma nova aldeia estava fora das referências culturais xavante em relação aos lugares onde formavam suas aldeias tradicionalmente. A região onde fundaram a aldeia denominada *U'bre'ru* (fora dos limites da fazenda) – próxima ao rio Tapirapé - era inadequada para habitarem e dependiam da assistência dada pelos funcionários da fazenda

Era ruim! Cheio de água, no tempo da chuva é cheio de água; dormiu em cima da cama, mas água sempre subindo e nem acende fogo, ninguém comia [...]. Nós quando era pequeno sofremos! Passando fome, não tem

²⁰ Um informante regional que trabalhou na Suiá-Missu e deu depoimentos para o GT da FUNAI mencionou haver mais dois sócios da fazenda (Rodrigues *et. al*, 1992 p.37).

campo, mata, mas só varjão. Só varjão mesmo. E cerrado de cascalho” (Damião Paridzané apud RODRIGUES *et al.* 1992 p. 65).

Ariosto da Riva construiu uma pista de avião no cascalho e levava mantimentos para os Xavante.

Quando o avião ia para cidade pra trazer machado, foice e as coisas os brancos ficavam trazendo as coisas para entregar para o *a'úwe*. Quando *a'úwe* veio para aldeia nova (sairam da Suiá) levaram machado, foice para limpar (ancião Azevedo, comunicação pessoal, 2012).

Expulsos de sua terra de origem, em pouco tempo contraíram doenças e se viram sem alternativas frente àquela situação. Nesse tempo Ariosto da Riva e a família Ometto, então proprietária de 80% da fazenda, haviam planejado a transferência definitiva dos índios. Assim, em 1966²¹, ocorreu a transferência do grupo de *Marãiwatsédé* para São Marcos, num acordo que envolveu o SPI, a Força Aérea Brasileira (FAB), a fazenda Suiá-Missu e a Missão Salesiana que se estabelecera em São Marcos. No entanto os Xavante foram enganados e pressionados a aceitar a transferência com o apoio do SPI.

Frente à situação, os Xavante aceitaram a transferência achando que iriam retornar a sua aldeia antiga, *Bo'ú*. Dominando pouco a língua portuguesa e tendo apenas um parente que entendia e se comunicava com os encarregados da fazenda, não foi difícil serem enganados. Reproduzo a seguir o relato da transferência para São Marcos proferido pelo ancião Azevedo – traduzido pelo coordenador pedagógico da EEI *Marãiwatsédé*, Aldo:

Primeiramente o avião [FAB] buscou as pessoas na aldeia para levar para São Marcos. Ele chorou, não queria ir para lá. Antes de chegar o avião, os *a'úwe* de *Marãiwatsédé* faziam festa do *Wai'a* ele estava se pintando, ainda não havia se lavado.

Primeiro os aviões levaram os velhos, adultos e as mulheres. Depois que o avião voltasse iam levar os jovens. Quando os aviões voltaram levaram as outras pessoas. Quando o avião chegou lá Azevedo falou que não queria ir para São Marcos(vamos andar lá no mato eu não quero ir lá), seu irmão disse para eles irem porque lá tinha colega. Quando o avião chegou alguns entraram, quando ficou cheio as pessoas saíram e esperaram a próxima viagem.

Depois que o avião levou as pessoas ai voltou para *Marãiwatsédé*. Ele foi junto com seus colegas na última viagem. Quando o avião chegou ele pensou “eu não quero ir para lá..vamos andar no mato pra ficar aqui”. O irmão falou: “não, nós vamos juntos” (..).

Quando o avião chegou as outras pessoas de São Marcos acompanharam o Piu [funcionário da fazenda]. “Por que você quer levar as pessoas de *Marãiwatsédé*?” Piu responde “os brancos aqui em *Marãiwatsédé* querem matar os *a'úwe* de *Marãiwatsédé*”. Azevedo “Os brancos não mata direto os índios, eu não quero ir para São Marcos. Quando foi para São Marcos, em

²¹ Ano em que o Brasil firmou o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Culturais e Sociais incorporado à legislação nacional por meio de decreto legislativo n.º 226 (ABRANDH, 2011).

cima do avião ele viu os rios, as árvores e ficou com muita saudade, chorou muito.

Assim que o restante das pessoas chegaram junto a Azevedo acharam outros índios que moravam em São Marcos e os esperavam no aeroporto. Ele não gostou dos *a'uwe* de São Marcos. Antes de chegar pessoa de *Marãiwatsédé* (último) pessoa do Culuene chegou mais cedo, depois pessoa de Pimentel Barbosa, depois de Areões (..) (Azevedo, comunicação pessoal, 2012).

Analisando as histórias contadas não houve consentimento quanto à transferência para São Marcos. Devido ao sofrimento que estavam passando na área alagadiça (confinados em seu território, doentes, sem alimentos) os Xavante ficaram divididos entre si e procuravam formas de sobrevivência física, sendo seu único desejo retornar a sua aldeia tradicional²².



Figura 10 – A última visão da aldeia durante a transferência.
Fonte: acervo FUNAI.

²² Nesta época estava em vigência a Convenção 107 da OIT (primeiro instrumento internacional que reconheceu os direitos territoriais e culturais dos povos indígenas), de 1957, ratificada pelo Brasil (em 18 de junho de 1965) e que reconhecia os direitos de propriedade coletivos e individuais de povos indígenas, tribais e semi-tribais de forma deficiente e dizia que “As populações interessadas não deverão ser deslocadas de seus territórios habituais sem seu livre consentimento, a não ser de conformidade com a legislação nacional, por motivos que visem à segurança nacional, no interesse do desenvolvimento econômico do país ou no interesse da saúde de tais populações” (Art. 12 inciso 1).

A transferência ocorreu em 1966, em plena ditadura militar, ocorrendo o uso da força e, no momento de saída, houve intimidação para entrarem no avião, caso permanecessem em seu território:

Porque naquela época a ditadura militar era muita na força do governo, do governo do Estado que naquela época os índios não sabiam que os 'brancos' eram como são, eram bons ou eram ruins e assim, como eles, obrigaram (os índios) a trabalhar pra desmatar a mata pra fazer roça de mão de escravo, é assim que meu povo conta. Desses ao longo dos tempos eles ficaram até 1966. Em 1966 que o meu povo ele não sabia que avião da FAB era que ia levar nós. Eu era muito da minha infância, também não sabia do avião da FAB. Enquanto era pedido pra outra missão de São Marcos, era assim, no primeiro dia que tinha foi epidemia de doença e morreu muita gente da minha família (Carolina Rewaptú, palestra na Cúpula dos Povos, 2012).

Após a transferência, poucos dias depois da chegada a São Marcos, os Xavante de *Marãiwatsédé* sofreram uma epidemia de sarampo que levou à morte de aproximadamente 160 pessoas.



Figura 11 – A epidemia de sarampo entre os Xavante junto a Missão Salesiana de São Marcos.
Fonte: Acervo FUNAI.

Além da violência e do genocídio sofridos, ocorreu uma grande desestruturação política do grupo, tendo em vista que muitas lideranças morreram após a epidemia. Com

isso, ocorreu a dispersão do grupo por outras terras xavante, em busca de melhores condições de sobrevivência. Em 1967, um grupo mudou para a TI Couto Magalhães, sendo que alguns deles permaneceram em São Marcos e outros foram para Sangradouro, Areões e Culuene. O grupo da família de Damião Paridzané (cacique de *Marãiwatsédé*) saiu de Couto Magalhães em 1981 e mudou-se para Areões, onde permaneceu por dois anos; em 1984, um grupo de 30 pessoas saiu de Couto Magalhães, por motivos de tensões internas. Alguns grupos foram para Pimentel Barbosa (incluindo o de Damião) e em negociação com as comunidades desta TI, fundaram a aldeia Água Branca “que serviu de base para o reagrupamento dos filhos e descendentes de *Marãiwatséde*, criada com o objetivo claro de retornar ao antigo território” (RAMIRES, *op.cit.*).

Parte dos Xavante de *Marãiwatsédé* que se encontravam dispersos em outras terras também se deslocou para aldeia Água Branca após a sua fundação, sendo a “terra emprestada pelos parentes”. Contudo, anualmente os Xavante se organizavam em pequenos grupos para visitar os locais ‘sagrados’ – destacando os cemitérios de seus ancestrais que se encontram no rio Suiá-Missu, tradicionalmente denominado *Marãiwatsépá* – e para realizarem coleta de matérias primas para sua alimentação e confecção de artefatos rituais. Essas visitas eram a forma de fortalecerem suas relações identitárias, de pertencimento, deixando claro que nunca deixaram de reivindicar o retorno ao seu território ancestral.

1.3 O RETORNO

Nesse período de peregrinação dos Xavante em terras de ‘parentes’, na década de 1980 o grupo Liquigás (posteriormente AGIP do Brasil, empresa subsidiária da Agip Petrolí da Itália) tornou-se proprietário da Fazenda Suiá Missu, que passou a se chamar “Liquifarm Agropecuária Suiá-Missu”.

Com o objetivo de reverter à política de cooperação bilateral italiana, em 1989, um grupo de parlamentares e ativistas do Partido Verde na Itália formou em Roma a “Campagna Nord Sud” (CNS). Em conjunto com entidades brasileiras, em especial o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), o objetivo era identificar os investimentos italianos na Amazônia. A história xavante e a Fazenda Suiá-Missu se sobrepunham com clareza. A partir da publicação do *Dossiê Itália-Brasil*, em 1990, intensificaram-se os contatos de representantes da CNS e CTI com o grupo chefiado pelo cacique Damião Paridzané na aldeia Água Branca, com vistas ao retorno à *Marãiwatsédé*. Intensificaram-se também as tratativas com a empresa na Itália (e em São Paulo), com a embaixada italiana no Brasil e

com a FUNAI, com vistas ao reconhecimento da Fazenda Suiá-Missu como terra xavante a ser restituída aos seus legítimos “donos”.

Em janeiro de 1992 foi constituído na FUNAI o Grupo de Trabalho para realizar a identificação da Terra Indígena Marãiwatsédé, tendo o trabalho de campo sido realizado em fevereiro do mesmo ano, com o apoio logístico da empresa. Um grupo de 15 xavante, sob a liderança do cacique Damião e de seu irmão, Rufino, participou ativamente do trabalho de identificação de *Marãiwatsédé*. Dois terços da área estavam no interior da Fazenda Suiá Missu e o terço restante, a leste, já intensamente ocupado por pequenos agricultores, havia décadas.

As pressões do grupo de apoio na Itália levaram o então presidente da corporação, Gabriel Cagliari, a se comprometer publicamente durante a ECO-92, no Rio de Janeiro (junho de 1992) a “devolver” a Fazenda Suiá Missu aos Xavante. Enquanto isso, os representantes da Agip do Brasil (com sede em São Paulo), o gerente da fazenda e os políticos locais (Alto da Boa Vista acabava de se emancipar de São Félix do Araguaia), contrários ao retorno dos Xavante, orquestraram e patrocinaram a invasão da área – já identificada como terra indígena - por “posseiros” levados de outras regiões do estado de Mato Grosso.

O que se verificou foi um processo desenfreado e consciente de ocupação ilegal da área que seria reconhecida como terra xavante por parte das pessoas que adentravam de má fé, incentivadas por políticos locais, regionais e pelo próprio governo do estado, que divulgaram em junho de 1992 um mapa de ocupação da área no ‘Posto da Mata’, uma parada de ônibus e posto de gasolina no entroncamento das rodovias BR 158 e BR 080. O posto de gasolina virou um vilarejo onde habitaram 266 famílias (IBGE, 2010), chamado anteriormente Estrela do Araguaia.

O mapa estava sendo fixado no Posto da Mata, um posto de gasolina na entrada da terra indígena, que dava ‘o caminho das pedras’, o então prefeito de São Felix do Araguaia (“Baú”) vinha convocando a invasão da terra. A gente documentou tudo isso, eu com gravador dentro da bolsa ficava andando no meio do pessoal que estava prestes a entrar, a ocupar a terra.

Já tinham entrado, a gente documentou, fotografou, enfim, a terra começou a ser invadida, fortemente invadida: vinham ônibus de lugares até distantes, ali no Mato Grosso, patrocinados pelo prefeito de São Felix do Araguaia e outros políticos locais, para invadir e impedir a volta dos Xavante para aquela área. Isso tudo tá documentado [...] (Iara Ferraz, palestra na Cúpula dos Povos, 2012).

Com a ocupação ilegal, além do Posto da Mata também foi criado em 1991 o município de Alto Boa Vista no interior do território habitado originalmente pelos Xavante. Em novembro de 1992, a parte da fazenda que fora excluída da identificação da terra

indígena por ser formada apenas por pastagens, foi leiloada pela Agip do Brasil em três lotes num hotel de luxo em Cuiabá. Em 1993, *Marãiwatsédé* foi declarada Terra Indígena de ocupação tradicional pela Portaria 363 do Ministério da Justiça. Uma liminar para desintrusão da TI foi deferida em 1995, porém a decisão foi suspensa até que a FUNAI e a União concluíssem a demarcação.

A Terra Indígena *Marãiwatsédé* foi decretada homologada em 1998 pelo presidente Fernando Henrique Cardoso, delimitando uma área inferior àquela estipulada no relatório de identificação do Grupo de Trabalho (GT) da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), com 165.261 hectares, sem que houvesse o início do processo de desintrusão.

Permanecendo na aldeia Água Branca durante 15 anos, os anciões de *Marãiwatsédé*, junto com o cacique, resolveram retornar ao seu território de origem, iniciando o processo de retomada em 2003.

Chegando a seu território, foram impedidos pelos posseiros a adentrar, tendo que permanecer acampados na BR 158 por um período de dez meses. Conseguiram entrar e ocupar 10% de sua terra após uma decisão judicial do Tribunal Regional Federal 1ª. Região e do STF, em 10 de agosto de 2004. Por sua vez, os fazendeiros conseguiram uma liminar na Justiça que garantiu a sua permanência na TI, agravando o desmatamento da área pelas atividades agropecuárias.



Figura 12 – Acampamento na BR 158. Fonte: Acervo FUNAI (2003).

1.4 LOCALIZAÇÃO

Os Xavante de Marãiwatsédé ocupam uma área de ecótono entre cerrado e floresta amazônica, localizada entre os rios Araguaia e Xingu. A terra está localizada entre os municípios de Alto Boa Vista, Bom Jesus do Araguaia e São Felix do Araguaia, no estado de Mato grosso. Seu processo de regularização está amparado pelo Artigo 231 da Constituição Federal, pela Lei 6.001/73 (Estatuto do Índio – apesar de defasado nos dias atuais devido ao novo estatuto que tramita no Congresso Nacional) e pelo Decreto 1.775/96.

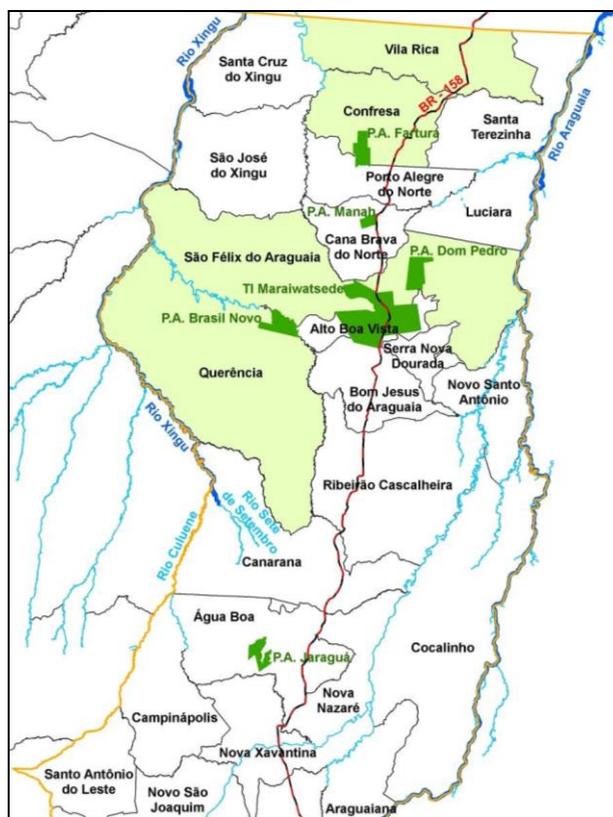


Figura 13 – Localização da TI Marãiwatsédé e região.
Fonte: AXA (2012).

Como fronteira norte, o território ocupado pelos Xavante de Marãiwatsédé tinha o rio Tapirapé, a leste era limitado pelo rio Araguaia e a oeste pelo rio Xingu.

1.5 TERRITÓRIO MARÃIWATSÉDÉ

Para nós não interessa..isso ai..tem que desocupar a área toda..pra gente recuperar a natureza e voltar bicho voltar..mata crescer tem que ter bicho

né..o reflorestamento também tem que voltar não adianta ter pasto, nós temos entendimento também, índio tem consciência né, tem espírito, tem memória para pensar. Depois que ocupar nós não podemos parar de correr atrás de projeto..essa é a ideia. Não adianta alugar a terra.. pra quê? Vai virar índio? (Damião Paridzané, comunicação pessoal 212).

A territorialidade pode ser entendida como “a dimensão espacial da livre determinação de um povo” (VERDUM, 2011). O território físico dos Xavante de *Marãiwatsédé* constitui espaços simbólicos de produção e reprodução cultural, de identidade; espaço vital de pertencimento e ancestralidade.

Junto a professores da EEI *Marãiwatsédé* por meio de atividade realizada pela CEFAPRO junto a OPAN e FUNAI, realizamos no dia 04 de setembro de 2012, um breve levantamento sobre “o que é *Marãiwatsédé*”. A atividade teve como proposta realizar uma reflexão entre os participantes sobre seu território e a importância dele para comunidade. Participaram desta atividade professores de diferentes faixas etárias (incluindo anciões) e grupos de idade: *Etepá*, *Abare´u*, *Tirowa* e outros. No domínio do simbólico, *Marãiwatsédé* representa para cada um:

- Terra nunca acaba terra nosso mar;
- Memória;
- Origem para o Xavante;
- Força;
- *Marã raihö* – mata alta;
- *Marãiwatsédé* é vida coração do homem;
- ‘Terra sagrada’;
- Caça;
- Amor;
- Afetividade;
- Trabalho e luta;
- *Abahi* vegetação;
- Resistência;
- Transformação;
- Saúde;
- A nossa mãe terra “por isso nós lutamos pela terra”;
- Espiritualidade;
- União;
- Sustentabilidade;

- Reflorestamento;
- Fruta que os bisavós comiam;
- Raiz- remédio tradicional;
- A cultura do Xavante;
- Água e saúde;
- *Da rãna Mari Waihu* – memória;
- Origem de nosso coração;
- Terra do xavante, terra de origem, não é do branco;
- Vida;
- Educação;
- Xavante é das matas;
- História origem povo de *Marãiwatsédé*;
- “Religião” (*Danhimidzadze*);
- “Economia Verde”.

Marãiwatsédé é símbolo de resistência, lugar de memória, onde a cultura xavante está fortemente presente, passando por processos de mudança, se adaptando ao contexto presente. Lugar sofrido, invadido por pessoas de má-fé. Lugar de muita felicidade, afetividade, reciprocidade. Onde os espíritos estão presentes. Lugar de luta, de estratégia, de organização, onde a identidade está sendo constantemente fortalecida, onde a espiritualidade vive e dá força à comunidade (relato escrito pela autora na atividade, 2012).

Na mata, nos rios, na caça, nos lugares permanentes na casa, no *warã*, no calendário, nos horários. A espiritualidade vive em todo lugar, a sustentabilidade também. Etnoeducacional tradicional. O conhecimento, os saberes científicos, a ciência científica (Carolina Rewaptú, comunicação oral, 2012).

Existe uma relação de afetividade – e não apenas isso, mas uma dependência ligada à sobrevivência tanto física como cultural ao território. Os cemitérios tradicionais ficaram fora da área demarcada da TI, assim como diversas áreas de caça e coleta onde existem os animais e espíritos (ou espíritos animais).

Território corresponde ao “espaço socializado, ao espaço geográfico, a construção intelectual que permite pensá-lo” (LEVI & LUSSAUTL, 2003 apud HAESBAERT, 2004). Existe uma relação intrínseca com o território que também pode ser designado como o resultado de processos sociais.

Ligado à ancestralidade, no território existem espaços definidos de acordo com a cosmologia de cada povo utilizados de diferentes maneiras. A dimensão material e imaterial (junto a simbólica) está relacionada ao território, existindo além do espaço geográfico concreto delimitável, relações sociais – representações de poder, onde o poder político e simbólico não se separam (HAESBAERT, 2004).

Designa-se por território uma porção da natureza e, portanto, do espaço sobre o qual uma determinada sociedade reivindica e garante a todos ou a parte de seus membros direitos estáveis de acesso, de controle e de uso com respeito à totalidade ou parte dos recursos que aí se encontram e que ela deseja e é capaz de explorar (Golelier, 1984 apud Haesbaert, Op. cit.)

Existem as matas onde habitam os espíritos, o rio que purifica a alma, as frutas trazidas pelos criadores que servem de alimentação, as áreas manejadas para o plantio, as plantas cultivadas trazidas pelas estrelas/periquitos, morros sagrados, as raízes para curar doenças e outros. Portanto a breve noção de território tratada aqui²³, explicita que não há ligação apenas com a materialidade em si, existindo uma relação intrínseca entre sociedade-natureza-sobrevivência física e cultural.

1.5.1 Situação atual da Terra Indígena *Marãiwatsédé*

A TI está inserida nos biomas Cerrado e Amazônia, nas bacias hidrográficas do Xingu e Araguaia como mostra a figura 14 a seguir.

²³ Em relação a território e territorialidade Xavante ler Gomide (2011).

REGIÃO DO ARAGUAIA XINGU - MATO GROSSO

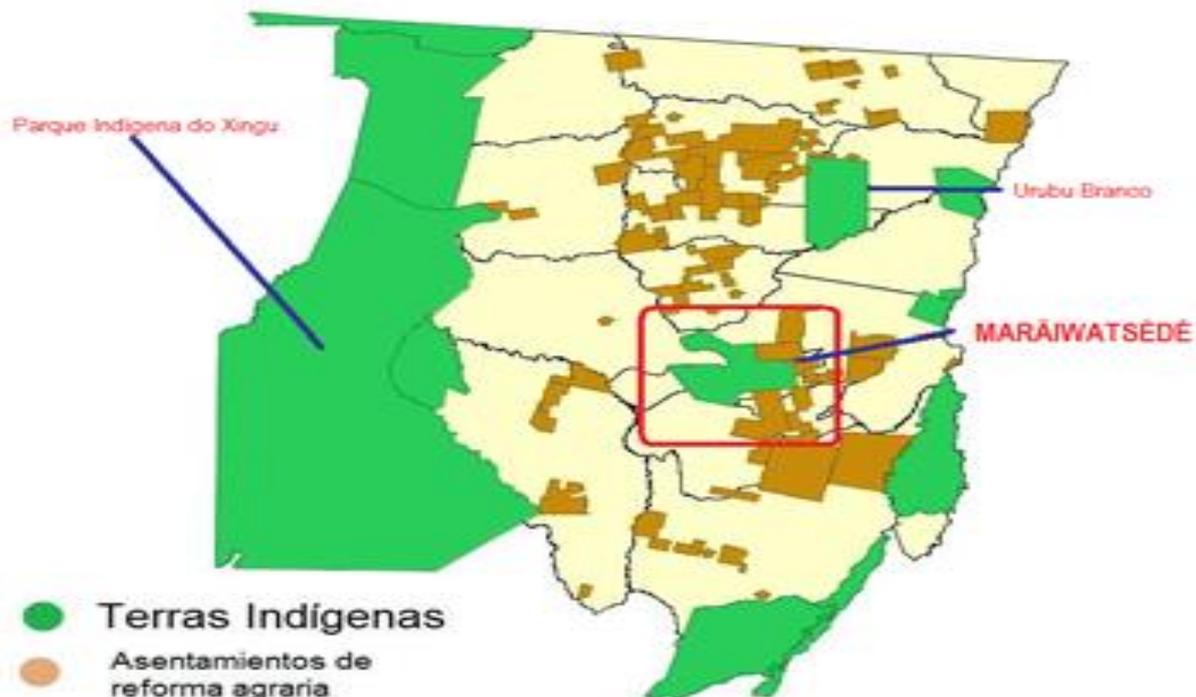


Figura 14 – TI na região do Araguaia Xingu- Mato Grosso.

Fonte: AXA (2012).

Com a ocupação ilegal da TI Xavante, as atividades agropecuárias predominaram na região causando elevados índices de desmatamento. Cerca de 70% do município de Alto Boa Vista estava dentro da TI antes da desintrusão e existia uma vila de invasores, denominado Posto da Mata (antes chamado Estrela do Araguaia e área de ocupação tradicional onde em sua proximidade existiu uma aldeia chamada *Mo'onipá*²⁴), também criado dentro da TI.

²⁴ Aldeia da família do cacique Damião Paridzané, liderada por Caetano Ru'awe seu pai. *Mo'onipá* significa área de coleta de inhame.

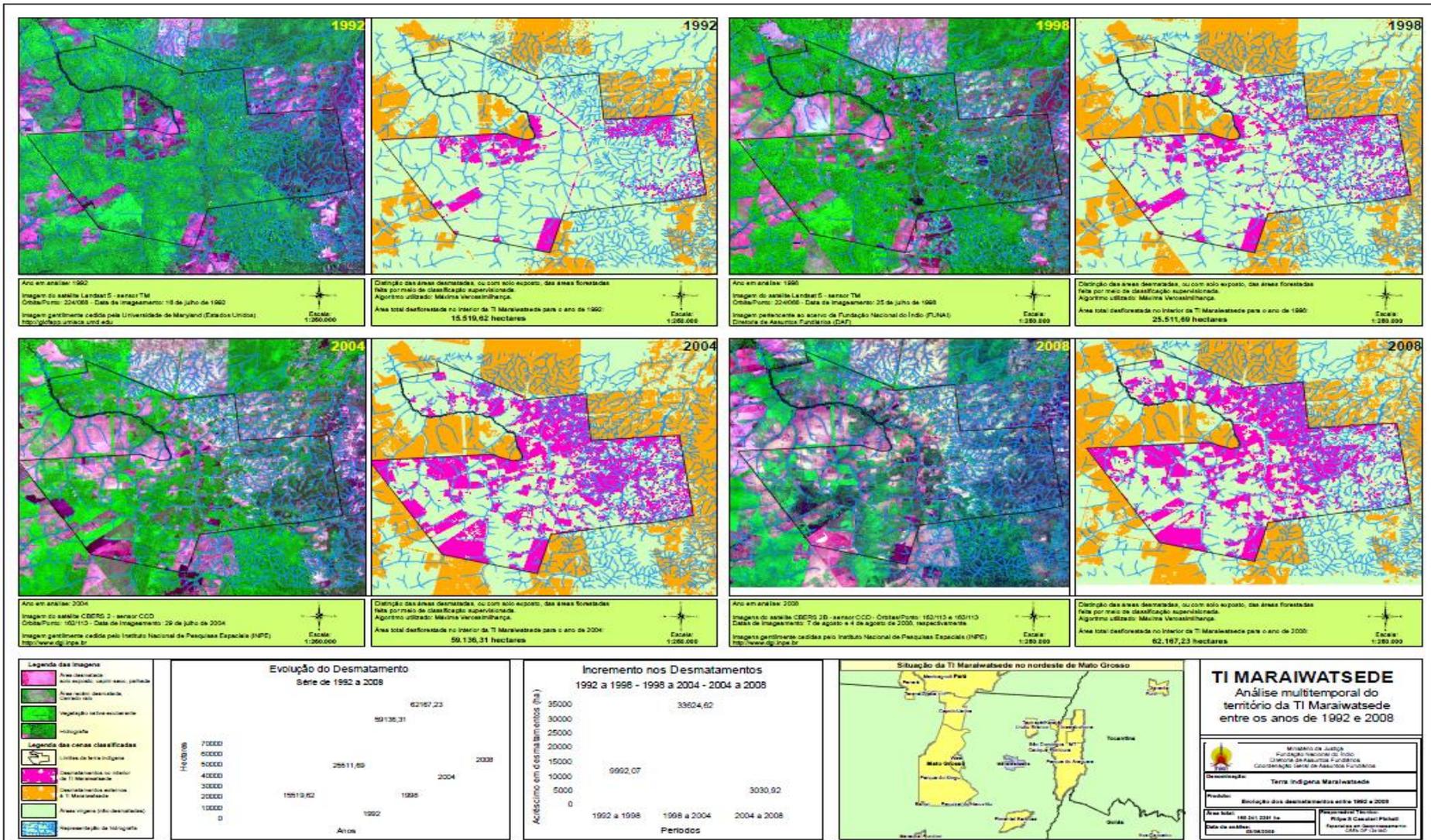


Figura 15 – Mapa da evolução do demastamento em Maraiwatsédé e no entorno. Fonte: Filipe Pinhati CGAF- FUNAI.

Podemos observar que em 1992 ainda havia mata preservada. Com a ocupação ilegal e as atividades conseqüentemente desenvolvidas, começou o processo de degradação ambiental. Estes mapas demonstram as conseqüências da ocupação desordenada ocorrida na TI.

A terra se encontra altamente degradada o que compromete as atividades tradicionais de subsistência – caça, coleta, pesca, agricultura, necessárias à sobrevivência física e cultural dos Xavante. Confinados em seu território, a área reduzida utilizada por eles não lhes garante o acesso e usufruto dos recursos naturais ideais a sua manutenção. Os rios próximos à aldeia em que habitam encontram-se em processo de erosão e assoreamento. A água utilizada para banhos e consumo também se encontra contaminada por organismos bacteriológicos e agrotóxicos de plantações que acabam chegando aos rios no período das chuvas.

A realização de atividades pela comunidade por uma população de 960 pessoas em um espaço muito reduzido também causa o uso exarcebado dos recursos que não suportam a demanda da população Xavante.

Como vemos, além das dificuldades de mobilidade espacial (que inclui também visitas a locais 'sagrados', como túmulos), alimentação adequada e saúde precária (desnutrição infantil elevada), os Xavante também encontram dificuldades para adquirir matérias primas para confecção de ornamentos rituais.

Os principais problemas enfrentados pela comunidade hoje são de responsabilidade do Estado nacional e dos invasores da TI que foram impulsionados por políticos locais e governantes federais desde a época da Marcha para o Oeste.

A criação de gado e a monocultura de soja predominam na TI *Marãiwatsédé* e são os fatores agravantes do alto índice de desmatamento. No ano de 2011 a área de soja plantada nos municípios diretamente ligados a *Marãiwatsédé* foi de 81.030 hectares, sendo em 2001 apenas 660 hectares (IBGE – produção agrícola). Segundo o Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE), nos últimos anos foram devastados 104.000 hectares na terra indígena. Ainda segundo a mesma fonte, em abril de 2011 foi detectado o maior foco de desmatamento (uma área de 68,8 km²) na Amazônia legal dentro de *Marãiwatsédé*, nas proximidades da aldeia. Um estudo realizado pelo IMAZON (2012) coloca *Marãiwatsédé* em quinto lugar entre as áreas protegidas mais desmatadas da Amazônia.



Figura 16 – Foto aérea de Marãiwatsédé.
Fonte: Renato Sanches (2006).

Na contemporaneidade ainda vê-se o Estado se posicionando a favor de projetos desenvolvimentistas, privilegiando ações voltadas ao agronegócio e aos grandes empreendimentos. A invasão de terras indígenas continua ocorrendo de modo explícito, sem que haja resolução de processos que continuam pendentes há anos e proposições de maneiras adequadas de resolver os impasses da questão fundiária.

Tiraram a gente da nossa terra. Depois prometeram durante a Rio 92 que iriam devolver, mas não fizeram isso. Não quero mais esperar outros 20 anos. Não vou desistir, já me ameaçaram de morte, nos deram comida e água envenenada, mas nós estamos aqui e queremos um novo compromisso, dessa vez de verdade (Damião Paridzané em entrevista para o G1, 2012).

De fato, a demarcação da TI subtraiu parte do território utilizado pelos Xavante. De acordo com a FUNAI e com as antropólogas que coordenaram o GT de identificação, em

1992, houve um acordo tácito com os Xavante tendo em vista agilizar o processo demarcatório, que seria dividido em duas partes: primeiramente seria homologada a porção identificada no interior da Fazenda Suiá Missu, então sem ocupantes e de posse da Agip Petrolí (que abriu mão de qualquer indenização, isto em maio de 1992) e, posteriormente, a parte que se encontrava ocupada por antigos pequenos agricultores, que iriam requerer indenizações de benfeitorias, prolongando assim o processo. No entanto, muitos Xavante afirmam que isso não é verdade. Dos 255.000 hectares reconhecidos no GT de identificação e delimitação, apenas 165.000 hc foram demarcados e homologados, ou seja, apenas a porção identificada no interior da Suiá-Missu.

A maioria dos fazendeiros invasores são grandes latifundiários e políticos locais. Segundo dados do IBGE (2010) existem 2.427 ocupantes na TI e, destes, 482 não se declararam indígenas. De forma inescrupulosa os políticos locais e posseiros da Associação de Produtores da Suiá-Missu (APROSUM) afirmam existir sete mil pessoas ocupando a TI *Marãiwatsede*.

Quase um terço da Terra Indígena encontravam-se nas mãos de 22 grandes proprietários, dentre eles o ex-prefeito de São Felix do Araguaia, um desembargador do Tribunal de Justiça do Estado de Mato Grosso, o ex vice-prefeito de Alto Boa Vista (detém uma das maiores áreas, sendo um latifúndio de mais de 6 mil hectares), um vereador de Rondonópolis (MT) entre outros.

De acordo com dados oficiais do IBAMA, as multas por crimes ambientais aos proprietários invasores da TI *Marãiwatsédé* já somam em 152 milhões de reais. Vários foram os processos que ora avançaram e ora emperraram a desintrusão de *Marãiwatsédé*. Em maio de 1995, mesmo ano da demarcação da TI, houve a primeira decisão judicial para desintrusão. No entanto não foi cumprida e os Xavante, em 2004, ao adentrarem parte de seu território se viram ilhados em meio ao desmatamento.

Permanecendo confinados em seu território, apenas em 2010 o TRF-1 julgou que os invasores agiram de má-fé e não teriam direito à indenização. Em 2011 foi aprovada uma lei estadual, de autoria dos deputados José Geraldo Riva e Adalto de Freitas com apoio do governador do estado de Mato Grosso, Silval Barbosa, considerada inconstitucional, que previa a permuta da TI pelo Parque Estadual do Araguaia. Pouco depois, o desembargador Fagundes de Deus, do TRF-1, considerou a possibilidade da permuta e através de uma liminar suspendeu a decisão que autorizava a desintrusão.



Figura 17 – Área retomada, aldeia sendo formada após adentrarem parte do território.
Fonte: Acervo FUNAI (2004).

1.6 UM BREVE CONTEXTO DA LUTA PELA TERRA NO ANO DE 2012

Os Xavante vem lutando desde que foram transferidos para São Marcos²⁵. Neste ano de 2012, Vanderlei Temireté e Boaventura Xanon proferiram palestra durante o módulo “Questões Indígenas Contemporâneas” na turma deste curso de mestrado e fizeram articulações políticas na luta pela terra em Brasília. Houve articulações da turma para uma entrevista na Rádio Nacional da Amazônia junto a Bete Begonha, conversas com o Padre Ton (deputado federal, presidente da Frente Parlamentar dos Povos Indígenas da Câmara dos Deputados) sobre o caso e com o deputado Sarney Filho (presidente da Comissão de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável) sobre os problemas que vinham ocorrendo localmente e os processos paralisados pela Justiça, respaldados por interesses de políticos locais do estado de Mato Grosso.

²⁵ Este ano participei da luta pela terra junto à comunidade de *Marãiwatsédé*, companheiros de equipe indigenista da OPAN na qual faço parte e também como aluna do mestrado em “Sustentabilidade em povos e terras indígenas”, sendo uma experiência também voltada ao ativismo político, além do trabalho com a soberania alimentar e gestão territorial da comunidade.

A participação dos representantes indígenas de *Marãiwatsédé* foi de suma importância para articulações referentes à visibilidade do caso, enfatizando a necessidade de agilidade no processo de desintrusão²⁶.



Figura 18 – Vanderlei Temireté explica a situação da TI Marãiwatsédé e faz pedido para audiência pública.
Fonte: Rosaldo Kinikinou (2012).

Nessa mesma ida à Brasília ocorreram reuniões no Palácio do Planalto. Os representantes explicaram a situação de sua terra e pediram ao dep. Sarney Filho que realizasse uma audiência pública para tratar do caso de *Marãiwatsédé*, de forma a chamar atenção da Justiça brasileira a respeito de seus direitos territoriais reconhecidos na Constituição Federal de 1988. Também foi pautada a situação dos Guarani Kaiowá que

²⁶ As discussões sobre legislação, retrocessos da política indigenista e violações de direitos também propiciaram maior empoderamento dos representantes xavante. Destaco aqui a PEC 215 que foi bem discutida e argumentada e, se implementada, dificultará ainda mais o processo de demarcação de Terras Indígenas. Essa proposta de emenda constitucional viola os direitos indígenas previstos na constituição federal de 1988, além de também afetar povos indígenas isolados em áreas de fronteira voluntariamente e agravar os conflitos fundiários caso seja votada.

Em uma manifestação contra a PEC, após os representantes Xavante participantes do módulo de aulas se reuniram com diversos indígenas e quilombolas de Mato Grosso em Cuiabá. Eles realizaram um 'ritual de cura' da Constituição Brasileira e deram um fim na PEC 215. Depois foram para a Assembléia Legislativa de Mato Grosso, que aprovou por unanimidade a rejeição da PEC neste dia.

tiveram poucas de suas terras demarcadas ainda e vivem à beira de rodovias, a fim de reocuparem seus territórios tradicionais. O deputado, comovido com a história e situação em que estes dois povos se encontram, comprometeu-se a realizar a audiência na Câmara dos Deputados e uma reunião com o Ministro da Justiça, Eduardo Cardozo²⁷.

Paralelamente, ocorreu uma notícia falsa de “cassação” do laudo da perícia antropológica elaborado pela antropóloga Inês Bueno. O prefeito do município de Alto Boa Vista (70% dentro de *Marãiwatsédé*) avisou aos indígenas por telefone sobre essa possível ‘cassação’ e em comemoração a isso, afirmou que haveria uma manifestação com o fechamento da estrada pelos fazendeiros e posseiros (a mesma não ocorreu). Existe todo um jogo político entre os prefeitos da região para acirrar os conflitos e pressionar os xavante. Políticos locais também tentam persuadi-los para arrendarem suas terras para criação de gado.

Enquanto os fazendeiros e posseiros continuavam a desmatar, invadir, revender, arrendar terras no interior do território xavante, a comunidade foi forçada a passar por diversas mudanças, se readaptando a uma nova maneira de viver. A exemplo disso destaco a alimentação que era baseada em coleta de frutos do cerrado e caça de animais silvestres que agora se encontram de forma escassa, apresentando como alternativa o consumo em larga escala de produtos industrializados que não fazem parte de suas práticas e costumes alimentares e causando ainda mais a dependência de programas assistencialistas do governo. O caso *Marãiwatsédé* não está isolado, pelo contrário, soma-se a inúmeros outros que sofrem o descaso do governo brasileiro.

As audiências públicas ocorridas em Brasília em Maio de 2012, deram uma visibilidade maior aos casos, além de possibilitar o fortalecimento de laços entre atores sociais políticos sensibilizados com as causas que puderam dar alguns encaminhamentos²⁸.

Na reunião com o Ministro da Justiça foram acordados então uma audiência pública no STF com o ministro Ayres Britto e a presidente da FUNAI, Marta Azevedo. O pedido foi protocolado no STF e a comunidade ficou no aguardo da audiência. A ida dos Xavante de *Marãiwatsédé* ao STF foi de suma importância, tendo em vista que um grupo xavante de outras terras indígenas (liderado pelo irmão de Damião, Rufino) estavam negociando a

²⁷ Para realização das audiências (na Câmara dos Deputados e no Ministério da Justiça) as articulações foram feitas com a assessora Eliane Lucena (do deputado Sarney Filho). Em 10 de maio de 2012 (convite em anexo) a audiência foi realizada pela Comissão de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável na Câmara dos Deputados, bem como a audiência com o Ministro da Justiça Eduardo Cardozo.

²⁸ Os convidados à mesa foram Paulo Maldos (secretário geral da Presidência da República), Aluisio Azanha (assessor da presidência da FUNAI, responsável também pelo plano de desintrusão), Dr. Debóra Duprat (vice-Procuradora Geral da República, 6ª Câmara). O deputado Sarney Filho coordenou a audiência e na mesa, como representantes das comunidades, estavam o cacique Damião Parizané e Fernando Silva, liderança Guarani Kaiowá.

permuta junto a uma advogada, que dizia ser 'da comunidade', alegando que ainda estavam divididos e confusos sobre o lugar²⁹.

O cacique Damião reafirmou que os velhos e a comunidade toda não querem sair de seu território forçadamente mais uma vez. Querem seus direitos efetivados, destacando o usufruto exclusivo de seu território³⁰.

Na audiência pública, Aluisio Azanha (assessor da presidência da FUNAI) comentou sobre o emperramento no andamento dos processos e os problemas decorridos pelo confinamento territorial. Mostrou os mapas da T.I apontando e comentando sobre o grande desmatamento havido. No caso dos Guarani, os GTs não conseguiram desenvolver os estudos técnicos devido à pressão de fazendeiros, havendo grande necessidade de retomar estes estudos com urgência. Deve haver um ajustamento de conduta já firmado com o MPF. Os participantes da mesa comentaram sobre os processos administrativos de demarcação, em que o Decreto 1775/06 deve permanecer sem modificações para não restringir e paralisar os processos, assim como o decreto 5.051/04 (Convenção 169 da OIT). Em sua fala, Damião disse "Quem é que vai tomar providencia ai? precisa fortalecer a FUNAI..dar recurso..AGIR", referindo-se ao descaso da FUNAI com a comunidade, tendo em vista que mesmo com o processo emperrado, as construções e arrendamentos ocorreram a solta sem qualquer monitoramento. Em relação à proposta de permuta, Damião foi categórico: "Nunca aceitei a proposta (..) nasci antes do contato de *Marãiwatsédé*, hoje estou acompanhando o sofrimento dos meus primos, dos meus tios".

²⁹O irmão de Damião, Rufino, foi um dos principais envolvidos nas articulações com os políticos locais em favor da permuta. Seu filho era o vereador do município de Bom Jesus do Araguaia e assinou um documento que dizia que a comunidade de *Marãiwatsédé* era a favor da permuta. Diante essa vergonha e disputa interna de poder, a família de Rufino se mudou para a aldeia Belém (antiga Água Branca, citada anteriormente), na TI Pimentel Barbosa. Aliados a Rufino existem outros dois caciques (TI Parabubure e São Marcos) que continuam na luta pela ocupação ilegal da TI. Para saber mais sobre a notícia <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=207058&caixaBusca=N>.

³⁰ A articulação entre os alunos do mestrado profissional com assessores e políticos da Câmara dos Deputados constituiu uma atividade prática de ativismo social. Foi uma ação efetiva para dar visibilidade aos casos "invisíveis" à opinião pública nacional.



Figura 19 – Cacique Damião Paridzané na Audiência Pública na Câmara dos Deputados.

Fonte: Luciana Akeme, 2012.



Figura 20 – Integrantes da mesa na Audiência Pública e representante Guarani Kaiowá reivindicando seus direitos constitucionais.

Fonte: Luciana Akeme, 2012.



Figura 21 – Lideranças *a'úwe* atentos à Audiência Pública.

Fonte: Luciana Akeme, 2012.

Após a audiência, devido à mobilização dos Xavante que já lutam há 20 anos pela desocupação de sua terra, neste ano com o protocolo de carta no STF e esclarecimentos a respeito do caso pelo desembargador Souza Prudente ao ministro Carlos Ayres Britto, este decidiu reconsiderar a decisão de suspensão do processo judicial da TI no dia 31 de maio. Assim, o desembargador Souza Prudente (também do TRF-1) reviu a decisão tomada por Fagundes de Deus em 2011 e retomou o processo de retirada dos não indígenas da área.

Em um dos dias mais importantes do ritual do *Wapté mnhõno* - o da furação de orelhas - que estava sendo realizado na aldeia no dia 5 de junho de 2012, a procuradora Márcia Zollinger do MPF/MT deu a notícia de decisão do desembargador.

Prevendo uma intervenção ativista de forma que os Xavante pressionassem o Estado brasileiro junto à sociedade civil e organismos internacionais a agilizar o processo de desintrusão, em junho de 2012 a OPAN realizou a campanha "*Marãiwatsédé: desintrusão já*". Foram treze indígenas Xavante que participaram de inúmeras atividades³¹.

³¹ Além de participarem do evento oficial, realizaram um manifesto e exibição de vídeo produzido pela comunidade na aldeia no navio *Rainbow Warrior III*, do Greenpeace; participaram do seminário "*Marãiwatsédé: desintrusão Já*" da Operação Amazônia Nativa junto com a participação de Iara Ferraz (antropóloga, integrante



Figura 22 – Logotipo da campanha de desintrusão da TI *Marãiwatsédé*.

Fonte: OPAN (2012).

do GT de identificação e delimitação da TI *Marãiwatsédé*), Márcio Astrini (coordenador de campanha Amazônia do Greenpeace), Aluisio Azanha (assessor da presidência da FUNAI), Marcos Apurinã (coordenador da COIAB), João Pacheco de Oliveira Filho (antropólogo, professor do Museu Nacional/UFRJ), Márcia Zollinger (procuradora do MPF do estado do Mato Grosso), Marcos Palmeira (ator da Rede Globo – ex morador de uma aldeia xavante), Damião Paridzané (cacique da aldeia *Marãiwatsédé*), Carolina *Rewaptú*, diretora da Escola em *Marãiwatsede*, proferiu palestra em Mesa Redonda no Museu do Índio sobre a luta pela terra, organizada pela FUNAI; correram com tora, no centro da cidade do Rio de Janeiro, durante a marcha oficial da Cúpula dos Povos; participaram do seminário “*Sociobiodiversidade Ameaçada pelo Modelo Agropecuário e Alternativas Socioambientais no Arco de Desmatamento*”, da AXA na Cúpula dos Povos e outros (Relatório interno OPAN Rio +20, 2012).



Figura 23. Cacique Damião Paridzané entrega carta ao Ministro Chefe do Gabinete Civil da Presidência da República, Gilberto Carvalho e à Presidente da FUNAI, Marta Azevedo.
Fonte: Vitor Massao (2012).

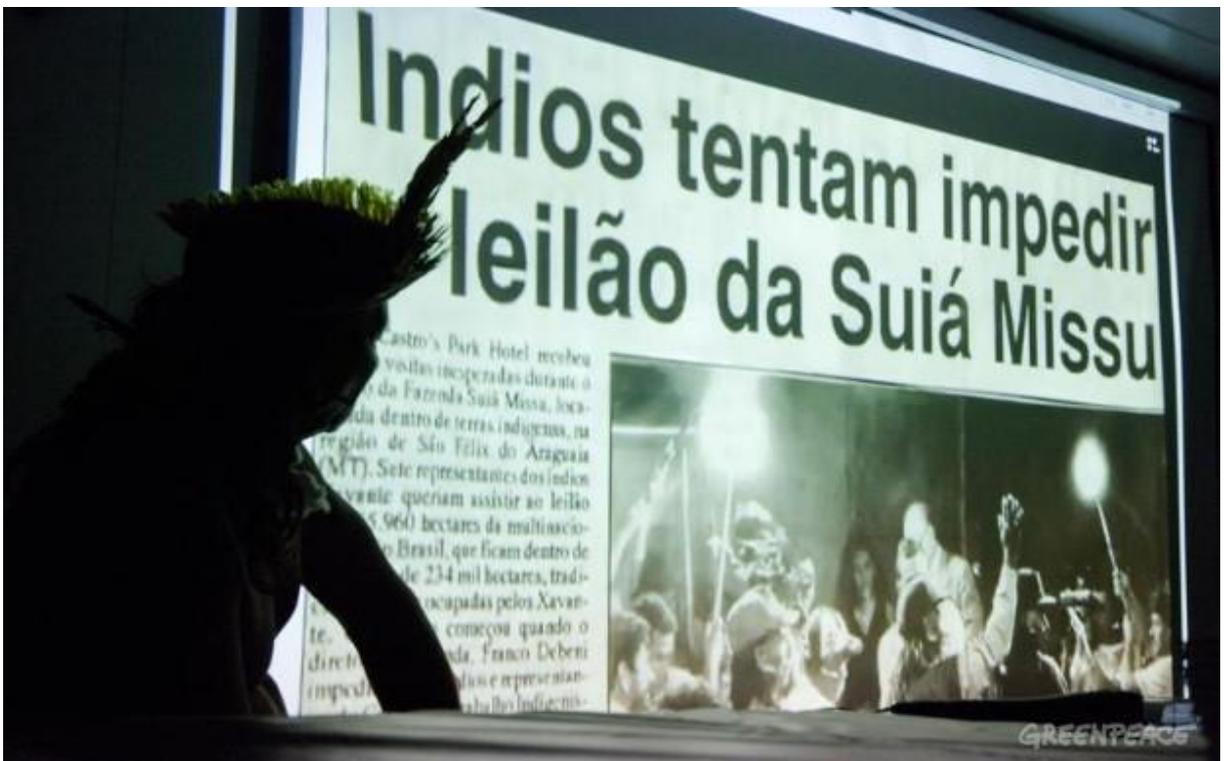


Figura 24 – Mostra de vídeo feito por indígenas de *Marãiwatsédé* no navio Rainbow Warrior do Greenpeace.
Fonte: Greenpeace (2012).



Figura 25 – Seminário Marãiwatsédé: desintrusão já, da OPAN.
Fonte: Andreia Fanzeres – OPAN (2012).



Figura 26 – Corrida de tora no centro da cidade do Rio de Janeiro, durante a marcha oficial da Cúpula dos Povos.
Fonte: Rodrigo Paiva – Greenpeace (2012).

A visibilidade dada ao caso de ocupação ilegal da TI e à infração de direitos constitucionais do povo de Marãiwatsédé foi significativa, tornando-se um caso emblemático conhecido mundialmente (alguns links seguem em anexo).

Após a pressão e visibilidade ao caso, a FUNAI apresentou o plano de desintrusão da TI em agosto deste mesmo ano.

Em setembro, uma comitiva de invasores respaldados por políticos de Mato Grosso contrários à desintrusão da TI, manifestou-se em Brasília em frente ao Palácio do Planalto e se articulou em reuniões com a ministra da Casa Civil, Gleissi Hoffman, com o Secretário Geral da Presidência da República Paulo Maldos, ministro chefe do Gabinete Civil da Presidência da República, Gilberto Carvalho, desembargador do TRF-1 Daniel Dias e outros. Diante das manifestações - temiam pela perda de suas moradias, criação de seus filhos, perda do ano letivo, derramamento de sangue e outros - o desembargador Daniel Dias suspendeu o processo de desintrusão em setembro de 2012, por recursos interpostos pelos fazendeiros representados pelo advogado Luiz Alfredo Feresin de Abreu (irmão da senadora do Tocantins e vice-presidente da CNA – Kátia Abreu).

Houve grande repercussão nacional e o caso foi novamente avaliado pelo presidente do STF o ministro Carlos Ayres Britto, respaldado por pedidos da Procuradoria Geral da Presidência da República sobre a necessidade de garantir os direitos territoriais dos Xavante de *Marãiwatsédé*. Assim, Ayres Britto derrubou a liminar e autorizou a continuidade do processo de desintrusão em 18 de outubro de 2012.

Existe um grupo de trabalho interministerial composto por 12 órgãos governamentais que cuida do processo de desintrusão, composto pela Secretaria Geral da Presidência da República, IBAMA, INCRA, Polícia Federal, Polícia Rodoviária Federal, Exército, ABIN, GSI, FUNAI e outros.

A presença de policiais da Força Nacional e indigenistas da FUNAI é constante na aldeia. As notificações aos invasores foram iniciadas no dia 07 de novembro de 2012 e encerradas no dia 17 do mesmo mês. 80% da população residente na TI foi notificada, sendo os outros 20% por edital, devido à falta de insegurança aos oficiais de justiça que conduziam o processo e a falta de moradores nos locais. Apenas 455 pessoas foram encontradas na área e notificadas para desocuparem a TI, bem como 242 empreendimentos como casas, comércio e fazendas. Destes locais, 43 estavam abandonados. Muitas famílias afirmaram que sofreram ameaças dos 'grandes' para que não saíssem da TI.



Figura 27 – Notificação a proprietário de terra no interior de *Marãiwatsédé*.
Fonte: Bruno Lima (2012).



Figura 28 – Pequenos agricultores, provavelmente iludidos por políticos locais.
Fonte: Bruno Lima (2012).



Figura 29 – Reunião da FN, PRF, PF e FUNAI durante as notificações.
Fonte: Bruno Lima (2012).

Muitos dos grandes proprietários residem nos estados de Goiás e São Paulo. Os invasores resistiram à retirada e a situação na região foi tensa nos primeiros dias. A primeira propriedade notificada e com prazo de validade vencido para desocupação voluntária foi a de Antônio Mamede Jordão (dia 10 de dezembro de 2012). Nesta fazenda (chamada Jordão) surgiram diversos manifestantes, também invasores da terra indígena, residentes no vilarejo de Posto da Mata (respaldados por grandes fazendeiros e políticos locais), contrários à desocupação. Os manifestantes se exaltaram, atiraram pedras nos policiais da Força Nacional, bem como tentaram tomar suas armas. Os policiais, por sua vez, revidaram e se defenderam com balas de borracha e gás lacrimogêneo. Pelo menos dez pessoas ficaram feridas. Havia cerca de 70 manifestantes no local. Informações recentes da FUNAI afirmam que muitos posseiros estão saíram voluntariamente e já não guardam tanta esperança em permanecer ilegalmente na terra indígena. Pelo menos 220 famílias (número referente ao dia 08 de janeiro de 2013) foram cadastradas no Programa de Reforma Agrária do INCRA e quem de fato se enquadrar deve ser reassentado no assentamento “Pac Vida Nova”, próximo ao município de Alto Boa Vista e outro assentamento próximo a Ribeirão Cascalheira/MT.

D. Pedro Casaldáliga, bispo emérito de São Félix do Araguaia, teve que deixar sua casa devido às grandes ameaças que estava sofrendo já há algum tempo. Primeiramente foram ameaças de sequestro e posteriormente pessoas ligadas à prelazia de SFA ouviram invasores afirmando que iam fazer uma visita ao bispo.

Os manifestantes bloquearam a ponte do rio das Mortes em Nova Xavantina, a estrada de Ribeirão Cascalheira para Água Boa, além do Posto da Mata algumas vezes durante a desintrusão.

Os invasores chegaram a contratar 30 pistoleiros do Pará que estavam na região segundo informações por telefone de uma das enfermeiras da aldeia (no dia 14 de dezembro de 2012). No dia 28 de dezembro, um caminhão da SESAI que levava cestas básicas para os índios Tapirapé da TI Urubu Branco foi queimado e o motorista junto a outros dois funcionários foram feitos reféns em um hotel do vilarejo do Posto da Mata³².

Devido ao andamento do processo, com a retirada dos invasores os Xavante permaneceram confinados em sua aldeia³³, sem ter como sair para acessar os benefícios que lhes são dados, como aposentadoria, bolsa família, salários de professores/agente indígena de saúde, etc. Com isso o acesso aos alimentos foi ainda mais difícil. O Ministério do Desenvolvimento Social doou à comunidade de *Marãiwatsédé* cestas básicas nos meses de novembro e dezembro, porém a aldeia conta com uma população numerosa de 960 pessoas e neste mesmo mês as famílias (80 grupos domésticos/casas) já estavam necessitando de comida. Diante disso a UFMT organizou uma campanha de doação de alimentos, roupas e calçados para os Xavante de *Marãiwatsédé*, sendo arrecadados 300 kg de alimentos, onde a maior parte era feijão, arroz e café, além das roupas e calçados (enviados no dia 26 de dezembro de 2012).

Diante das seguidas manifestações de hostilidade realizadas pelos moradores do Posto da Mata e após o incêndio criminoso do caminhão e saque das cestas básicas, a FN, PF, PRF, FUNAI e SAMU/MT ocuparam o vilarejo de forma pacífica e ajudaram as famílias a se retirarem da área. Dia 04 de janeiro de 2013 expirou o prazo para saída dos moradores do Posto da Mata, a última área a ser notificada e retirada. A equipe da força-tarefa contabilizou 253 pontos desocupados dos 526 pontos totais de ocupação, sem a contagem de desocupação do Posto da Mata até o dia 8 de janeiro de 2013. As famílias que ainda permaneciam e não tinham condições de retirar seus pertences receberam o apoio do governo com caminhões e transportes. As pessoas que descumpriram o prazo responderão por crime de desobediência e tiveram os bens confiscados.

³² Paulo Maldos (Secretário Geral da Presidência da República) chegou a ser acusado de pedir propina de dois milhões de reais para permutar a TI para o Parque Estadual do Araguaia. No entanto o fazendeiro Sebastião Prado que havia proferido estas falsas informações está sendo processado.

³³ As caminhonetes da SESAI que levavam pacientes indígenas para o hospital em Ribeirão Cascalheira e Barra do Garças já foram perseguidas por quatro vezes. O motorista indígena Mário Paridzané, filho do cacique Damião Paridzané, chegou a ser perseguido em dezembro de 2012 por duas caminhonetes ao voltar de Barra do Garças (após levar um paciente) e, andando em alta velocidade para fugir, capotou o carro em uma ponte próxima à aldeia. Ferido, foi socorrido e hospitalizado em Canarana.

Já são 46 anos de luta do povo de *Marãiwatsédé*. Há 20 anos a promessa de devolução da TI foi realizada. Agora o Estado reconheceu o direito territorial de um povo que sofre pela espera em usufruir seu território. Os anciões aguardavam ansiosamente.

Na ECO-92, começamos a lutar pela nossa terra de *Marãiwatsédé*.

Neste território, os ancestrais, nossos bisavós viviam em cima da terra. Este território é de origem do povo de *Marãiwatsédé*. Nesta terra amada foi criado o povo de *Marãiwatsédé*.

Agora, a desintrusão já começou. Os anciões esperaram muito tempo para tirar os não-índios da terra. Sofreram muito. A vida inteira sofrendo, esperando tirar os fazendeiros grandes.

A lei federal, a Constituição, as autoridades estão do nosso lado. As autoridades da Força Nacional, Exército, Polícia Federal estão do nosso lado porque a presidente Dilma sabe que a terra é dos Xavante de *Marãiwatsédé*. Agradecemos as autoridades e todas as entidades que nos apoiam nessa luta da verdade contra a mentira. A desintrusão é ótima.

Será que a terra é dos 'brancos'? Será que os pais, os avós, os bisavós dos fazendeiros nasceram aqui? A gente sabe, a comunidade de *Marãiwatsédé* sabe. Não nasceram! Quem sempre ocupou a terra foi o índio. O Xavante de *Marãiwatsédé*. Hoje, a comunidade espera tranquila a desintrusão.

Quem ocupava a terra eram nossos pais, nossos avós, nossos bisavós que nasceram aqui, cresceram aqui, fizeram festa para adolescente. Lutaram muito, faziam ritual dentro do território de *Marãiwatsédé*. Nem fazendeiro, nem posseiro viviam aqui antes de 1960. Era só índio, os anciões lembram, só tinham duas casas em São Félix do Araguaia.

Quando fomos retirados para a TI São Marcos já que criaram os municípios e o nosso território foi destruído.

Quem destruiu foi o índio ou foi o 'branco'? A gente sabe mesmo. Foi o 'branco' que destruiu a floresta, essa não é a nossa vida. Nossa vida é preservar a terra, a natureza, os rios, os lagos. É assim que a gente vive. Nosso povo respeita nossa mãe e nossa mãe é a natureza. Nós esperamos tranquilos a nossa vitória. Dormimos tranquilos, sonhamos bonito com a vitória da nossa terra.

Antes da retirada de nossa terra, mataram muitos Xavante. Os fazendeiros daquele tempo eram muito bandidos. Mataram com tiro. Morreram *Tseretemé*, *Tsercnhitomo*, *Tsitomowê*, *Pa'rada*, *Tseredzaró*. Todos mortos com tiro. Não vamos trair os espíritos deles. Eles só foram tombados em cima desta terra. Será que os fazendeiros vão pagar indenização?

Quando o povo de *Marãiwatsédé* morava aqui, quem apareceu primeiro foi Ariosto da Riva. Ele fez fotos com o nosso povo. Ele enganou os Xavante, destruiu nossa terra. Não pediu para o povo Xavante se podia destruir a floresta. Foi ele que invadiu nosso território. Os mais velhos lembram. O piloto dele era o Néelson. A comunidade Xavante de *Marãiwatsédé* quer a terra de volta. Ela foi reduzida.

A diferença do Xavante de *Marãiwatsédé* com os outros Xavante é porque os Xavante de *Marãiwatsédé* estão sempre preservando a floresta. Não é só o cerrado. A floresta (amazônica) é principal para nossos bisavós que viviam aqui.

É a mata misteriosa que só os Xavante de *Marãiwatsédé* conhecem seus segredos. Por isso, os antepassados sempre preservaram a floresta, porque ela é da nossa cultura.

Essa terra é nossa origem. Os Xingu também protegiam esta terra, os antepassados dos Kalapalo eram amigos dos antepassados dos Xavante de *Marãiwatsédé*.

Os animais não podem sofrer mais com tanta destruição da natureza. Quando a terra for devolvida para nosso povo, a floresta vai viver novamente. Vão voltar animais e plantas. Nossa mãe vai ficar muito forte e muito bonita, como sempre foi. É assim que tem que ser (Damião Paridzané, cacique da aldeia *Marãiwatsédé*, 08/12/2012 - Carta do povo de *Marãiwatsédé* sobre a desintrusão).

2 A OBTENÇÃO DE ALIMENTOS VEGETAIS EM MARÃIWATSÉDÉ: DZÔMO'RI (EXPEDIÇÕES DE CAÇA E COLETA), ABAHI (COLETA) E BURU (ROÇA)

Antigamente o povo Xavante tinha uma grande mobilidade espacial e transitavam livremente em seus territórios. Realizavam expedições de caça e coleta em um período que variava de duas semanas a três ou quatro meses. Construía acampamentos temporários durante estas expedições e se encontrassem um lugar adequado (com rio, água, caça e recursos que suprissem suas necessidades) permaneciam até duas semanas no mesmo acampamento. Percorriam lugares diferentes em um mesmo ano e costumavam se dividir em grupos durante as expedições sendo que - os membros de um grupo doméstico permaneciam juntos - após certo período se encontravam novamente em um determinado local. A alimentação durante as expedições provinha dos produtos adquiridos – raízes, tubérculos, animais. Durante a caçada os homens também coletavam frutos e os consumiam como fonte alimentar (MAYBURY-LEWIS, 1984).

As mulheres têm um papel de suma importância na aquisição de alimentos da flora nativa que suprem as necessidades nutricionais de suas famílias. Navas (2006) e Cerqueira (2006), entretanto afirmam que o papel feminino como provedoras destes alimentos vem mudando devido à diminuição da atividade de coleta. As mulheres coletoras são chamadas *Wautomoaba* (*wau*, árvore do cerrado e *aba*, caçada), mulheres caçadoras de cocos, frutos e carás.

“*Wautomoaba* é uma caçadora de frutos, cocos e carás do cerrado, assim como os homens são caçadores de veado, anta e caititu” (CERQUEIRA, *op.cit.*). As mulheres aprendem os segredos da coleta com suas avós e mães por meio da oralidade e acompanhamento nas atividades cotidianas. Ainda meninas, aprendem os locais de coleta, as formas adequadas de coleta, a preparação dos alimentos para sua família e a se protegerem de espíritos da mata (*ibid*).

O território de cada subgrupo Xavante era determinado pelo espaço que percorriam para adquirirem os recursos necessários a sua sobrevivência. Os acampamentos construídos tinham o formato das aldeias e se distanciavam pouco uns dos outros, sendo aproximadamente duas horas gastas para se chegar em outro (MAYBURY-LEWIS, 1984). Realizavam expedições em locais diferentes no mesmo ano.

Além da caça de animais e coleta de frutos, as expedições também são realizadas para aquisição de matérias primas para confecção de artefatos e para vistorias no território, que tradicionalmente são realizadas pelos *Ire'hi* (espião). Os *Tsawõrõ'wa*, como também

são chamados os *Ire'hi*, iam a aldeia fixa de sua comunidade durante os acampamentos para vistoriá-la e observar o momento de colheita do milho e, dependendo da época, eles levavam espigas em cestos para os acampamentos. Eles também tinham o papel de observar a chegada de inimigos, incluindo outros Xavante que percorriam e habitavam outras regiões (PARET & GARCIA, 2012).

Antes tinha muita caça, muita fruta, não havia *waradzu* na terra e eles podiam acampar com segurança. Andavam, andavam, paravam para descansar e montavam acampamento. Usavam bordunas, arco e flecha. Não tem mais expedição de forma organizada, tradicional do Xavante. Precisavam de um grande espaço. Faziam grandes expedições no território *Marãiwatsédé, Dzömorí Ahódi* (Palmira Xavante e Maria Auxiliadora, comunicação pessoal, 2012).

Agora tem muitos invasores que prejudicam a necessária mobilidade para continuação dessa prática tradicional. O desmatamento é muito grande, há muitas queimadas, muitos fazendeiros.

O trator passou por cima de tudo....*mo'oni babadi* (cará acabou). Faziam fogo com varetas. Coletavam cocos, palmitos, raízes enquanto os *aibo* (homens) caçavam e pescavam (Maria Auxiliadora, comunicação oral traduzida por Aldo, 2012).

2.1 OS *DZÖMORÍ*³⁴ E *ABAHI*

O ato de coletar e caçar não envolve apenas encontrar o alimento, mas todas as ações simbólicas praticadas desde o princípio dos tempos por seus ancestrais e criadores, que atualizadas, garantem o modo de vida Xavante até os dias de hoje (CERQUEIRA, 2006).

As áreas de coleta tradicional se encontram em fazendas devido à ocupação ilegal e o limite inferior de delimitação da terra ³⁵. No entanto os Xavante continuam buscando os recursos necessários a sua sobrevivência, em rápidas expedições por curtos períodos. As raízes, tubérculos, frutos e fibras que coletavam para suprir suas necessidades nutricionais já não são encontrados com facilidade, sendo que alguns nem sequer existem mais. Os *Dzömorí* se caracterizam como expedições de caça e coleta – também denominadas “caçadas” onde havia os acampamentos temporários e não costumam mais ser realizados em *Marãiwatsédé*. *Abahi*, por sua vez, quer dizer coleta e é realizada no período de um dia em diferentes circunstâncias.

³⁴ Existem outras formas de escrita (como *Zömo'ri* adotado por Cerqueira, 2006), porém neste trabalho foi priorizado a designação *Dzömorí* por determinação dos professores indígenas da aldeia, além do mais pode ser que existam diferenciações na escrita entre diferentes sub-grupos.

³⁵ Em junho de 2012, duas mulheres foram perseguidas por fazendeiros ao irem coletar buriti para produção de ornamentos rituais durante o ritual do *Wapté mhõno*, permanecendo refugiadas na mata por dois dias.

Os anciões contam que existiam diversos tipos de raízes e carás apreciados por eles na mata e no cerrado – e ainda existem alguns -, sendo possível levantar algumas variedades que eram consumidas em *Marãiwatsédé*, como mostra o quadro a seguir³⁶.

Raiz	Habitat	Tubérculo	Habitat ³⁷
		<i>Mo'õnihöi'ré</i> * <i>Dioscorea</i> spp.	Mata seca (<i>marãi'ré</i>) e cerrado fechado** (<i>ti'apré</i>)
<i>Tsibizibi</i> *Desconhecido	Mata seca (<i>marãi'ré</i>) e varjão (<i>apsénãhã</i>)	<i>Moo'ni wapru**</i> * <i>Dioscorea</i> sp.	Mata seca (<i>marãi'ré</i>) e mata (<i>umrâtãna</i>)
<i>Mãa'ré</i> *Desconhecido	mata de taboca (<i>umrâtãna</i>)	<i>Mo'õni* *</i> * <i>Dioscorea</i> sp.	Mata seca (<i>marãi'ré</i>) e mata (<i>umrâtãna</i>)
<i>Tomotsupré</i>		<i>Pidzi</i> * <i>Dioscorea trifoliata</i> kunth	Mata ciliar (<i>marãi'baba</i>) e mata com taboca (<i>umrâtãna</i>)
		<i>Parabubu</i> * <i>Dioscorea</i> sp.	Mata ciliar (<i>marãi'baba</i>), capoeira (<i>burudu</i>) e mata com taboca (<i>umrâtãna</i>)
		<i>Wededu</i> * <i>Pachyrrhizus erosus</i> (L.)	Mata seca (<i>marãi'ré</i>) e mata com taboca (<i>umrâtãna</i>)
		<i>Ubdí</i> * <i>Dioscorea</i> sp.	Mata ciliar (<i>marãi'baba</i>)
		<i>Rãtepewé</i> *família das bananeiras - não identificada	Mata ciliar (<i>marãi'baba</i>) e mata com taboca (<i>umrâtãna</i>)
		<i>Udzutsi'wã'a</i>	Solo preto e arenoso (<i>ti'airã ihõimanazéhã</i>)
		<i>Pone'ré</i> * <i>Dioscorea trifoliata</i> kunth	Murundum (<i>itehudu</i>). Mata seca (<i>marãi'ré</i>) e cerrado fechado (<i>ti'apré</i>)
		<i>Uzapodo</i> (parece beterraba) * <i>Dracontium polyphyllum</i>	Varjão
		<i>Buruwö</i> *família das bananeiras – não identificada	Mata ciliar (<i>marãi'baba</i>) e mata com taboca (<i>umrâtãna</i>)
		<i>Patédi</i> * <i>Dioscora</i> sp.	Mata ciliar (<i>marãi'baba</i>); capoeira (<i>burudu</i>); mata seca (<i>marãi'ré</i>); mata com taboca (<i>umrâtãna</i>)

Quadro 3 – Relação das variedades de raízes e tubérculos alimentares Xavante coletados (abahi) e cultivadas e seus respectivos ambientes de ocorrência. Fonte: Sayonara Silva (2012).

³⁶ Para outras espécies consumidas levantadas em outra terra indígena Xavante ler Navas (2007) e consultar “*Dasa Uptabi* – de volta às raízes” (PDPI, 2007), publicação do projeto relacionado à alimentação tradicional.

³⁷ As informações aqui dispostas relacionadas ao *habitat* das raízes e tubérculos foram consultadas em “*Dasa Uptabi* – de volta às raízes” (*op.cit.*) e posteriormente confirmadas com Carolina Rewaptú.

As identificações científicas dispostas no quadro 1 assim como as restrições de consumo foram pesquisadas no livro *Dasa Uptabi* – de volta às raízes (2007) relacionado ao projeto de resgate das batatas tradicionais. No entanto, a raiz *Tomõtsupré* não se encontra identificada no livro, não sendo possível colocar seu nome científico. A relação das espécies dispostas no quadro foram obtidas por meio de entrevistas semi-estruturadas com os anciões de *Marãiwatsédé*, existindo outras espécies consumidas pelo povo Xavante da TI Pimentel Barbosa no referido livro.

Algumas batatas ainda são encontradas com dificuldade no cerrado e na mata. Como vemos, alguns carás são coletados em varjões localizados na floresta. Os *a'úwe* dizem que o desmatamento e o uso do trator (para agricultura e pastagem) impossibilitam o acesso aos produtos da coleta e que já não sabem mais onde encontrar alguns destes alimentos devido à presença de inúmeras fazendas. Devido a sua memória-imagem, os velhos ainda sabem onde encontrar estes alimentos oriundos da coleta. Francisco Tsipé disse-me que apenas na antiga aldeia *Bo'ú* (nas proximidades da sede da Fazenda Suiá-Missu) tinha *mãia'ré* e *retepewé*, bem como *mooní ho'iré* que dizem ainda existir nesta antiga aldeia (e em outros lugares).

Cada batata ou raiz tem classificações específicas e são utilizadas para determinadas finalidades, a exemplo da *tsibizibi* que também possui fins medicinais: “parece açafraão, mas é utilizado apenas para remédio, para passar na barriga onde risca e o pajé tira o espírito da doença” (Domingos Tsereõ'morãte Ho'awari, comunicação pessoal, 2012) e do tubérculo *wededu*. A *tsibizibi*³⁸ é usada para dor de dente, inflamações etc, e a *wededu* usada para dor de barriga.

Existem restrições de consumo para algumas das batatas e raízes identificadas (DASA UPTABI, 2007):

- *Tsibizibi* – crianças não comem, causa dores na boca;
- *Ratepewe* - crianças não comem, também causa dores na boca;
- *Buruwö* – crianças e adultos com filhos novos não comem.

Algumas que não tem restrições de consumo como *Ubdí* mesmo que coletadas já não são consumidas pelos jovens devido a mudança do gosto alimentar. O tubérculo *Uzapodo* era consumido principalmente pelas grávidas, assim como *Moo'ni Höiré* que era importante na maioria das cerimônias.

³⁸ A *tsibizibi* sempre foi utilizada para fins medicinais, mas também era consumida pelos adultos,

Os Xavante coletam frutos como: *udzö* (buriti- *Mauritia flexuosa*), *abarê* (pequi- *Caryocar Brasiliense*), *aodo* (macaúba- *Acronomia aculeata*), *tiriptotebe* (inajá), *tirire* (coquinho do cerrado), *aõ* (jatobá da mata - *Hymeneaea coubaril*), *aõ'onrê* (jatobá do cerrado – *Hymeneaea stignocarpa*), *dzo rãiró* (tucum – *Bactris setosa*), *ritó* (mangaba- *Hancornia speciosa*), *monitó* (caju do cerrado- *Anacardium spp.*), *tiriwawue*, *wedêzê*, *wesuarã* (muricizão- *B. verbascifolia*), *warazu'hã'assazé* (cagaita- *Eugenia dysenterica*), *warazu'rá á* (pitanga do cerrado- *Eugenia calycina*), *vesuárã* (mama cadela- *Brosimum guadichaudii*), *utâsiri'wasedé* (araticum- *Annona crassiflora*), *wa'á* (bacaba- *Oenocarpus distichus*), *u'waire* (curriola- *Pouteria ramiflora*), *uhânhõrrene* (caju rasteiro- *Anacardium spp.*), *tomõti'wawen* (marmelo- *Cydonia sp.*), *u'waire* (curriola- *Pouteria ramiflora*); castanhas de babaçu (*Attalea speciosa*), buriti, macaúba, tucum; palmitos de babaçu, macaúba (*tse*) e inajá (*Attalea maripa*), consumidos com menos frequência do que no período em que realizavam grandes *Dzömorí*.

Além dos frutos, palmitos, carás, cocos, também coletam recursos que utilizam como remédios, para confecção de artefatos e pinturas corporais (cf. Plano de Reocupação, documento interno, OPAN, 2012).

As áreas tradicionais de coleta se encontram nos municípios de Alto Boa Vista, São Felix do Araguaia, Bom Jesus, Serra Nova e Novo Santo Antônio³⁹. Segundo Damião Paridzané, o “Posto da Mata” era uma área de coleta de batatas, inhames, “agora só tem capim”, empreendimentos e moradias de ocupantes ilegais.

Na antiga aldeia *Bo'ú* (nas proximidades da sede da antiga Fazenda Suiá-Missu) eram encontrados diversos recursos vegetais da coleta, destacando o *mooní*. Costumavam coletar palmitos (como babaçu) próximos a São Felix do Araguaia e coletavam raízes no rio Mureré (chamado de *Marãiwatsépá*), município de Serra Nova.

Como exemplo de área tradicional de coleta atualmente uma “propriedade particular”, é a Fazenda Guanabara⁴⁰, onde os *a'úwe* costumavam coletar frutos e fibras de buriti. A Fazenda Guanabara caracteriza-se em uma região muito devastada com pastagem e ficou fora da demarcação atual da TI. Existe uma grande escassez de recursos faunísticos e florísticos devido à ocupação ilegal e o conseqüente desmatamento da área. As áreas de coleta encontram-se distantes da aldeia e, para realização de *Abahi*, as mulheres se deslocam muitas vezes por meios de transporte comunitário – na aldeia existem um caminhão, uma caminhonete e uma van.

³⁹ Serra Nova e Novo Santo Antônio fazem parte do território de *Marãiwatsédé*, porém ficaram fora dos limites de demarcação da TI.

⁴⁰ Cujo proprietário se chama Gilberto Rezende, conhecido como Gilbertão – um dos incentivadores da invasão ilegal da TI.

Mesmo com a diminuição da prática da coleta, devido a inúmeros fatores já relatados, elas continuam ocorrendo e constituem um momento de integração entre as mulheres anciãs, jovens, adultas e crianças que a todo tempo relembram as memórias das coleta realizadas e contam histórias antigas. A prática da coleta é um importante momento de repasse de conhecimentos práticos de sobrevivência no Cerrado e da história oral, fortalecendo os vínculos de gênero e geracionais.

A seguir apresento o relato produzido pelo grupo *Abahi* de expedição de coleta na qual participei em setembro de 2012 (vide Figuras 30 a 33), em atividade realizada pela CEFAPRO/SEDUC em parceria com a OPAN e a FUNAI.

Reunimos as *pi'õ hõimanazé*, os professores e crianças para realizar as expedições de caça pesca e coleta (...) Em seguida tomamos café para a alimentação da expedição *ABAHI*, levamos *Tsadaré* e Depro. Saimos da escola para a região de coleta, para coletar sementes e frutas Grupo *Abahi* com os guerreiros do grupo *Bõu* que fizeram nossa segurança. Saimos por volta da 7h30 passando por trás do *hõ* e descemos em direção ao córrego, passando do córrego avistamos um Carvoeiro, e decidimos seguir e coletar estas sementes na volta. Ao caminhar mais um pouco, encontramos sementes de mamoninha e algumas *pio* coletaram. Também coletamos tamboriru (*hõiwairatsirã*) para trazer para a aldeia, era a maior árvore encontrada, tinha 3,40m de diâmetro no tronco, aproximadamente 20 m de altura. A estrada em que caminhamos foi aberta para a corrida *Tsa'uridzaru* em que correram o grupo *Abareu* e o *Etepá* com apoio dos padrinhos *Tirowa*. Os pais dos *Heroiwa* estavam presentes dando apoio. Ao longo de todo o percurso a vegetação estava completamente queimada sendo difícil achar os frutos. Passamos por um pequizal queimado sem flores nem frutos. Este pequizal foi plantado junto à roça de toco (abóbora, mandioca e arroz, banana) há 8 anos por um *a'uwe* que já faleceu e deixou para seus netos e filhos. Passamos por uma capoeira de roça cultivada até 2008, abandonada pela dificuldade de combater a braquiária. Seguimos e paramos para descansar. Fizemos a primeira para o descanso e a *pi'õ* (*mulher casada*, com filhos) Maria Auxiliadora contou que antigamente quando iam nas expedições os *aibo* (homens adultos) batiam forte nas pernas das *pi'õ* para elas andarem, elas eram fortes e não choravam. As expedições de caça e coleta ocorriam durante dois meses e retornavam para a aldeia quando os produtos da roça já estavam maduros. As *pi'õ* coletavam palmito, *mo'oni*, troncos e frutas e os *aibo* caçavam e pescavam. Durante a expedição os *l'rehi* - os espiões iam até a roça coletar milho *nodzõ* e voltavam para o acampamento da expedição avisar que já estava bom para colher, entregavam para os anciões distribuir para as *pi'õ* para fazer o *tsadaré* (bolo Xavante) para todos comerem.

O grupo se dividiu, um deles seguiu na mesma estrada no sentido norte e o outro entrou no mato a esquerda sentido oeste; o grupo que seguiu pela estrada passou por uma ponte abandonada (...) As crianças pegaram uma grande casa de marimondo, andamos um pouco (400 metros) e achamos frutos de bacaba (*tiritowã*), colhemos um pouco e as crianças pararam para quebrar e comer a castanha, vimos um rastro de anta. A única parte não queimada era a mata ciliar. Paramos em um lugar próximo à antiga Fazenda Campelo. As *pi'õ* aproveitaram para comer bacaba, beber café e catar piolho. As *pi'õ* diziam estar muito cansadas (*wastudi*). Aguardamos o outro grupo que se dividiu e foi para o outro lado. Quando algumas ficam para trás dão o grito feminino dizendo para as outras esperarem.

Andamos um pouco na trilha e resolvemos virar à esquerda, em uma área de roçado antigo. A trilha reta dá em uma fazenda e na estrada do Posto da Mata. Ao passar a área antiga de roçado avistamos um brejo e um pequeno córrego exposto, sem vegetação envolta no brejo, dentro da água parada havia cercas de arame liso seguindo (paralelo) a uma estrada de terra de chão batido que dá em uma casa para cima. Viramos à direita beirando a mata de um rio.

Vimos um pé de bacaba com frutos queimados, entramos na mata e paramos para descansar. Ao andar um pouco encontramos Dutra, tirando cipó e arrancando fibras para fazer *Wedenhoro* [cordinhas]. Passamos por duas pontes e três fazendas, sendo uma ainda ocupada pelos *waradzu*.

O grupo que seguiu para o oeste, seguiu pela área de juquira e capim queimado com algumas poucas árvores da floresta (...), seguíamos ao longo de estacas que indicavam ter existido uma cerca, que segundo a Carolina era da fazenda do Edemar. Avistamos pegadas de anta em dois lugares, perto de um córrego (...) E seguimos com as *pi'õ* chamando em comunicação tradicional para localização e identificação da direção em que estavam. Já havíamos andado cerca de cinquenta minutos depois da divisão do grupo e só encontrávamos mamoinha e semente de tamboril que as mulheres e as crianças iam coletando, continuamos andando e chegamos a uma área sombreada com vários pés de caju com muitas frutas, mulheres tiravam os cajus com varas e usando pedaço de pau e orientava as crianças a fazerem o mesmo e a subir nas árvores para coletar. Ali mesmo comemos um pouco de frutos coletados e juntamos bastante para trazer para a aldeia. Juntamos as castanhas para plantar nos quintais. Neste local tinha restos de utensílios de moradores anteriores: balde, ralador, anzol, chinelo velho e pela vegetação percebemos modificação pela presença humana. A 80 metros deste lugar tinha um córrego que, segundo a Auxiliadora, no passado tinha muito peixe e que agora não tem mais. Havia insetos: formiga, abelha atraídos pelas frutas. Tinha um pé de araticum e perto do córrego colhemos “jambra” *tinini waimã*, fruta que o macaco come, sentamos embaixo das árvores e descansamos. As anciãs falavam que antes tinha muitas frutas na mata ali próximo: *mo'oni*, *bacabá*, *tiriptobebe*, *udzuwa'rã*, *coco*, *nõrore*, *nõrowi*, *wederãpó* (baru). “Fazendeiros derrubaram tudo com trator e acabou com a comida dos Xavante o que era o que dava saúde a ele” Palmira. (...) Irene cortou com o facão um galho da árvore que estava caída e retirou mel e cera de abelha *patõbre*, junto com ela estava *adzarudu* Taiane. Irene estava ensinando como se faz para retirar o mel e a cera. Taiane comeu o mel no caminho.

Passamos novamente perto de uma árvore derrubada pelo fogo (jatobá) e algumas *pi'õ* juntaram lenha, um pouco adiante passamos novamente pela água represada e bebemos água ali. Depois de uma hora de caminhada na volta, sentamos sob uma árvore para descansar. Um grupo voltou para pegar frutos *udonhore*, são frutos que anta gosta de comer, e havia pegadas de anta embaixo da árvore destes frutos. Terminamos a caminhada até a aldeia, chamando as outras que ficaram para trás.



Figura 30 – Expedição de coleta nas proximidades da aldeia em época de queimada.
Fonte: Humberto Xavante (2012).



Figura 31 – Quebrando babaçu.
Fonte: Humberto Xavante (2012).



Figura 32 – Expedição de coleta em área tradicional de coleta de *triptotêbe* na Fazenda Jamaica.
Fonte: Humberto Xavante (2012).



Figura 33 – Frutos de *triptotêbe* coletados durante a expedição.
Fonte: Humberto Xavante (2012).

Os *abahi* acontecem em períodos determinados pelo tempo de coleta das plantas e pelo transporte. As áreas de coleta estão em áreas distantes da aldeia e a comunidade fica na dependência de meios de transporte. Sempre que um caminhão ou caminhonete da comunidade vai à cidade, é comum observar que as mulheres aproveitam a oportunidade para coletarem frutos e palhas de buriti. Às vezes coletam frutas nas cidades (principalmente em Bom Jesus do Araguaia) como em outubro- época de fartura de manga é comum pedirem para qualquer um que vá até a cidade para trazer mangas para a aldeia (vide Figura 34).



Figura 34 – Coleta de mangas após ida à cidade.
Fonte: Carolina Delgado (2011).

O confinamento territorial (e sedentarização), falta de mobilidade espacial e a descaracterização da vegetação original, restringiram o acesso aos alimentos provenientes da coleta. A predominância do capim *Brachiaria* em grandes áreas no território Xavante também impossibilita o desenvolvimento de outras espécies pelo processo da competição e abafamento. É importante destacar também os conflitos que podem vir a ocorrer, tendo em vista que em área de coleta nas proximidades da aldeia - a exemplo da que transitamos - ainda existiam fazendas ocupadas pelos não- índios. As queimadas também ocorrem com frequência na TI e em 2012 houve 60 focos de incêndio no período de 1º de agosto a 25 de

setembro. Em parte, isso pode ser explicado pela necessidade da comunidade realizar suas caçadas tradicionais com o fogo para a finalização do ritual do *Wapté mhõno* e pelos casos de queimadas não controladas feitas pelos não-índios. No entanto, é necessário trabalhar essa questão do fogo descontrolado com a comunidade Xavante sem romper suas referências culturais, bem como com os não indígenas sobre os conhecimentos e procedimentos relacionados a queima controlada.

Historicamente as expedições de coleta diminuíram drasticamente devido à sedentarização do grupo através da fixação em aldeias, aos impactos sofridos no território pela abertura de estradas, plantações de soja, pastagens, construção de cidades, bem como pela influência da missão salesiana (vide figura 35).

O *dzõmori*, infelizmente, não é mais realizado porque os Xavante estão mais preocupados com a escola da cidade implantada nas aldeias e os velhos estão cada vez mais velhos e os Xavante nascidos/as nas missões ficam sem saber se vão realizar as caçadas como se fazia antigamente.

Algumas coisas boas estão ficando para trás. Com a presença dos missionários, houve uma significativa mudança nos costumes dos Xavante, que hoje, preferem absorver as comodidades levadas pelos brancos. Fica mais fácil ir à cidade receber a aposentadoria do que passar um mês na mata em busca de caça, realizando o *dzõmori* (TSI'RUI'A, 2012 p. 87).



Figura 35 – Área tradicional de coleta fora da demarcação da TI.
Fonte: Humberto Xavante (2012).

A modificação na paisagem tem dificultado a realização desta prática tradicional de coleta para obtenção de alimentos (CERQUEIRA, 2006). Além dos fatores listados, a implementação do “Projeto Xavante” (1970) referente à rizicultura em suas terras também trouxe diversos impactos socioculturais. Segundo Navas (2004), os Xavante (no final da década de 1970, início de 80) pressionou o governo para a recuperação de suas terras tradicionalmente ocupadas, assim como alertavam para a escassez de caça, redução da área disponível para expedições de caça e coleta e mudança na paisagem do entorno. Com isso, a FUNAI, diante de tantas reivindicações e acreditando que o território habitado pelos Xavante “economicamente estava sendo pouco utilizado com o modo de vida tradicional” propôs um projeto para os Xavante de forma a produzir alimento e transformar os indígenas em trabalhadores diante o modelo de integração dos índios a comunhão nacional proposta pelo Estado. A política indigenista dos governos militares previa a integração dos índios e este projeto era uma forma de colonização e sedentarização lenta.

Assim, os Xavante foram incentivados a se tornarem exímios agricultores/trabalhadores com as monoculturas implantadas em seu território, sendo antes a agricultura tida como secundária para sua alimentação. Tendo como fonte primária de obtenção de alimentos a agricultura, a FUNAI acreditava que os Xavante iam amenizar as desigualdades entre as aldeias e se adaptar à redução de seu território, tornando-se autossuficientes.

Na década de 1980 a FUNAI tinha diversos outros projetos de produção agrícola em terras indígenas, implementados com máquinas e insumos para o cultivo de arroz, feijão, soja e mandioca, conforme a notícia a seguir, publicada no jornal do CIMI, *Porantim*, de 1980.

Boas colheitas para a FUNAI: a Fundação Nacional do Índio espera obter em 1981 uma safra de cerca de 34 mil toneladas de arroz, feijão, soja e mandioca como resultado dos plantios feitos em 132 projetos de desenvolvimento de comunidades indígenas aplicados só neste ano (1980). A FUNAI através desses projetos vem transformando os povos indígenas em produtores para o mercado, quebrando a economia tribal e toda relação social da produção tribal (PORANTIM, 1980).

O plantio mecanizado, a introdução de novas técnicas, variedades híbridas e a monocultura em larga escala acarretou a erosão genética de variedades tradicionais cultivados pelos Xavante e por diversos povos no centro - oeste. Com a introdução de novas técnicas e da monocultura de arroz, os Krahô (povo Jê Timbira) perderam variedades de seu milho *põhimpej* (SILVA, 2010) que é o mesmo milho Xavante chamado *nodzö*. Os

Xavante, assim como os Krahô, também perderam variedades de milho *nodzö*⁴¹. Entre esses dois povos o arroz passou a ser o principal alimento cultivado nas roças- e consumido em detrimento de outras variedades.

2.2 AGRICULTURA COMO FONTE SECUNDÁRIA DE SUBSISTÊNCIA

A preservação de variedades tradicionais cultivadas pelos povos indígenas é de extrema importância para a continuidade de práticas e costumes relacionados à manutenção da identidade cultural. A agrobiodiversidade é fundamental à sobrevivência dos povos e comunidades tradicionais por ser fruto de espécies selecionadas, domesticadas e tratadas há milênios. Tendo relações com a cosmologia, danças, músicas, mitos e organização social, as plantas são mais do que simples alimentos devendo-se considerar a importância cultural das plantas junto com a manutenção de sistemas agrícolas agrobiodiversos e recuperação de paisagens em terras já degradadas para promoção da segurança alimentar e nutricional desses povos (SILVA, *op.cit.*).

Segundo Sbardelotti (1996), entre os anos de 1950 e 1962, os Xavante sob a orientação de missionários começaram a desenvolver atividades agrícolas, no entanto alguns *a'uwe* me informaram que antes do contato já cultivavam certas espécies. Os Xavante não são exímios agricultores e sua alimentação provinha em grande parte da obtenção de alimentos da caça e coleta, sendo a agricultura e a pesca consideradas fontes secundárias de alimentos (MAYBURY-LEWIS, *op.cit.*). As atividades eram realizadas de acordo com o período sazonal de forma que tivessem alimentação garantida em todo o ciclo anual. Devido à mobilidade que tinham no seu território, os xavante dedicavam pouco tempo à agricultura – no máximo um mês ao ano - sendo que ainda realizavam expedições de caça e coleta nesse mesmo período, como descrito por Maybury-Lewis:

Sua vida nômade dificultava a prática de uma agricultura mais intensiva. Eles costumavam dedicar às suas roças apenas três semanas ou, no máximo, um mês por ano: aproximadamente uma semana para limpar o terreno e plantar, uma semana para colher o milho e mais uma semana para a colheita do feijão e da abóbora. No intervalo dessas visitas, ou ficavam na aldeia (situada em geral a um dia de caminhada das roças) ou partiam em expedições de caça e coleta. De vez em quando, alguém ia até as roças para verificar se era o momento da colheita. Fora isso, as roças

⁴¹ Os Krahô chamam de *põhimpej* sendo também o mesmo milho, porém os Krahô cultivam menos variedades dessa mesma espécie que os Xavante. Este milho é de suma importância para produção de alimentos rituais na cultura de ambos os povos citados. A Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia possui armazenados em seus bancos de germoplasma (conservação *ex situ*) variedades desses milhos, coletados em área Xavante na década de 1970, doadas aos Krahô no ano 2000 para multiplicação e também reintroduzida em áreas Xavante no ano de 2004.

não recebiam nenhum cuidado especial. (MAYBURY- LEWIS, *op.cit.*, p. 93-94).

Os Xavante praticam a agricultura de coivara (roça de toco) geralmente nas beiras dos rios, em matas ciliares. Existem 7 variedades de milho cultivadas pelos Xavante⁴² (DELGADO, 2009), sendo:

- milho branco - *Nodzöb´a*;
- milho amarelo – *Nodzö´udzé*;
- milho alaranjado – *Nodzö´wawi*;
- milho vermelho – *Nodzö´pré*;
- milho azul – *Nodzö´mrãã*;
- milho roxo – *Nodzö´mrã*;
- milho alaranjado listrado de vermelho – *Nödzo´wawai*.

Giaccaria & Heide (1984) traz outros nomes: *nodzö*, *nodzöpré* (vermelho), *nodzöb´á* (branco), *nodzö wawe*, *nodzö´mrãri* (milho preto), *nönömö´ubutí*, *nönömöhöby*;

As principais espécies cultivadas são milho *waru wawe* (híbrido não indígena); milho *Nodzö* (algumas variedades correspondentes as citadas anteriormente) abóbora (diferentes tipos, incluindo a cabotiá); cará branco, inhame e feijão xavante (vi um tipo de grãos vermelhinhos). Nas figuras 35, 36,38, 39 e 40 apresento variedades cultivadas na aldeia.

⁴² O milho Xavante é designado como *a´uwe nhim´nodzö*, sendo *nodzö* uma abreviação (TSI´RUI´A, 2012).



Figura 36 – Variedade de Inhame e Cará branco.
Fonte: Terezinha Farias (2012).



Figura 37 – Variedades de milho *nodzõ* colhidas na roça do cacique Damião Paridzané.
Fonte: Paulo Jasiel (2012).



Figura 38 – Três variedades tradicionais de milho *nodzö* debulhado.
Fonte: Paulo Jasiel (2012).



Figura 39 – Milho *waru* da roça mecanizada da FUNAI.
Fonte: Paulo Jasiel (2012).



Figura 40 – Feijão xavante vermelho e preto.
Fonte: Paulo Jasiel (2012).

Outras espécies são cultivadas nas roças, como melancia, abacaxi e mandioca mansa. Cultivam mandioca nos terrenos de plantio, incluindo uma variedade de mandioca doce que é descrita no trabalho de Navas (2006), bem como espécies arbóreas exóticas e nativas como manga, baru (*wederãpó*), xixá (*terãti*) e espécies de leguminosas de adubação verde como feijão de porco e o fedegoso.

Em 2012 acompanhei na aldeia a colheita de milho (final de março, começo de abril), arroz (abril), inhame (maio) e cará (maio). Existe um plantio mecanizado da FUNAI de 50 hectares no qual são cultivadas duas variedades de arroz, denominadas pelos Xavante como arroz *Kayapó*⁴³ (parece agulhinha) e *irãrôire* (*irãsuurê*-arroz, variedade precose pois produz em 3 meses). As sementes foram plantadas com plantadeiras manuais. O milho híbrido foi plantado em meados de janeiro. As *piõ* (mulheres com filhos) com seus filhos (e alguns *aibo*) colheram o arroz, sendo a quantidade colhida destinada para sua própria família. O restante do arroz, que não foi colhido manualmente, foi colhido por colheitadeira mecânica. Alguns *áuwe* possuem ferramentas adequadas para colheita, mas a maioria

⁴³ Alguns indígenas me disseram existir duas variedades de arroz “Kayapó”; no entanto pela dificuldade em descobrir as variedades dentro da mesma espécie entre os Xavante, não foi possível averiguar esse dado.

realiza o trabalho manualmente, quebrando os talos de arroz com as mãos. As figuras 41 e 42 mostram respectivamente a área mecanizada e variedade de arroz cultivada.



Figura 41 – Plantio mecanizado de arroz feito pela FUNAI.
Fonte: Sayonara Silva (2012).



Figura 42 – Variedade de arroz Kayapó plantado na roça mecanizada.
Fonte: Sayonara Silva (2012).

Nas roças cultivam também outras variedades de arroz como o da casca preta, que produz em três meses e o arroz vermelho (casca vermelha) *soropmairô*. Em 2012 a colheita de arroz do plantio mecanizado foi boa (uma parte falhou) e uma das casas na qual perguntei sobre a quantia haviam colhido três sacas.

Cultivam o milho *nodzö* apenas nas roças de toco, sendo cada variedade plantada separadamente em pequenos buracos. Geralmente plantam cinco grãos da mesma cor por buraco no mês de outubro⁴⁴.

A colheita de arroz e milho foi maior do que nos outros anos devido ao ritual do *Wapté mnhõno* que será contextualizado posteriormente. O cacique Damião Paridzané plantou cinco garrafas pet de dois litros que equivalem a 10 litros de sementes de milho *nodzö* e colheu o equivalente a 200 garrafas ou 400 litros de sementes.

Quanto ao armazenamento das sementes para o plantio limpam as garrafas pet com panos enrolados em um graveto ou pedaço de ferro e depois guardam os grãos nas garrafas e colocam-nas dentro dos *baquités* (cestos de buriti). Também guardam as espigas penduradas dentro de casa em um lugar onde peguem fumaça. Havia milhos ainda com

⁴⁴ Há variações. Ajudei no plantio de milho *nodzo* na roça de uma família e plantamos onze grãos por buraco.

casca em cima de um jirau localizado do lado de fora da casa. Algumas sementes como o arroz também são guardadas em sacos de rafia.

Os facilitadores indígenas do projeto da OPAN realizaram um levantamento de espécies plantadas nos quintais e de sementes guardadas para plantio, tendo constatado que no ano de 2012 das 80 casas/famílias existentes, 79 estavam armazenando sementes para o plantio.

Em todo o mundo há pessoas que tem dedicado suas vidas para proteger a biodiversidade agrícola e usá-la com o objetivo de melhorar suas vidas e a vida de outras pessoas. São elas, os “Guardiões da Diversidade”, pessoas cuja paixão pela diversidade está ajudando localmente ou de forma mais ampla na garantia da segurança alimentar de suas populações (GENEFLOW, 2009).

A maioria dos guardiões de sementes xavante são os velhos que se preocupam com sua subsistência baseada em alimentos cultivados tradicionalmente e pela necessidade que têm de consumir alimentos diferenciados de acordo com sua cultura. Dialoguei com cinco pessoas da comunidade e solicitei que indicassem na aldeia quais as pessoas que se destacavam como guardiãs de sementes, porém acredito que deve ser realizado um trabalho específico voltado a essa questão. O quadro 2 abaixo, apresenta a relação destas pessoas, entre adultos e anciões.

Levantamento de adultos e anciões que estão guardando sementes (2012)
Dutra*
Dário/Ida*
Francisco*
Paulão*
Silvestre*
Damião/Madalena*
Januário/Elisa*
Donalino*
Lourenço*
Ariosto *
Margarida* (coletora do grupo de coletoras de sementes)
Maria das Graças* (coletora do grupo de coletoras de sementes)
Cecília* (coletora do grupo de coletoras de sementes)
Maria Auxiliadora* (coletora do grupo de coletoras de sementes)
Palmira*
Idalina
Carolina Rewaptú (elo do grupo de coletoras de sementes)

Levantamento de adultos e anciões que estão guardando sementes (2012)
Domingos/Anita
Ivanir

Quadro 4 – Levantamento de adultos e anciões que estão guardando sementes.

Fonte: Sayonara Silva (2012).

Onde: *anciãs (*pi'õ ihire*) e anciões (*ihire*)

As sementes guardadas majoritariamente são de arroz, melancia, abóbora, milho xavante e feijão.

Os produtos típicos da agricultura xavante são, em ordem de importância, o milho, o feijão, a mandioca, a abóbora e as batatas. Os Xavante conhecem e cultivam sete variedades de milho que são pelas cores: branco, amarelo, alaranjado, vermelho, preto, roxo, enfim uma variedade alaranjada listrada de vermelho. O milho é o alimento mais importante no regime alimentar dos Xavante” (GIACCARIA & HEIDE, 1984 p. 84).

Antes do plantio realizavam duas celebrações rituais: um rito propiciatório celebrado pelos donos do tempo (*wahubtede'wá*) para pedir a chuva e uma dança chamada *adööwaridzé* para pedir aos mortos as sementes (*ibid.*).

Segundo a mitologia Xavante, os periquitos lhe deram o milho. Uma mulher que tinha ido à cerimônia “*Wai'a*” foi a responsável por descobrir o milho que pertencia aos periquitos - dizem que era uma “milagreira” e possuía poderes especiais. Ela se familiarizou com os periquitos e passou a colher um pouco de milho onde eles moravam. Quando já estava com as cestas cheias de milho, ela fez um pouco de pão de milho. Quando já estava assado, seu marido fez tornozeleiras e pulseiras para seu filho, pintando-o também para que ele saísse com o milho. Orientaram o filho para que atirasse o milho às casas, comesse um pouco e o colocasse no chão para atirá-lo com o arco e flecha em todas as casas e assim as outras pessoas da comunidade conheceram o milho.

No estado de natureza, os humanos - terrestres - praticam a caça mas ignoram a agricultura; alimentam-se de carne, crua segundo várias versões, e de podridão vegetal: madeira em decomposição e cogumelos. Ao contrário, os deuses - celestes - são vegetarianos, mas seu milho não é cultivado; ele cresce espontaneamente e em quantidade ilimitada numa árvore da floresta, cuja essência é especialmente dura (ao passo que o milho cultivado tem caules finos e quebradiços). Esse milho é, portanto, na ordem dos alimentos substanciais, simétrico à carne, alimento substancial dos homens em estado de natureza (Lévi-Strauss, 2004, p. 202).

Um problema frequente enfrentado para a colheita das plantas cultivadas nas roças de toco são os animais silvestres: o tatu-peba e o caititu comem a mandioca, os periquitos (donos do arroz) o arroz, a perdiz o milho *Nodzö* e etc.

Na aldeia, a maioria das famílias possui roças de toco e se dedica a elas entre os meses de agosto, setembro, outubro e novembro, intercalando os períodos de coivara, queima, preparo da terra e plantio por etapa.

Se uma pessoa não tiver semente ela dá para um parente de sua família extensa plantar e, se ela perder, a outra tem que devolver “pensando em não acabar a semente, se outro parente não ajudar a colher, perde, pensa na família, ajuda” (Domingos, comunicação pessoal, 2012). Essa relação também envolve o empréstimo de alimentos quando a outra pessoa não tem, devolvendo posteriormente para a mesma.

Os Xavante detêm total conhecimento sobre as melhores áreas e solos para o plantio das espécies que cultivam. Para escolha do solo adequado têm como referência a sua coloração, sendo dada prioridade para o plantio em solo preto, nas matas ciliares próximas aos rios.

3 DATSA (ALIMENTO)

Antes não tinham anemia, agora tem porque comem bolo, arroz etc. Antigamente não. Isso acontece porque não tem como eles buscar as raízes. Os antigos cuidavam bem do corpo deles. Os guerreiros comeram muito *Patêdi*. Só os anciões sabem comer *Patêdi*, muito, porque os jovens já misturaram os alimentos.

Domingos Tsereõ´morãte Ho´awari (2012).

A alimentação constitui um ato revestido de conteúdos simbólicos, relacionado à cultura de cada povo e ao ambiente onde ele vive (CARNEIRO, 2005). Em diferentes culturas indígenas existe uma relação cosmológica, ritualista de surgimento de certos alimentos (como veremos posteriormente em relação ao milho xavante) que foram apresentados por animais, espíritos, humanos, etc.

Cada povo ao longo do tempo desenvolveu maneiras próprias de obter alimentos, prepará-los, consumi-los, conservá-los e reparti-los. São assim diversos os hábitos alimentares entre os povos indígenas no Brasil, em termos de como as restrições alimentares, horários de consumo, formas de servir e classificar os alimentos (cor, cheiro, bom, ruim, quente, frio), as trocas, o uso (para ofertar aos espíritos, para não inflamar a orelha pós furada, para dar energia, etc) e vários outros podem estar relacionados à cosmovisão simbólica própria de cada povo.

Aspectos como tabus religiosos, sistema de parentesco, critérios morais e trocas podem estar relacionados com costumes alimentares próprios de cada povo. Assim, hábitos alimentares estão relacionados ao modo de vida de cada povo, como a forma de ocupação do território e a organização social (*ibid*). Os alimentos podem ser classificados de diferentes formas: alimentos sagrados, alimentos diários, alimentos de certos espíritos, alimentos de animais e outros.

Os alimentos advindos das expedições de caça e coleta supriam boa parte das necessidades físicas dos xavante, sendo os alimentos obtidos através dessas atividades a base da alimentação antes da incorporação do arroz e todo processo de redução de seus territórios descrito anteriormente. A caça faz os homens sonharem e é a partir dos sonhos que se constroem e descobrem diversos fatores dentro da cultura Xavante, como os nomes pessoais.

Os frutos foram criados pelos dois *wapté* criadores (*Parináia*) que eram companheiros (*i´amo*), sendo um do clã *Po´redza´õno* e outro *Õwawê*. Os *i´amo* podiam criar o que

pensassem através dos desejos, criando os alimentos e animais com seus nomes. Primeiro criaram o mel e depois os cocos de palmeiras (macaúba – *a'odó*, babaçu- *norõre*, *tirire* – sem identificação) e carás do cerrado (*mo'õni*, *mo'õnihöiré*) (CERQUEIRA, 2007)

Observei que gostam muito de frutos leitosos e fibrosos - que grudam nos dentes e na língua - como o inajá (*tiriptotebe*), a macaúba (*aodo*) e outras palmeiras. Também apreciam os oleosos como o buriti, a buritirana e o pequi. As palmeiras possuem um grande valor cultural na alimentação xavante e suprem necessidades encontradas apenas em seus nutrientes.

As coletas ocorrem nos meses de janeiro, fevereiro, maio, junho, julho, agosto, setembro e outubro. Segundo comunicação pessoal de Carolina Rewaptú (2012), as expedições organizadas com acampamentos duravam dois meses e eram realizadas principalmente de janeiro a março e de agosto a outubro, retornando à aldeia “quando os produtos da roça estavam maduros”. As caçadas (*aba*) têm seus períodos determinados e são realizadas de forma coletiva principalmente em épocas e eventos cerimoniais como o casamento, o ritual do *Wapté mhõno* e outros. Houve uma redução da prática da caça na TI devido à escassez de animais na região e fatores interligados citados anteriormente. No entanto destaco que não pesquisei a fundo a caça e as relações *a'uwe* com os animais e a pesca.

A alimentação é um assunto discutido pela comunidade, principalmente pelos anciões devido a suas mudanças e adaptações ao contexto local. Realizamos um levantamento dos alimentos advindos da pesca (*Tebe*), caça (*aba*), roça (*buru*) e coleta (*abahi*) que ocorrem nos dias atuais (sendo a pesca e caça praticada com menor frequência). Resultado de um levantamento realizado com 15 professores indígenas da EEI *Marãiwatsédé* o quadro 5 abaixo relaciona os alimentos que fazem parte do cardápio dos Xavante de *Marãiwatsédé* e as atividades tradicionais que ocorrem no ano. Este levantamento será posteriormente utilizado para elaboração do calendário sazonal.

Levantamento de dados para produção do calendário sazonal do povo Xavante da TI Marãiwatsédé				
Pesca Tebe	Caça ABA	Roça BURU	Coleta ABAHI	Ritual DATSI'WA'UBURÉ
Traíra (<i>Hoplias malabaricus</i>)	Anta (<i>Tapirus terrestris</i>)	Inhame (mooní) (<i>Dioscorea sp.</i>)	Pequi (abahi) (<i>Caryocar Brasiliense</i>)	Corrida de tora
Pacu (<i>Piaractus spp</i>)	Tamanduá Bandeira (Padi) (<i>Myrmecophaga tridactyla</i>)	Cará (ubdi) (<i>Dioscorea alata</i> L.).	Jatobá (<i>Hymeneaea stignocarpa</i>) (<i>Hymeneaea coubaril</i>)	Oi'ó
Piaú (<i>Leporinus obtusidens</i>)	Tamanduá Mirim (<i>Tamandua tetradactyla</i>)	Milho (nodzö)	Bocaiúva (<i>Acronomia aculeata</i>)	Wai'a
Matrinxã (<i>Brycon cephalu</i>)	Caititu (<i>Tayassu tajacu</i>)	Milho (waru) (<i>Zea mays L.</i>)	Buriti (<i>Mauritia flexuosa</i>)	Dança
Mandi*	Queixada (<i>Tayassu pecari</i>)	Feijão Xavante	Bacaba (<i>Oenocarpus distichus</i>)	Cantos – específicos por períodos
Jacundá (<i>Crenicichla spp</i>)	Paca (<i>Agouti paca</i>)	Mandioca (mansa e brava) (<i>Manihot esculenta L.</i>)	Baru (<i>Dpyteryx alata Vog.</i>)	
	Quati (<i>Nasua nasua</i>)	Abobora (<i>Curcubita L.</i>)	Babaçu (<i>Attalea speciosa</i>)	
	Cutia (<i>Dasyprocta azarae</i>)	Banana (<i>Musa sp.</i>)	Mangaba (<i>Hancornia speciosa</i>)	
	Tatu	Amendoim (<i>Arachis hypogaea L.</i>)	Palmito*	
	Jabuti (<i>Geochelone denticulate</i>)	Melancia (<i>Citrullus vulgaris Schrad</i>)	Murici (<i>Byrsonima crassifolia (L.)</i>)	
	Capivara (<i>Hydrochoerus hydrochaeris</i>)	Batata-doce (<i>Ipomea batatas L.</i>)	Inhame (cerrado)	
	Ema (<i>Rhea Americana</i>)	Cana-de-açúcar (<i>Saccharum officinarum L.</i>)	Mel	
	Arara (<i>Ara spp</i>)	Milho Pipoca (<i>Zea Mays L.</i>)	Buritirana (<i>Mauritiella aculeata</i>)	

Levantamento de dados para produção do calendário sazonal do povo Xavante da TI Marãiwatsédé				
Pesca Tebe	Caça ABA	Roça BURU	Coleta ABAHI	Ritual DATSI'WA'UBURÉ
	Jibóia (<i>Boa constrictor</i>)	Arroz (<i>Oryza sativa</i>)	Etômorã	
	Gavião* (<i>Spizaetus spp</i>)		Nhanarã	
	Siriema (<i>Cariama cristata</i>)		Abdzö	
	Perdiz (<i>Rhynchotus rufescens</i>)		Ubradzö Pre	
	Tatu canastra (<i>Priodontes maximus</i>)			

Quadro 5 – Recursos alimentares da cultura alimentar xavante.

Fonte: comunidade de Marãiwatsédé, compilado por Sayonara Silva (2012).

Onde: *Alguns dizem que já não comem arara e jibóia.

Foram identificados 06 itens alimentares advindos da pesca, 18 advindos da caça, 14 advindos da roça e 18 advindos da coleta. Não foi possível identificar variedades dentro de uma mesma espécie, sendo muito importante realizar este levantamento posteriormente.

Os tubérculos e raízes obtidos nas coletas pelas mulheres constituem a principal fonte calórica, complementada pela carne como fonte proteica advinda da caça (Hugh-Jones, 1979 apud ELOY, 2008). A dieta *áuwe* é complementada com os alimentos advindos dos quintais chamados terrenos de plantio (*Ti'á waiônô* e *Ti'a Roptebreze*) onde cultivam: pequi, xixá, baru, buriti, manga, caju, laranja, limão, jatobá, abóbora, batata-doce, cará, coco da bahia, mandioca e outros.

Depois da introdução do arroz a dieta se tornou monótona, havendo a seleção deste alimento como primário, sendo consumido cotidianamente pelas famílias. O arroz faz parte da cultura alimentar xavante, sendo muito consumido nas aldeias (cultivado e comprado) e até na cidade. Também acredito que o café (*deprô*) esteja incorporado à cultura.

Devido à escassez de caça e falta de recursos para aquisição de alimentos industrializados advindos do Programa Bolsa Família, das aposentadorias e dos salários - de professores, agentes indígenas de saúde, motoristas e fiscalizadores - a carne é pouco consumida.

Houve uma grande redução do consumo de alimentos ricos em proteínas e calorias que foram substituídos pelo carboidrato, ocasionando desequilíbrio e doenças desconhecidas pelos velhos antes do contato.

Não adianta eu correr atrás do nosso amigo pra ele resolver a comida, a cesta básica. Cesta básica que não é doce, não é vitamina, só trás a diabete que nós [tem que] trabalhar ocupar a área é cultivar a terra tira fruta da terra nossa é cheio de alimento [...] pessoa cresce sadio, nois colhe arroz alimentação varia, se nós trabalhar muito dentro de nossa terra temos alimentação de vitamina: é inhame, cará, banana, batata e mandioca e outra coisa. [...] eu não sei nome, não tem nome que a gente alimenta, que não é doce. Chama-se *patêdi*, *parabubu* é mais vitamina. Então pra isso nos tem que recuperar, procurar pra gente voltar para poder alimentar, criança alimentar. Isso é importante.

Eu nunca corri atrás, pedi dinheiro dos fazendeiros, dinheiro dos políticos. Ó, nós índio também tem miolo boa, cabeça boa. Hoje é índio que estuda... temo a cabeça, temo a cultura, nós também tem que agir mais pra trabalhar..para ter alimento dentro da casa da família. Isso é importante (entrevista informal, Damião Paridzané, 2012).

Antigamente as mulheres (*pi'õ*) preparavam alimentos altamente nutritivos para sua família. No intuito de demonstrar algumas receitas culinárias *a'úwe*, levantei algumas receitas junto a anciãs da aldeia. São pratos culinários diversos preparados com alimentos provenientes da caça, coleta e roça⁴⁵ relacionados. A seguir destacarei receitas de algumas espécies consumidas.

1) Receitas com mandioca:

- Mandioca seca no sol pilada, peneirada e misturada com feijão cozido na panela - chama-se também *Upáhu Pó*.
- *Unhinhã*: mandioca e feijão (parece maionese) *só os velhos comem, também feita com milho.
- *Upahupódzu* (também chamado *Upauêne*): mandioca pilada peneirada, misturada com água e assada na cinza.
- Mandioca no sol quebrada com pedra.
- Mandioca cortada em pedaços, colocada no sol por uma semana.

2) Receitas com milho e mandioca:

- Gafanhoto com *sazuzu* (farinha do milho *nodzõ* pilado no pilão e peneirado)/ pós contato: gafanhoto com farinha de mandioca;

⁴⁵ Segundo comunicação oral de Samantha Ro'otsitsina Carvalho Juruna (2012), na TI São Marcos alguns velhos ainda fazem estas receitas, a exemplo de sua avó que ainda come mandioca seca no sol quebrada com pedra

- Formiga (*rãti Uzé*) com *sazuzu* e farinha de mandioca.

3) Receitas com insetos:

- Formiga de asa (*rãtitó*) torrada na cinza.
- Gafanhoto queimado na folha de acuri.

4) Receitas com carne:

- *Abazenidzu*: carne seca (quebravam com pedra ao invés de pilão).
- *Abazenidzu*: Carne seca pilada com farinha.

5) Diversas:

- Mel com farinha.

Os *a'uwe* já não fazem mais essas receitas, consumindo mais os alimentos industrializados comprados nos municípios próximos (principalmente Bom Jesus do Araguaia; na verdade algumas crianças ainda comem formigas). Certa vez Carolina Rewaptú assou a mandioca no sol e pilou dando para os seus parentes comerem. Muitos se animaram e gostaram do alimento querendo voltar a prepara-lo e consumi-lo como antes. A mandioca foi introduzida e faz parte da cultura alimentar xavante.

Em épocas de coleta vemos o consumo frequente de coco babaçu, inajá, buriti, jatobá e manga. Certa vez comprei frutos de macaúba e buritirana e distribui para as crianças que pedem insumos alimentícios frequentemente em nossa casa da equipe da OPAN. Elas comeram muito e a toda hora vinham pedir mais, na língua xavante: “*aodo, aodo!*“(macaúba). As crianças conhecem os frutos tradicionais e a maioria delas, mesmo pequeninas, comem os frutos, quando há. O assedio em nossa casa, ao invés de ser por *pahum* (pão francês) ou biscoito passou a ser por frutos que fazem parte de sua alimentação tradicional.

Durante a segunda expedição de coleta anteriormente citada, as crianças não pararam de comer frutos de *tiriptotebe* (inajá) até chegarem à aldeia, dividindo também o alimento com outras pessoas. O mel (*amé*) é outro importante alimento para os *a'uwe*. As mulheres costumam pegar os favos inteiros durante as caminhadas pelo território.

3.1 TÉCNICAS CULINÁRIAS

São diversas técnicas utilizadas no preparo dos alimentos. Antigamente os Xavante comiam os alimentos assados e atualmente o cozimento com água tem prioridade no

preparo. Cozinham muitos alimentos em panelas de alumínio, sendo que confeccionavam panelas de cerâmicas⁴⁶ após o contato e trocas de saberes com o povo Karajá e Kalapalo que já detinham a técnica como registrado por Giaccaria & Heide em 1984.

“Atualmente, conhecendo panelas e sabendo como usar, as mães preferem cozinhar o cará a assar” (TSI'RUI'A, 2012).

Utilizam peneiras de alumínio e palha para peneirar milho, arroz e outros. Grãos são pilados em pilões de madeira e assam alimentos em jiraus, por baixo de brasas quentes, com areia quente encima do alimento e/ou palhas de arroz queimadas (posteriormente descreverei no cap. 4 o processo utilizado no preparo do bolo utilizando palhas de arroz).

Costumam assar bolos enrolados em folhas de bananeira brava. Carás, inhames e batatas são assados com casca ou cozidos com água.

3.2 RECORDATÓRIO 24 HORAS

O recordatório 24 horas foi realizado em sete casas da aldeia dispostas em lados opostos, incluindo casas de dois professores indígenas da EEI *Marãiwatsédé* (Cosme e Carolina) e seu respectivo grupo familiar. As entrevistas foram realizadas com moradores e chefes da casa (como dizem os Xavante) no período do ritual do *wapté mhõno*. Este ritual é iniciado após a colheita do milho e de outras espécies cultivadas importantes na cultura xavante e ocorre durante a estação seca. Em algumas casas contei com ajuda de Domingos Tsereõ'morãte ho'awari e Leonardo para traduzirem as falas, pois eu ainda domino pouco a língua Xavante *A'uwe Memre* (língua *a'uwe*). O quadro a seguir mostra os alimentos consumidos nas últimas 24 horas pelas famílias, nas casas pesquisadas.

⁴⁶Alguns “estudiosos argumentavam que somente um certo grau de sedentarismo proporcionado pela agricultura permitia o uso de cerâmica, uma vez que não era preciso transportar pesados potes em frequentes deslocamentos” (MELATTI, 2007). No entanto, supõe-se que atualmente os pesquisadores não colocam a existência da prática agrícola como condição para adoção ou invenção da cerâmica (*ibid*).

RECORDATÓRIO 24 HORAS MAIO – JUNHO 2012					
Casa do Donalino 23-5-2012	Casa do Cosme Rité	Casa do Januário 24-5-2012	Casa do Azevedo 26-5-2012	Casa da Maria das Graças 25-5-2012	Casa do Dário 27-5-2012
- Cozinharam inhame para dar aos velhos..dividiu e comeu uma parte; -Comeram bolo de milho <i>nodzo</i> (deram para os velhos e comeram um pouco) - Beiju de mandioca (também para o <i>warã</i>) - Arroz do plantio mecanizado - Mandioca assado - Café com pouco açúcar	-Café com açúcar, leite - bolacha mabel - arroz com azeite, sal e cebola - feijão - Frango cozido com água e sal - Jantar: arroz e feijão com sal e cebola	- Bolo de milho híbrido da roça mecanizada -arroz branco da roça familiar	- Bolo de milho <i>nodzo</i> (<i>tsadaré</i>) - abóbora cozida com água - arroz com azeite da roça de toco - mamão comprado na cidade	- Inhame redondo (ela comeu de manhã de tarde e de noite) - Bolo de milho <i>nodzo</i> - Mamão _ <i>Noemazuzu</i> - paçoca de pilão	- Bolo de milho - Arroz da roça socado no pilão - Café

Quadro 6 – Recordatório alimentar realizado na aldeia – Maio de 2012.

Fonte: Sayonara Silva (2012).

Durante o período ritual, alguns grupos familiares consumiram alimentos produzidos para essa ocasião. Nessa época, as mulheres (*pi'õ, adzarudus*) dedicam-se à produção de bolos de milho xavante *nodzö* (*tsadaré*), sendo atribuições de responsabilidade feminina. As mulheres que têm filhos que passam pela iniciação produzem alimentos até que eles sejam iniciados. Isso explica a presença/consumo do *tsadaré* nesse período. Destaco que em algumas casas, como da anciã Maria das Graças, também vi um *tsadaré*, digamos ressignificado, feito de farinha de trigo, mas assado da mesma forma como o *tsadaré* tradicional, feito de milho *nodzö* antes do início do ritual – este aspecto será contextualizado adiante.

Os anciões como Maria da Graças e Dário possuem uma alimentação diferenciada. “Os velhos comem comidas leves. Comiam mandioca com carne de caça (anta, tatu.) não

tem mais carne de caça. É importante comer alimentação sadia” (comunicação oral Domingos Tsereõ´morãte Ho´awari, 2012).



Figura 43 – Cortando abóbora para o cozimento.
Fonte: Sayonara Silva (2012).

O café e o arroz, já estão incorporados à cultura xavante. É difícil ver o consumo de carne na aldeia devido à falta de caça pela modificação na paisagem (desmatamento). É importante destacar que os sistemas alimentares colocados em contraste com outros sistemas aproximam ou distanciam as práticas e saberes acumulados durante anos pelos povos indígenas (DE SUREIMAIN & KATZ, 2009). Alguns fatores influenciam no acesso aos alimentos e conseqüentemente na alimentação, como as práticas territoriais e econômicas, o trabalho remunerado e as atividades de produção agrícola e extrativista. A mobilidade, as relações de parentesco e troca podem manter viva a diversidade alimentar e a alimentação tradicional (ELOY, 2008). A compra e o elevado consumo de alimentos dos *waradzu* relacionam-se com a falta de recursos naturais existentes na TI, sedentarização/fixação em aldeias, falta de mobilidade, demanda/suprimento de alimentos, ocupação ilegal da TI, a cultura semi-nômade de coleta/caçada (principal fonte de aquisição de alimentos), condições ideais para atividades de caça/pesca/coleta, gosto/ sabor – comida condimentada e etc.

Assim, a incorporação de elementos da “comida de branco” nas refeições das famílias indígenas não significa necessariamente uma ruptura com o modelo alimentar tradicional, enquanto se mantiver a circulação dos produtos e das pessoas entre a cidade e a floresta (*ibid*”).

A produção dos alimentos rituais da cultura xavante continua a ocorrer em períodos determinados, como este em que foi realizado o recordatório. Os alimentos produzidos circulam na aldeia. É comum também haver o empréstimo de alimentos entre parentes. Quando uma pessoa da família precisa de alimentos, ousa em pedir o empréstimo para algum parente de sua família extensa - residente em outra casa “se o café acabar depois de comprar na cidade, Dário pega emprestado com seu sobrinho” (Leonardo Xavante, recordatório 24 horas, 2012). O alimento se constitui em comida socialmente produzida permeada por características culturais das diferentes sociedades existentes.

O ser humano não se alimenta de cálcio, de ferro, de proteínas ou de vitaminas. Ele se alimenta de comida socialmente produzida desde o momento de sua obtenção (coleta, produção, caça, pesca, etc.) até o momento do preparo e partilha, passando por todas as possíveis fases de transporte, armazenamento, conservação, etc.

Ao longo de sua evolução, o ser humano desenvolveu uma intrincada relação com o processo alimentar, transformando-o em um rico ritual de criatividade, de partilha, de amor, de solidariedade e de comunhão entre seres humanos e com a própria natureza, permeado pelas características culturais de cada comunidade e agrupamento humano. Ao se alimentar junto de amigos, de sua família, comendo pratos característicos de sua infância, de sua cultura, o indivíduo se renova em outros níveis além do físico, fortalecendo sua saúde física e mental e também sua dignidade humana (VALENTE, 2001).

Vemos que o arroz é a fonte primária de alimentação dos Xavante nos dias atuais, porém isso não significa que deixaram de produzir e obter alimentos relacionados a sua cultura tradicional. Outros alimentos consumidos na comunidade são macarrão, sal, batata inglesa, repolho, tomate, pimentão, açafrão, extrato de tomate, cenoura, pães, farinha de trigo, banana, bolo de arroz, farinha de mandioca indígena (atividade com os professores indígenas). Na figura 42 a seguir vemos um xavante de Marãiwatsédé no mercado de Bom Jesus do Araguaia/MT para compra de alimentos.



Figura 44 – Marinho Xavante no mercado de Bom Jesus do Araguaia.
Fonte: Sayonara Silva (2012).

Diversos *a'uwe* me comunicaram que o povo de *Marãiwatsédé* aprendeu a fazer o beiju com os Kalapalo do Xingu, com os quais tiveram contato durante caminhadas em seu território (próximo ao então Parque Indígena do Xingu). Houve várias trocas entre esses povos no que diz respeito à alimentação e ao artesanato⁴⁷. No entanto, a produção de beiju é rara e mal pode ser vista.

Podemos observar que a alimentação nas casas dos professores assalariados advém mais dos produtos industrializados o que, de certa forma, está interligado ao trabalho remunerado e, segundo alguns deles, à falta de tempo para fazerem roças. Não posso generalizar esta informação tendo em vista que alguns professores trabalham nas roças em tempos vagos, como faz Carolina Rewaptú nos finais de semana.

O consumo para nós é o que vem de fora, o que já tá pronto [...] antigamente tem milho guardado para plantar na roça, tem cará na roça.

⁴⁷ Segundo comunicação oral de *Watatakalu* Yawalapiti em Canarana/MT, os Xavante trocavam cascos de caramujo com os xinguanos (destacando os Kalapalo) que os adquiriam para a confecção de colares.

Não tinha horário..tudo vinha do cerrado [...] (professor indígena Cosme Rité, 2012).

Os *a'uwe* principalmente os velhos ainda guardam sementes e tubérculos (incluindo milho e cara) para plantarem nas roças e se preocupam muito com a subsistência de seus familiares. Outros anciões me relataram que de fato, não existiam horários fixos para a realização das refeições, tendo em vista que comiam a hora que queriam. Durante a realização da pesquisa observei que algumas famílias se alimentam em determinados horários. Entre 9 e 10hrs muitos se alimentam de refeições constituídas de arroz, feijão e carne (dependendo da sazonalidade – ou resguardo e etc. apenas de arroz).

Em reflexão junto com os professores do grupo de idade *Etepá* (e padrinhos do grupo *Nodzo'ú*) Aldo, Cosme Rité e Boaventura Xalon da EEI *Marãiwatsédé* sobre a mudança na alimentação dos *a'uwe uptabi*, foram elencados os seguintes comentários:

- “comida de fora” já é contaminada para nossa vida;
- arroz provoca as doenças que nós temos: dor de cabeça, febre, dor na vesícula;
- antes do contato só comia “o que vinha do natural”;
- arroz é ‘globalizado’.

Apesar dessas respostas vemos o gosto pelo consumo de arroz que é amplamente consumido dentro e fora da aldeia durante as viagens em que realizam. Devido essa relação de empréstimo, troca, reciprocidade além das obrigações familiares em dividir os alimentos (famílias grandes) e a necessidade do consumo, os mesmos não duram muito tempo. Durante o recordatório 24 horas, Dário, ancião da aldeia disse que um fardo de arroz durara apenas uma semana e que por isso também ia pedir emprestado para seu sobrinho que reside em outra casa, porém não me foi possível identificar quantos kg havia no referido fardo.

Cada grupo se alimenta de acordo com sua cultura. A alimentação está ligada ao consumo de símbolos relacionados aos alimentos e o imaginário que determina a escolha dos que podem ou não ser ingeridos (TEMPASS, 2008).

Os *a'uwe* classificam os alimentos que podem ser consumidos e possuem diferentes restrições alimentares de acordo com a situação que vivenciam, como a iniciação de jovens e o resguardo pós-parto. Classificando também alimentos segundo os bichos que os consomem: a fruta que a anta come, o cará que o cervo come etc, “mesmo em contextos de fome, as pessoas não ‘comem qualquer coisa’, permanecendo os tabus alimentares” (*ibid*). Parece que o arroz é um alimento neutro e pode ser consumido em diversas ocasiões que envolvem restrições alimentares. Interessante neste aspecto ressaltar que o arroz é um alimento exótico, cujas sementes são originalmente da região asiática, tendo sido

introduzido no Brasil por ocasião da chegada de colonizadores do velho mundo. Assim, os povos ameríndios não tiveram um contato milenar com este alimento, muito pelo contrário, em muitos povos indígenas este contato é de poucas décadas.



Figura 45 – Menino *watebremi* comendo arroz.
Fonte: Luciana Akeme (2012).

Os Xavante, assim como os outros povos, desenvolveram características próprias de cozinhar, preparar e servir seus alimentos e parecem atribuir sua dinâmica alimentar ao desmatamento, falta de espaço, ocupação ilegal de seu território: “A maior parte da terra tá desmatada e o branco não deixa a gente resgatar nossos alimentos” (professores da EEI Marãiwatsédé, comunicação pessoal 2012). Bem, digamos que em outras terras xavante onde não existe um quadro grave de desmatamento - como em *Marãiwatsédé* - tendo a disponibilidade de recursos ecológicos e terras cultiváveis, cada vez mais os alimentos *waradzu* (estranho, não índio) vem sendo consumidos pelas comunidades, de forma que alimentos e atividades tradicionais de obtenção dos mesmos, vem sendo deixadas de lado pela comodidade e fácil acesso aos alimentos da cidade.

No entanto, em *Marãiwatsédé*, demonstram interesse em resgatar a alimentação tradicional de forma a incentivar os jovens a terem uma alimentação sadia de acordo com os padrões culturais *a úwe*. “Gostam porque é sadia alimentação. A gente quer que os jovens

tenham bons alimentos. Queremos aumentar os alimentos dos velhos”, “queremos recuperar a natureza” (professores indígenas envolvidos na atividade, 2012). Também parece que atribuem às mudanças em seu sistema alimentar à imposição e contato com os não indígenas.

Em alguns casos, substituem seus ingredientes tradicionais por ingredientes dos não índios, como para o preparo de *tsadaré*, que pode conter fermento biológico, açúcar e farinha de trigo para o incremento, sendo que alguns são feitos de arroz e milho híbrido ao invés de milho *nodzö*.

Alguns alimentos são adequados e recomendados para formação do corpo, para atingirem a fase adulta, virem a ser guerreiros/ bravos/ duros. Assim como afirma Tempass (2008) em relação aos *Mbya* Guarani, para os *a'úwe* todos os alimentos do *waradzu* são prejudiciais, no entanto alguns mais do que os outros. No discurso vemos a afirmação sobre os problemas causados, porém o arroz já possui importância significativa na cultura *a'úwe*, tendo em vista que é o alimento mais consumido durante o resguardo e a iniciação de jovens.

[...] hoje a gente cresce pequeno por falta de alimento tradicional. Éramos altos e duros [...] acabaram com tudo, com a riqueza dos índios” (comunicação oral de Damião Paridzané, 2012).

Antigamente na roça só tinha feijão xavante e milho xavante. O cará, tudo vem do cerrado” (Cosme Rité, comunicação oral 2012).

Os fazendeiros que fizeram os primeiros contatos (como Ariosto da Riva) davam alimentos como arroz, açúcar, café e fubá de milho. Eram alimentos desconhecidos e os *a'úwe* não sabiam preparar, guardando-os. Comiam apenas a farinha de mandioca. Durava muito os alimentos sem que consumissem “Eles experimentavam e não tinha sabor, era diferente” (*ibid*). Como forma de retribuição, os *a'úwe* davam presentes para os fazendeiros. Parece-me que os *a'úwe* que trabalhavam na abertura da fazenda, comiam alimentos dos *waradzu* após seu trabalho. A Figura 44 mostra um trabalhador xavante com seu prato exclusivamente com arroz.

Depois que foram retirados para São Marcos foram se acostumando a comer a comida do *waradzu* “era lugar desconhecido, não sabiam onde tinha fruta no cerrado”. A missão salesiana lhes dava alimentos prontos. Os xavante de São Marcos “estavam acostumados” a comer comida de *waradzu*, uma vez que o seu contato com a sociedade envolvente já havia ocorrido a mais tempo. Além da introdução/consumo de alimentos industrializados, nessa época os *a'úwe* de *Marãiwatsédé* também foram se acostumando a tomar remédios farmacêuticos.

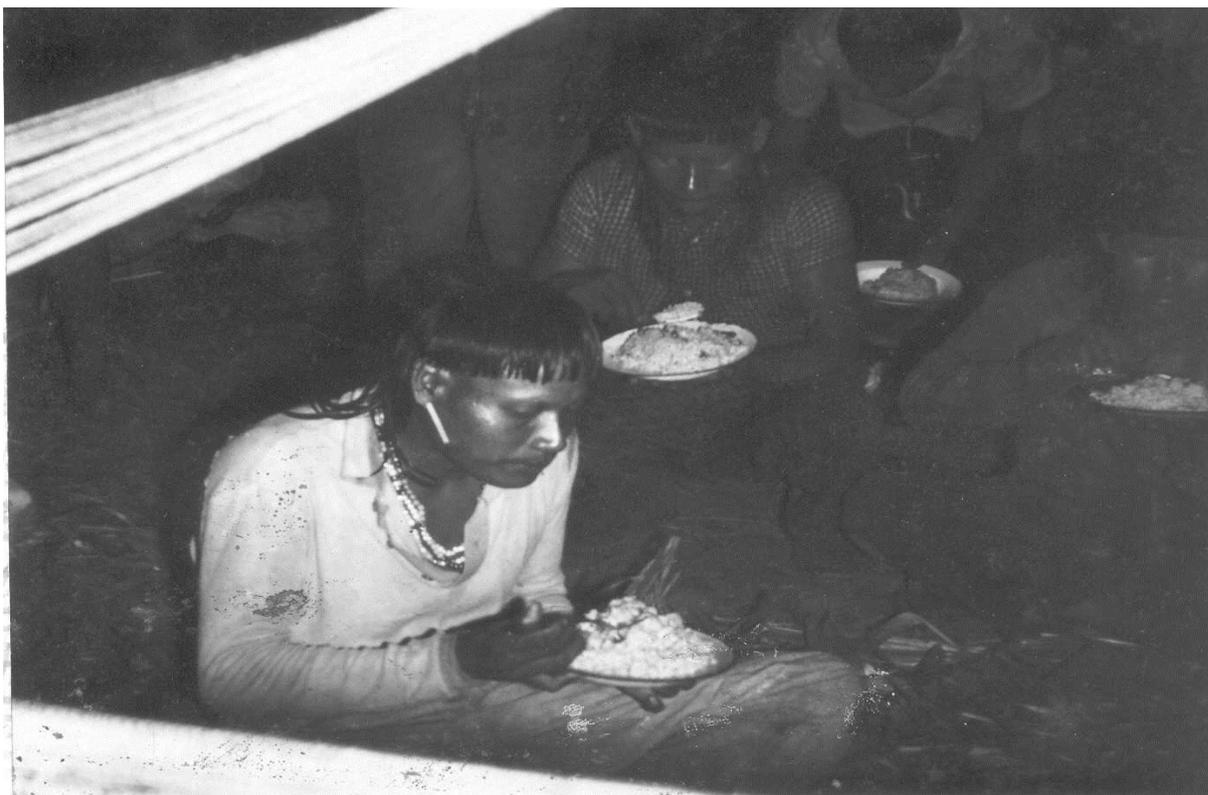


Figura 46 – Índios Xavante de *Marãiwatsédé* comendo arroz na Suiá-Missu.
Fonte: acervo FUNAI.

Diante do quadro de mudanças territoriais forçadas por Ariosto da Riva e posteriormente a transferência da população para TI São Marcos, os *a'uwe* de *Marãiwatsédé* foram obrigados a se alimentar por longos períodos com a comida do *waradzu*. Em São Marcos tinham dificuldade em obter os alimentos por desconhecerem aquele território e dependiam dos alimentos fornecidos pela missão salesiana.

A comunidade foi assim se acostumando a comer os alimentos do *waradzu* e hoje em dia, como pude constatar alguns itens já estão incorporados e ressignificados (como a farinha de trigo usada no preparo do *tsadaré* substituindo, quando em falta, o principal ingrediente tradicional – o milho *nodzö* - sendo atribuído a significado cerimonial) às práticas alimentares.

A merenda escolar também é constituída de alimentos majoritariamente *waradzu* vinda da cidade de Bom Jesus do Araguaia, como mostra a Figura 45. Neste sentido os *a'uwe* vêm indicando alternativas para implementar alimentos tradicionais na merenda escolar e fazer um trabalho de conscientização da importância de seu consumo, afirmando que esse é o papel da escola.

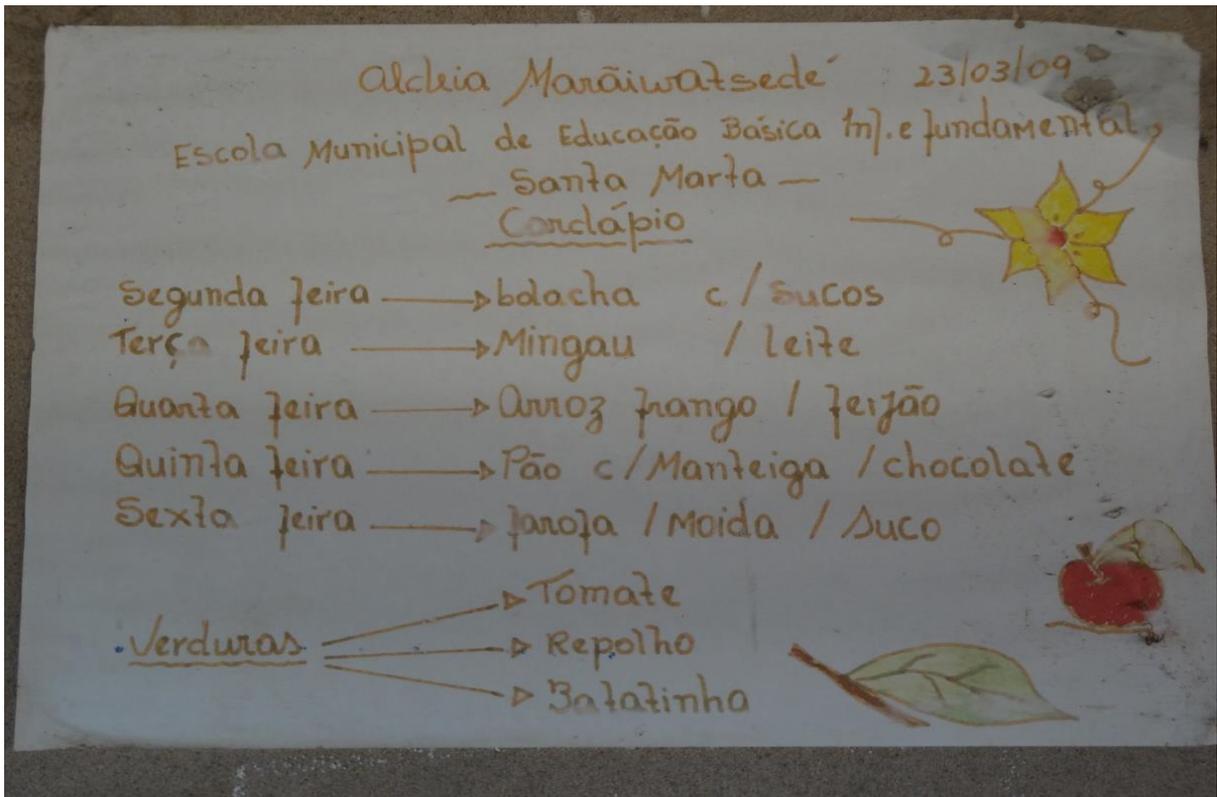


Figura 47 – Cardápio da merenda escolar na aldeia.
Fonte: Luciana Akeme (2009).

3.3 VIOLAÇÃO AO DHAA

Cada nação tem o direito de definir políticas que garantam a Segurança Alimentar e Nutricional de seus povos, incluindo aí o direito à preservação de práticas de produção e alimentares tradicionais de cada cultura.

CONSEA (2008).

Os Xavante passam por uma violação de direitos humanos à alimentação adequada, que estão atrelados aos direitos econômicos, sociais e culturais ratificados pelo Brasil em pacto internacional (PIDESC) EM 1992. Esta violação se evidencia pelo fato da transferência forçada de território em 1966, ocupação ilegal da TI incentivada por políticos do Estado brasileiro durante 20 anos, inviabilização a aquisição / produção e consumo de alimentos adequados a sua alimentação interligada a fatores culturais de sua sociedade, assim como o não acesso a programas governamentais de distribuição emergencial de alimentos.

Atualmente os Xavante de *Marãiwatsédé* não acessam o programa de cestas básicas (uma ação assistencialista, porém emergencial diante o quadro de vulnerabilidade social em que se encontram), porém, diante da necessidade de mantê-los fixos em sua aldeia durante o processo de desintrusão e a pedido da comunidade e reforço da OPAN ao CONSEA, cestas básicas foram distribuídas nos meses de novembro e dezembro de 2012.

Para Valente (2001) a falta de proteção ativa do Estado contra ações de empresas ou outros atores sociais e econômicos que impeçam a realização do direito a alimentação constitui uma violação. Neste quesito, no caso dos xavante de *Marãiwatsédé* é claro este impedimento pela ação de grileiros e da situação de ameaça ao seu direito de ir e vir da cidade e de outras áreas indígenas pelas constantes ameaças a integridade física dos moradores desta aldeia.

Quanto às cestas básicas distribuídas no país para as situações emergências de fome aguda elas não levam em consideração hábitos alimentares intrinsecamente ligados a cultura de cada sociedade. Neste caso estas cestas podem ser até que garantam a segurança alimentar em determinados períodos, mas não a soberania alimentar cujo conceito é mais amplo.

[...] a Soberania Alimentar é o direito dos povos de decidir seu próprio sistema alimentar e produtivo, pautado em alimentos saudáveis e culturalmente adequados, produzidos de forma sustentável e ecológica, o que coloca aqueles que produzem, distribuem e consomem alimentos no coração dos sistemas e políticas alimentares, acima das exigências dos mercados e das empresas, além de defender os interesses e incluir as futuras gerações (Fórum Mundial de Soberania Alimentar, 2007).

É necessário que este povo tenha acesso e usufruto exclusivo de sua terra de forma que possam implementar futuros projetos de revegetação e poder manter práticas alimentares tradicionais de sua cultura e ter acesso a alimentos de qualidade e em quantidade suficientes para sua manutenção física e cultural.

O modelo de desenvolvimento econômico adotado pelo país impacta diretamente na segurança alimentar e nutricional dos povos indígenas devido à redução de seu território tradicional, adoção da monocultura, perda de diversidade genética de cultivos, descaracterização do sistema agrícola e degradação ambiental. Isto pode causar o desestímulo, apatia, doenças e desagregação levando à fome.

4 RECIPROCIDADE, RESSIGNIFICAÇÃO E RESTRIÇÃO ALIMENTAR: OS WATÉWÁ E O RITUAL DO WAPTÉ MNHÕNO EM MARÃIWATSÉDÉ

Para iniciar esse capítulo, descreverei resumidamente o sistema de organização social xavante para subsidiar as discussões referentes ao ritual do *Wapté Mhõno*.

A organização social xavante conta com agrupamentos binários (conjuntos de metades que se entrecruzam). Os clãs *Öwawe* (rio grande ou grande rio) e *Po'redza'õno* (girino) constituem um desses arranjos, sendo determinado pela descendência patrilinear, constituindo duas classes matrimoniais- tendo em vista que os casamentos são entre indivíduos pertencentes a diferentes metades. Alguns autores como Giaccaria & Heide (1984) afirmam existir um terceiro clã, como já citado anteriormente, porém, os *a'uwe* de *Marãiwatsédé* dizem que este não constitui um clã e sim um “símbolo do clã *Öwawe*”.

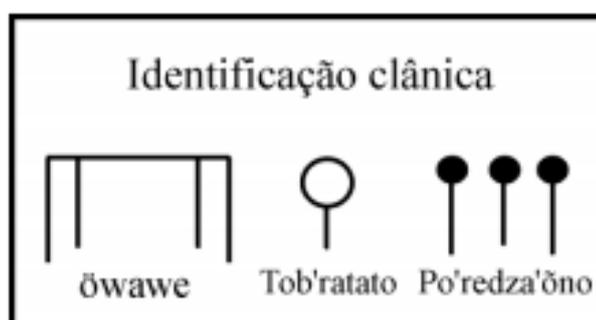


Figura 48 – Símbolos dos clãs xavante.

Fonte: Delgado (2008).

Existe outro ordenamento binário, cujo critério é a distinção por faixas etárias segundo as quais são formados dois grupos – grupos de idade enquanto um conjunto de indivíduos que nasceram no mesmo tempo, com intervalos de aproximadamente cinco anos, chamadas metades agâmicas. Cada metade agâmica é composta por quatro classes de idade, tendo assim oito classes compostas por pessoas que estão praticamente na mesma faixa etária e de diferentes clãs por grupo:

[...] encontraremos na sociedade Xavante pessoas que pertencem a mesma classe de idade – por exemplo *Abare'ú* – independentemente de serem adolescentes ou velhos (que já vivenciaram o ciclo completo previsto pelo sistema) (GRAHAM, 2008).



Figura 49 – Metades agâmicas e classes de idade.

Fonte: PIB Socioambiental, 2008.

Cada grupo de idade se alterna de uma metade para outra dentro de um ciclo que pode durar até 45 anos (DELGADO, 2008). Por exemplo, no caso dos Xavante ocidentais (que inclui *Marãiwatsédé*), após a formação do grupo *Anarowa* acontece a iniciação do grupo *Sadaro*, posteriormente voltando ao início, com a iniciação do grupo *Aí' rere*.

Na sociedade xavante existem também as classificações relacionadas às fases do ciclo de vida de acordo com uma certa faixa etária dos homens e mulheres, pois critérios e classificações dessa sociedade são outros, portanto as idades correspondentes são aproximadas da seguinte forma (GIACCARIA & HEIDE, 1984):

- **Ayutèprè** - menino e menina apenas nascidos;
- **Ayuté** - menino e menina quando começam a ficar sentados;
- **Watèbrèmire** - menino quando começa a caminhar;
- **Watèbrèmi** - menino de aproximadamente 2 a 7 anos de idade;
- **Baònò** - menina de cerca de 4 anos até 12 anos de idade;
- **Ay' repudu** - menino de aproximadamente 8 a 12 anos;
- **Adzarudu** - menina de aproximadamente 12 anos até o casamento oficial;
- **Wapté** - menino de aproximadamente 13 anos até 17 anos (fase adolescente de permanência na casa dos solteiros, *Hö*);
- **Ritey'wa**⁴⁸ - iniciado recente, jovem de 18 anos até 22, 23 (jovem adulto após furação de orelha);

⁴⁸ Importante destacar que, de acordo com o dinamismo cultural, houve mudanças ou adaptações; por exemplo, em *Marãiwatsédé* existem *Ritey'wa* que supõem terem 11 anos de idade, assim como os 33 jovens adultos com

- ***Dañohuy´wa (ou ipredupté)*** - homem de 22, 23 anos até aproximadamente 26 (padrinhos de grupo de idade);
- ***Ipředu-*** homem adulto/madura 26 anos;
- ***Ihire (ou ihí)*** – velho, sábio;
- ***Adaba*** - mulher após o casamento oficial sem filhos;
- ***Pi’õ*** – mulher casada com filhos;
- ***Pi’õ ihire*** - mulher velha, sábia;

Cada classe de idade possui tarefas específicas. Os homens passam a fazer parte de um grupo de idade/metade agâmica entre os 7 e 10 anos⁴⁹ de idade (geralmente *Ayrepudus*, porém hoje é possível ver meninos *watebremiti* passando a fase de *wapté*) quando entram no *Hö*. Para entrar no *Hö* os meninos passam pelo cerimonial do *Oi’ó*. Esta cerimônia pública, por sua vez, caracteriza-se em uma luta entre meninos com clavas de raízes (chamadas *Oi’ó*). A luta ocorre entre meninos de diferentes metades matrimoniais (*Öwawe* e *Poredza’ono*) evidenciadas através da pintura facial com padrões que caracterizam suas respectivas metades. A luta do *Oi’ó* é uma forma de redimir as tensões entre as metades opostas. Desta forma, os meninos aprendem a lutar sem guardar raiva e não brigarão com homens da metade oposta a sua (GIACCARIA, 2000).

Segundo Giaccaria & Heide (1984), após a furação de orelhas os *Ihire* determinam quem são os jovens que serão iniciados posteriormente. Esse critério de escolha perpassa uma decisão já tomada pelo avô e o tio do jovem, que dizem a seus pais quando seu filho já pode passar da fase de *Ayrepudu* para *Wapté*. Posteriormente ocorre o *Oi’ó*, onde participam meninos pequenos (até poderem ser conduzidos ao *Hö*) e maiores já escolhidos para começar a reclusão na casa dos solteiros, o *Hö*. No *oi’ó* vence quem resisti mais à dor.

O *Oi’ó* também cultiva e demonstra o espírito combativo dos meninos e sua capacidade de enfrentar desafios físicos, duas importantes características masculinas nesta sociedade de caçadores-coletores (*ibid*). Desde pequenos, os meninos passam por provas de força e resistência. Antes de serem iniciados são submetidos a jejuns prolongados, imersões na água dos rios, corridas forçadas e outros (GIACCARIA, 2000). Visando à formação de um homem capaz de defender sua comunidade, ser guerreiro, resistente e duro, todos estes processos fazem parte da educação formal dos meninos dentro dos padrões culturais *a´uwe uptabi*.

18 e 19 anos no grupo *Abare´u* (formado em 2007 antes do grupo *Nodzöu* formado no ano de 2012 após a permanência no *Hö*).

⁴⁹ Na literatura, os registros variam: segundo Giaccaria & Heide (1984) de 13 a 16 anos, no entanto por meio de perguntas e observação participante em campo considero relevante a idade suposta por Graham (2008).

Diferente dos meninos, as meninas *a'uwe* têm seu processo educativo na transmissão de conhecimentos por sua mãe e avó. Também participam do sistema de grupos de idade, mas não passam um período fora de sua residência como os meninos, sendo consideradas adultas após terem seu primeiro filho.

Os meninos *wapté* residem no *Hö* longe da casa de suas mães durante cinco anos; durante esse período, seus *Danhohui'wa* (padrinhos de grupo de idade) são os responsáveis por lhes orientar, dar conselhos e ensinar as práticas e costumes de sua cultura tradicional – educação formal dos meninos.

Existem mitos de criação de vários alimentos e início do casamento relacionado aos *wapté* (GIACCARIA, 1990). Na cultura xavante existiam os *waptés* criadores (*Parináia*), sendo dada grande importância aos meninos que constituirão um novo grupo de idade e se tornarão guerreiros sucessores de seus pais e avós.

Os *wapté* não participam da vida social da aldeia e não podem olhar meninas e mulheres durante sua permanência no *Hö* (dizem que é uma questão de respeito). Ao irem à escola nem sequer podem passar por dentro da aldeia. Em *Marãiwatsédé* eles davam a volta por trás do posto de saúde e da igreja.

As mães e irmãs mais novas, assim como os pais e os irmãos mais novos dos *wapté*, costumam levar comida até três vezes por dia no *Hö*. Durante a permanência no *Hö*, os *wapté* são adestrados na fabricação de flechas, esteiras e cestas fechadas para guardar castanhas, feijão e milho (estes já são raros, nunca as vi em *Marãiwatsédé*); cordinhas para usar nos pulsos e tornozelos (*wedeñoro*) e outros (GIACCARIA & HEIDE, 1984).

Após o quinto ano de permanência dos *wapté* no *Hö* (portanto no sexto ano), ocorre o ritual de iniciação dos jovens à fase adulta, denominado *Wapté Mnhõno* (ou *Danhono*) com o *dapo' redzapu* (a perfuração de orelhas).

O *dapo' redzapu* (que também pode ser entendido como o batoque auricular em si, feito de diversos capins e plantas) representa a iniciação dos jovens à fase adulta, e são utilizados apenas pelos homens iniciados.

Em *Marãiwatsédé* ocorreu o segundo ritual do *Wapté mnhõno*, após o retorno ao território tradicional (2006 e 2012). O período de permanência no *Hö*, que antecede o ritual, não foi realizado por completo pelos *wapté* do grupo *Abare'u* na aldeia em que viviam, devido à decisão dos velhos em retornar à terra de origem. Os *wapté* do grupo *Abare'u* entraram no *Hö* no ano 2000, ainda na aldeia Água Branca (TI Pimentel Barbosa). Após permanecerem quase três anos completos, em 2003 retornaram à terra de origem, permanecendo acampados até 2004 na BR 158. Ao adentrarem parte de seu território

(2004), entraram em um novo *Hö* construído pela comunidade, ocorrendo em 2006 a mudança de fase de *wapté* para *riteiwá* da classe *Abare´u*.

Os *wapté* possuem padrinhos de iniciação chamados *Danhohui´wa* (nome da fase em que se encontram, conforme já mencionado) responsáveis junto a seus pais por sua educação formal. Os padrinhos pertencem a um grupo de idade da mesma metade ágama, formado há um grupo anterior ao último a ser formado antes do grupo de seus afilhados (mais ou menos 12 anos). Por exemplo, em *Marãiwatsédé*, o grupo formado antes dos *Abare´u* (que se formou em 2006) foi o dos *Etepá*, no ano de 1999 (na aldeia Água Branca), tendo sido posteriormente formado (2012) o grupo *Nodzö´u*. Assim, os *Etepá* são os padrinhos do grupo *Nodzö´u* (formado em 21012) e, portanto pertence à mesma metade ágama. Com a formação dos *Nodzö´u*, agora os *Abare´u* serão *Danhohui´wa* do próximo grupo a entrar no *Hö*: os *Anarowa*.

Em 2012, o grupo *Nodzö´u* formado conta com meninos de diferentes idades, havendo guerreiros precocemente formados de 7/8 anos, que não residiram os cinco anos completos no *Hö*. De acordo com os aspectos que vimos anteriormente, a idade de formação para a fase adulta seria de 13 a 16 anos e diante disso, o cacique de *Marãiwatsédé*, Damião Paridzané atentou os pais e avôs dos meninos para escolherem o tempo certo para colocá-los no *Hö*, respeitando os princípios tradicionais. Em *Marãiwatsédé* havia 45 *wapté*, sendo que alguns *wapté* de outras terras indígenas também vieram participar do ritual na aldeia.

No *Hö* os *Danhohui´wa* (padrinhos de grupo de idade) orientam seus afilhados conforme os padrões tradicionais, dizendo-lhes o que é permitido ou não fazer na sociedade xavante, sendo padrinho geralmente o irmão da mãe do *wapté* (GIACCARIA, 1990). Durante essa fase de adolescente são os *Danhohui´wa* os responsáveis pela educação de seus afilhados. Esta fase também é de grande importância para eles, pois após o término da fase *Danhohui´wa*, passam a ser considerados *Iprèdu*, participando ativamente das reuniões no *warã* (sendo assim, os participantes do *warã* são, pelo menos, de duas gerações anteriores à última). Também existem mulheres madrinhas chamadas *Danhohui´wa Tsipiõ* e duas delas são escolhidas para participar das danças do *wanaridobê*. Diferente dos homens, as mulheres madrinhas não têm as mesmas atribuições, tendo em vista que o repasse de conhecimentos é realizado entre mulheres-meninas/homens-meninos (os *a´uwe* afirmam que a cultura da mulher xavante é diferente da cultura do homem xavante. Essa concepção pode estar relacionada aos rituais em que participam, formas diferentes de iniciação, atividades, etc).

O *Hö* não conta com divisões internas e atualmente é construído no formato de um quadrado, com palhas de inajá no telhado e paredes laterais feitas com palhas de buriti. São construídos em locais específicos dispostos em lados de acordo com o grupo a ser formado.

4.1 O WAPTÉ MNHÕNO

O ritual do *Wapté Mnõno* inicia-se com o término de reclusão dos *wapté* (também chamados *Höiwa*) no *Hö*. O ritual ocorre durante um período de cinco meses (abril-agosto). O ancião Francisco Tshipé também foi responsável por delimitar as datas de início, meio e fim do ritual que parece ser dividido em quatro etapas (ou três, de acordo com alguns autores): bateção de água; caçadas coletivas-corridas de tora de buriti; corrida do noni e *Tsawri*; *Pahöriwa* e *Tebe*.

Antes de iniciar o ritual os *Danhohui'wa* trabalham ativamente durante um mês para proporcionar uma boa mudança de fase para seus afilhados de acordo com os padrões culturais *a'uwe uptabi*. Represaram o córrego com palhas (uma espécie de barreira para [que] o córrego ficar mais fundo com água represada), abriram o caminho da aldeia para o córrego, fizeram expedições para coletar pau brasil visando à confecção de bordunas específicas dos *wapté* denominadas *Um'ra*; reuniram-se para a confecção de *brutehi* (pauzinho de um capim específico usado pelos *wapté* na furação das orelhas e pós furação).



Figura 50 – Barreira feita com palha pelos Etepá. Fonte: acervo OPAN (2012).

Em 2012, o ritual em *Marãiwatsédé* foi iniciado no dia 30 de abril, com o rito de bater água (*Datsí'waté*) no córrego próximo à aldeia, no dia 1º de maio. A água é um recurso simbólico de grande importância na cultura xavante e está associada a tornar o homem forte, belo e sadio (GIACCARIA, 2000).

Os padrinhos do grupo *Etepá*, pintaram os seus afilhados do grupo *Nodzö'ú* no centro tradicional da aldeia (*warã*). Eram 06:30 da manhã e toda comunidade participou. Após terminar a pintura, os *wapté* receberam um adorno com pena de arara e junto com os padrinhos, os anciões e outros homens adultos foram para a represa, mas as mulheres, de acordo com a nossa tradição não podem acompanhar os *wapté* até a represa. O ancião Francisco Tsipé foi o primeiro a entrar na água para ensinar os rapazes como fazer para bater água. Depois entraram outros anciões e também bateram água. Quando começou a entardecer, os padrinhos do grupo *Etepá* aprenderam com os homens do grupo *Tirowa* como deveriam realizar a dança chamada *wanaridobé* (XANON, relatório do ritual do *Wapté mhõno*, 2012).

Junto aos anciões, os *Danhohui'wa* vão ao córrego ensinar os *wapté* a bater água. Os grupos vão ensinando começando pelos anciões (das classes de idade *Rotoram*, *etepá*, *airere*, *tirowa*, etc. (não necessariamente nesta ordem). Depois os *wapté* começam a bater água e, segundo os *a'úwe*, “vão sofrendo” (ancião Zeferino, 2012).



Figura 51 – *Watewá* – jovens batendo água.
Fonte: Floriano Xavante (2012).

Os *wapté* permaneceram acampados no córrego. Batiam água durante o dia e a madrugada com intervalos para descanso. Não me foi possível descer no córrego, pois segundo a cultura *a'úwe*, os *wapté* não podem ver as mulheres. Segundo comunicação oral de Cosme Rité (2012) *danhohuí'wa* eles podem ver a mãe ou irmã com muito respeito, eles não podem ver as meninas (do tamanho deles) e moças após entrarem no *hõ*, "não podem brincar no meio das pessoas e podem falar pouco".

Com o início do *Datsi'waté*, os *wapté* passam a ser chamados *Watewá*. Neste período são exercidas diversas funções de acordo com o gênero/grupo e classe de idade de cada *a'úwe* na comunidade. Quando sobem para a aldeia, os *watewá* permanecem com a cabeça abaixada, olhando para baixo com a mão fechada junto a boca de forma a soprá-la para se aquecerem um pouco. Esta posição dos *watewá* é um símbolo de sofrimento e resistência, no entanto adotam esta posição apenas quando passam dentro da aldeia.



Figura 52 – Os *watewá* descem para o córrego novamente.
Fonte: Sayonara Silva (2012).

Enquanto os *watewá* batem água, seus padrinhos *Etepá* dançam a chamada *wanaridobê* todos os dias antes do nascer do sol e no crepúsculo no *warã*.

Os *ihire* preparam os ornamentos rituais a serem utilizados no período do *Daporedza'pu* (gravatas de algodão, bordunas de pau brasil, cordinhas *wedehoro*, esteiras

de palha de buriti e outros). As *piõ*, mães dos *Watewá*, bem como suas irmãs mais novas ou na fase de *adzarudu*, buscam lenha, preparam alimentos a serem ofertados como pagamento ao ancião responsável por tirá-los do córrego e levá-los em casa (*Dazaniwá*). Esse período ritual – educacional constitui também a educação formal das jovens *adzarudu* que aprendem com suas mães a prepararem os alimentos rituais (desde pequenas sempre imitam as mães, levando pequenos *tsiõnos* nos córregos, lavando suas roupinhas e ajudando-as a carregar água).

Então ali se tem a moça nova vai observar a mãe e tia no trabalho, quando ela trabalha na casa. A mãe ou tia faz aviso com a moça para olhar o trabalho da mãe e tia, também para aprender o trabalho da mãe e da tia. Quando a moça tem marido, já sabe mexer no trabalho entre casa para familiar (XANON, relatório do *Wapté mnhõno*, 2012).

Observei que enquanto os *watewa* realizam sua passagem de classe de idade batendo água, as meninas *baònò* e *adzarudu* (entre 8 a 12 ou 13 anos) preparavam o bolo de milho (*tsadaré*) e outros alimentos a serem entregues ao *Dazaniwá*. Esta talvez seja uma forma de se prepararem para o casamento e para serem mães, aprendendo e fazendo as tarefas femininas com suas mães. O processo de beneficiamento do milho *nodzõ* para fazer *tsadaré* que acompanhei estava sendo realizado por uma menina de aproximadamente 14 anos e por outras duas que tinham entre 8 e 10 anos. Por sua vez, as *piõ ihire*, que suponho serem as avós dos *watewá*, colhem e fiam o algodão para confecção das gravatas e também ajudam suas filhas no preparo dos alimentos cerimoniais.

Os *watebremiti* curiosamente espiam os *watewá*, imitando-os em suas brincadeiras e se juntam em pequenos grupos para imitar os passos e os gritos dos *Danhohuíwa* na dança *wanaridobé*. O grupo dos jovens *Abare´u* se reúne e dança todos os dias na frente de determinadas residências (chefes, anciões) preparando-se para serem *Danhohuíwa* do próximo grupo a entrar no *Hö* (*Anarowa*).

Todos os dias da semana, os *Abare´u*, por volta das seis horas da tarde se reúnem formando uma fila ficando lado a lado no leste da aldeia e de costas para as casas. Depois que todos se reúnem, cantam. Em seguida, se dirigem em fila para direção oeste da aldeia passando direto pelo *warã*, onde param na frente das casas de alguns anciões, onde cantam e dançam apenas uma vez, até retornarem ao lado leste onde cantam pela última vez. Em seguida emitem um grito. Esse é o grito da corrida de buriti, que acontece depois da furação de orelha (XANON, relatório do *Wapté mnhõno* 2012).



Figura 53 – Adzarudu processando o milho *nodzö* para o preparo de *tsadaré*.
Fonte: Sayonara Silva (2012).



Figura 54 – Anciã Irene fiando algodão para confecção de ornamentos rituais.
Fonte: Sayonara Silva (2012).

Na cultura a'úwe, o *Datsi'waté* purifica e fortalece os jovens pelo contato permanente com a água (símbolo de purificação), além de lhes proporcionar capacidade de resistência e persistência em um compromisso (GIACCARIA & HEIDE, *op.cit.*). Existe uma relação cosmológica dos *wapté* com a água, como espíritos criadores. O adolescente-espírito *Wapté Robtsâmri'wa* tinha a metade superior do corpo humana e a metade inferior de peixe. Esse espírito foi responsável por oferecer abóboras e batatas (carás) ao perceber a má alimentação dos Xavante que comiam raízes e madeiras em decomposição (pau puba).

Segundo os *auwê*, também pela permanência na água os lóbulos das orelhas tornam-se moles, facilitando a posterior perfuração para uso dos batoques. A cada dia do *Datsi'waté* há uma marcação feita com carvão no calendário tradicional disposto em um tronco *Wederupu*, sendo responsabilidade também do *Dazaniwá*.



Figura 55 – *Dazaniwá* Marcelo *Aba'ré* marcando o quinto dia do *Datsi'waté*.
Fonte: Paulo Jasiel (2012).

Quanto ao *Wanaridobê*, os anciões dançam em frente às casas para ensinar os *Danhohui'wa* um dia antes do *Datsiwaté* e os *Etepá* se reúnem no *warã* usando ornamentos rituais confeccionados com buriti na cintura, cabeça e no pescoço. Dançam em um círculo menos disposto em frente aos anciões e *ipredus* que se posicionam em círculo semiaberto, no formato de ferradura - como o da aldeia - de costas para o poente. Tive diversas oportunidades de dançar *wanaridobê* com meu *I'amõ* (companheiro) Tertuliano, tendo em vista que passei a fazer parte do grupo *Etepá*.

Dançam os três passos diferentes conforme a música. O primeiro no círculo com os pés abrindo e fechando. No caso dos homens um pé batendo mais forte. No meio de uma volta, volta-se para o lado esquerdo e eles dão um grito (parece ser de um pássaro). Os homens arrastam um pé e levantam o outro. Por último pula-se com a perna aberta e as costas abaixadas. Com o término da dança os *Etepá* sentam e depois de um tempo vão tomar banho no córrego onde os *watewa* estão batendo água, trazendo lenha posteriormente para queimar na fogueira durante a dança da madrugada.



Figura 56 – Os *Danhohuí*wa do grupo *Etepá* na dança do *wanaridobê*.
Fonte: Sayonara Silva (2012).



Figura 57 – Os *Danhohuí wa* do grupo *Etepá* na dança do *wanaridobê*.
Fonte: Sayonara Silva (2012).

Quando se reúnem e chamam todos para o *warã*, tocam um pedaço de cano de PVC furado ao meio (originalmente, um instrumento de sopro feito com uma secção de bambu) para que os *Etepá* se aproximem. Aproximadamente 16:00h - o horário varia entre 15:00, 16:00 e 17:00 horas. Esperavam então o *Dazaniwá* Marcelo *Aba´ré* voltar com os *watewá* do córrego, para iniciarem a dança. Ao formar o círculo, alguns *etepá* tocavam novamente o cano de pvc para iniciar a dança. Ao saírem do córrego com o *Dazaniwá*, os *wateiwá* vão para casa de suas mães, onde são pintados por sua irmã mais nova com carvão, posteriormente retornando ao córrego para continuar a bateção da água.

Quase no fim do *wanaridobê* da tarde, o *Dazaniwá* passa nas casas das mães dos *watewá*- junto a um menino *adzarudu* para recolher os alimentos cerimoniais que lhe são oferecidos como pagamento. Entre os dias 14 e 18 de maio de 2012, os anciões autorizaram Marcelo a escolher este ajudante, pois eram diversos os alimentos recolhidos. Marcelo escolheu o *adzarudu* Edinaldo *Tseredzaró* que passou a acompanhá-lo no recolhimento dos alimentos, levando um cesto separado.

Após o recolhimento, o *Dazaniwá* escolhe os alimentos com que quer ficar e reparte outros com os anciões. O *Dazaniwá* Marcelo *Abaré*, foi escolhido para exercer essa função pelo *ihire* Francisco *Tsipé* (ancião mais velho da aldeia), é do grupo de idade *Anarowa* que,

por sua vez – conforme mencionado anteriormente, será o próximo grupo a se formar em *Marãiwatsédé* e também faz parte do grupo de idade dos *Ihire*, dividindo os alimentos com os companheiros de seu grupo de idade.

Desde o início do ritual (30 de abril 2012) as mulheres buscavam folhas de buriti na ponte próxima à aldeia⁵⁰ para produzirem os *baquités* e darem aos anciões de sua casa para confeccionar as esteiras para os filhos e netos dormirem no *Hö*, e também para pagamento aos *Danhohuíwa*. Estes, por sua vez, devem levar as esteiras para casa e utilizá-las durante o ano até que rasguem. Após quatro semanas de início do ritual, os anciões começaram a confeccionar as esteiras.

Quando o ancião Francisco *Tsipé*⁵¹ marcou o dia para furação de orelha, o grupo *Abare´u* buscou lenha para fazer fogueira, entrou no córrego para bater água e os *wateiwá* foram descansar. Bateram água durante toda a madrugada. De cima da aldeia era possível ouvir o barulho da água e os gritos dos que deveriam animar os outros. Bateram água durante um dia inteiro. Ao amanhecer, os *Abare´u* foram pintados com farinha de trigo e suas cunhadas lhes penduraram diversos objetos velhos como motor, garrafa de cachaça, bermudas rasgadas, quadro de bicicleta velha, aro de bicicleta, cestos velhos e outros. Sobre os objetos pendurados e a pintura engraçada, disseram-me que era momento de descontração no ritual. Todos estavam de short branco. Penso que essa bateção dos *Abare´u* tem relação com a próxima fase ligada a este grupo: a fase de *Danhohuíwa* dos *Anarowa*.

⁵⁰ Duas delas foram perseguidas por fazendeiros em junho de 2012 e só retornaram à aldeia dois dias depois.

⁵¹ Sempre que perguntávamos o dia de furação, diziam-nos para “perguntar a Francisco, pois ele marca estas datas”.



Figura 58 - Os *Abare'u* pintados com farinha de trigo e carvão, com diversos objetos velhos voltando ao córrego. Fonte: Floriano Xavante (2012).

Cerca de três dias antes da furação de orelha, os *watewá* saem da água e cada um permanece, respectivamente, na casa de seu pai. Após 35 dias de *Datsi'waté* ocorreu então o *Dapore'dzapu*. No dia 5 de junho de 2012, os *Watewá* tiveram suas orelhas furadas. De madrugada o perfurador junto com três “auxiliares” do clã *Öwawe* se reuniram no *Hö* para se prepararem para a furação de orelha. Pintaram uns aos outros com urucum e carvão, amarraram *wedehoro* nos pulsos e tornozelos, cordas na cintura e gravatas de algodão no pescoço. Separaram o osso para furação e posteriormente organizaram os *brutehi*, feitos pelos *Danhohuí'wa*. Os *brutehi* confeccionados pelos padrinhos são pintados de urucum e devem ser guardados em uma cabaça grande.



Figura 59 – Companheiros e antigos furadores se preparando para acompanhar o perfurador Guilhermano.
Fonte: Sayonara Silva (2012).



Figura 60 – Pronto para percorrer a aldeia junto com o perfurador.
Fonte: Sayonara Silva (2012).



Figura 61 – O osso de onça parda utilizado no *Dapore´dzapu*.
Fonte: Sayonara Silva (2012).

Parece-me que os perfuradores incorporam espíritos de seus ancestrais (ou pelo menos a postura deles). Possuem uma postura firme e um olhar diferenciado de quando estão exercendo suas atividades cotidianas.



Figura 62 – *Brutehi* pintados de urucum.
Fonte: Sayonara Silva (2012).

Pouco após o nascer do sol, os *watewá* foram retirados do córrego pelo *Dazaniwá* adentrando a casa de suas mães. As esteiras novas preparadas pelos *ihire* foram colocadas em cima de folhas de palmeira (acredito ser de inajá) em frente às casas dos *watewá* ou junto com parentes vizinhos. Ali, permaneceram sentados, embalados com seus cobertores, trêmulos e ansiosos com o acontecimento que marcará suas vidas para sempre.



Figura 63 – Os *watewá* aguardando o perfurador em frente à casa do ancião Tibúrcio.
Fonte: Sayonara Silva (2012).



Figura 64 – *Watewá* aguardando o perfurador.
Fonte: Sayonara Silva (2012).

O perfurador (ou executor do rito de perfuração) é do clã Öwawe e também é acompanhado por antigos perfuradores. O perfurador chama-se Guilhermano, acompanhado por três perfuradores antigos do mesmo clã (incluindo o *ihire* e vice-cacique da aldeia, Estevão Tsimitsuté). Enquanto um (Estevão) segurava a cabeça dos *watewá*, os outros dois observavam/orientavam a posição e local do furo a ser feito na orelha, bem como selecionavam e entregavam os *brutehi* para o perfurador. As orelhas são furadas com osso dianteiro da perna da onça parda. Assim perfuradas com o osso fino, rapidamente o perfurador o retira e coloca o *brutehi* pintado de urucum para não inflamar e cicatrizar a orelha.



Figura 65 – *Watewá* furando a orelha.
Fonte: Sayonara Silva (2012).



Figura 66 – Furação de orelha, *watewá* na espera.
Fonte: Sayonara Silva (2012).



Figura 67 – *Watewá* com a orelha já furada, usando o *brutehi*.
Fonte: Sayonara Silva (2012).

Ao furar a orelha, o menino iniciado que agora se chama *heróiwa* (jovem após furar a orelha) - e após a finalização do ritual se chamará *Riteiwá* - pega sua *um'ra*, entra na casa onde seus pais moram, é pintado nas costas e pernas com carvão por sua irmã mais nova.

Ao ser pintado, retorna ao córrego novamente onde se reúne com os outros *heróiwa*, seus pais, *ipredus*, *ihire* e *Danhohuí'wa*. No córrego, acontece a verificação da disposição dos furos na orelha. Caso os furos fiquem errados (tortos, muito para dentro, etc.), alguns são orientados a furá-la novamente⁵². Neste momento também há a distribuição de *brutehis* que são jogados na água pelo perfurador, na beira da represa. No córrego, os *Heróiwa* são aconselhados por seus pais que lhes perguntam sobre o acontecido e se alimentam (nesse dia foi com café preto (*deprô*) e pão francês (*pahum*)). Entre eles, os *heróiwa* comentam e sorriem orgulhosos do momento histórico que marcará sua vida para sempre, pois agora ocupam uma nova posição social e detêm novas responsabilidades envolvidas.

Durante a finalização do ritual, estive fora de campo e não me foi possível acompanhar e realizar anotações em meu diário de campo. Diante disso, posteriormente dialoguei abertamente com o ancião Zeferino sobre o ritual com ajuda de seu filho Boaventura Walua Xanon para realizar a tradução:

Depois de furar a orelha voltam [*heróiwa*] para represa para bater água. À tarde voltam para aldeia e à noite voltam para represa. De manhã quando voltam, depois os tios pintam, colocam gravata no *wapté* e tem *wanaridobê*. As esposas dos padrinhos vão na casa dos afilhados buscar comidas. Os jovens deixam a borduna bem devagar no centro da aldeia e os anciões agradecem. Os padrinhos jogam *uiwedezadarã* (pau) agradecem os anciões e os jovens voltam para o *Hö*. Antes de jogar o *uiwedezadarã* os *etepá* dançaram *wanaridobê* o dia todo enquanto os jovens estavam no *Hö*.

No outro dia tem *uiwede* e o *Pahöriwa* e *Tebe* são escolhidos pelos *Pahoriada*. Os anciões que já foram *Pahöriwa* escolhem o *Pahöriwa* e tem que acompanhá-los no outro dia tem ensaio. Ensaiam até o final da corrida do *noni*. Os *heroiwá* e os padrinhos marcam o lugar com o pau *uiwetede*. No outro dia os jovens buscam folha de buriti para fazer o *noni*. Depois os velhos ensinam os *nodzou* passando pelos oito grupos (comunicação oral do ancião Zeferino, traduzido por Boaventura Xanon, 2012).

Após a furação de orelha há um período de caçadas coletivas, no modo circular tradicional entre os *Danhohuí'wa* e os *Riteiwa* para que aprendam essa prática. Todos os animais abatidos são assados no jirau durante dias, para a sua conservação, ou seja para durem mais tempo sem estragar. Toda carne vai sendo armazenada nas casas até o dia final do ritual do *Pahöriwa* e *Tebe* (que não pude presenciar). Também é realizada a dança com as mascaradas *waminhoró*. Após as caçadas ocorre a corrida do *noni* e *Tsawri*, finalizando o ritual.

⁵²Há também o uso de esparadrapos que colam o *brutehi* no rosto.

Agora os *heróiwa* chamados *riteiwá* detem responsabilidades imbutidas:

[...] ser *'ritéi'wa* (moço) é assumir os compromissos, é tornar-se homem responsável por si mesmo, ser protagonista, ter iniciativa nos trabalhos para os sogros. Trabalhar para os sogros é estar mostrando o que aprendeu quando estava na *hö*. Essa é uma das tarefas que está se perdendo, não se trabalha mais para os sogros (TSI'RUI'A, 2012).



Figura 68 – *Riteiwa*.
Fonte: Sayonara Silva (2012).



Figura 69 – Outro *riteiwa*.
Fonte: Sayonara Silva (2012).



Figura 70 – Tertuliano (*Danhohuí'wa Etepá*) e *riteiwa*.
Fonte: Sayonara Silva (2012).

4.2 FORMAÇÃO DO CORPO: ALIMENTAÇÃO E RESTRIÇÕES ALIMENTARES DOS WAPTÉ

Enquanto *watewá*, os *riteiwá* têm restrições alimentares necessárias à construção da pessoa, de acordo com as referências culturais dos Xavante. O corpo entendido como objeto de incidência da sociedade sobre os indivíduos, ligada aos grupos e identidades cerimoniais (assim como outros) associam-se a construção do ser humano “tal como entendido pelos diferentes grupos tribais” (SEEGER *et. al.*, 1987). Permeadas na relação natureza-sociedade, as proibições alimentares se aplicam a determinadas pessoas, em determinadas situações, possuindo importante significado para explicar os hábitos alimentares. O conjunto de práticas e saberes que comportam um modelo simbólico da relação alimento/indivíduo ou categoria social do universo alimentar não se constitui em razão prática, mas em um modelo cognitivo “holístico” de ordenação do mundo e da natureza (CANESQUI, 1988).

O *Datsi'waté*, enquanto atividade física (também de purificação como vimos) está vinculado a restrições alimentares e de abstenção sexual (jovens ainda virgens) constituindo fatores relacionados à fabricação do corpo, de certa forma como uma domesticação de um

modo de relação corpo/mundo (*ibid*; REGINA, 2011). A fabricação do corpo xavante (dos homens e mulheres) está ligada à resistência física (aprendem a guerrear, serem duros, resistentes de forma a desenvolverem as atividades ligadas a cada um) e à educação tradicional relacionada à cultura e à reprodução do modo de vida *a'uwe uptabi*.

Os *watewá* não podiam comer alimentos de “fora”. A alimentação provinha do cerrado e dos produtos agrícolas das roças. Comiam *norãdzo* (coco babaçu), *mo'oni*, *mo'oni'hoire*, *norãppo* (palmito de babaçu), *patêdi*, *wedenodo* (tronco de madeira da mata mole/podre por dentro) e após o contato passaram a comer também mandioca, farinha, cará e banana. Os professores e *Danhohui'wa* Aldo, Boaventura Xanon e Cosme *Rité* afirmaram em questionário aplicado que foram *wapté* de 1994 a 1999 do grupo *Etepá* na aldeia Água Branca (posteriormente chamada Belém na TI Pimentel Barbosa, onde viveram antes de retornarem à *Marãiwatsédé*) e comiam *aõ* (jatobá) em forma de mingau, *aodo* em forma de mingau, *ubdi*, batata do cerrado, *moonihoire*, abóbora redonda laranjada, *abaré* (pequi) em apenas um período, *norãpo* (e outros palmitos), murici, mangaba, *zararé* (fruta do cerrado), *uwairé*. Já o professor indígena Leonardo, do grupo *Rotorã*, em entrevista aberta afirmou que durante sua fase de reclusão comeu arroz, mandioca assada, *tsadaré* e abóbora.

A escolha dos alimentos consumidos pelos *wateiwá* passa por uma classificação entre alimentos secos e molhados: os secos (como o coco e o palmito) são liberados e os molhados (como os feijões com caldo) proibidos. Assim, se comerem alimentos com caldo durante o resguardo, a orelha após furada não cicatriza, ficando inchada. Portanto, na cultura xavante existem alimentos específicos a serem consumidos pelos *wateiwá* para cicatrização do furo na orelha, sendo necessário para isso o respeito ao resguardo.

Em *Marãiwatsédé*, nesses 35 dias de *Datsi'waté* os *watewá* comeram apenas arroz branco. O arroz se encaixa na classificação de alimento seco e como vimos é o alimento primário na cultura alimentar xavante (atual), além de seu cultivo ser mais amplo que outras espécies na aldeia. Este alimento está relacionado a várias relações de empréstimo, troca e reciprocidade.

A maior parte do arroz consumido – se não todo – é proveniente da colheita do plantio mecanizado da FUNAI. Na verdade, após alguns relatos constatei que boa parte das pessoas guardava o arroz colhido para plantar e consumiam o arroz do plantio mecanizado cozido ou faziam *tsadaré*. Outro alimento seco que alguns dos *watewá* consumiram (não sei dizer ao certo a frequência e nem quantos consumiram) no período da manhã foi *pahum* (pão).

Alguns dos alimentos associados à proibição como molhados são o feijão, peixe, macarrão, café. O feijão está associado a mudanças na cor da pele e, se consumido, pode

deixar a pele preta. O peixe, por possuir escamas, se consumido abre a pele da pessoa que o consumiu durante o *Datsi'waté*. Não podem comer tatu (*warãhöbö*), *warãwaw~e* (tatu canastra), tatu bola (*warãhudu*), tatu galinha (*warãhuture*), tamanduá mirim (*patire*) por serem alimentos reservados aos velhos e às crianças.

Durante suas refeições permanecem com os pés dentro d'água e se alimentam basicamente duas ou três vezes no dia. No acampamento, os seus avôs, pais ou irmãos mais novos entregam-lhes o alimento em pequenas panelas, duas ou três vezes por dia.

Segundo Fernandes (2010), como os xavante associam o consumo de azeite, café, açúcar e outros alimentos do *waradzu* à causa de vírus e bactérias, os pais dos *heróiwa* também passam por restrições alimentares. Diante disso, os pais, após o nascimento da criança e após a furação de orelhas não podem consumir estes alimentos.

4.3 DAZANIWÁ

A escolha do *Dazaniwá* é realizada pelo ancião mais velho da aldeia. Em *Marãiwatsédé* é Francisco *Tsipé*, até então presidente do *warã*⁵³ e da comunidade, que decide as datas cerimoniais e o desenvolvimento de certas funções (em alguns casos) por determinadas pessoas, como neste caso. A escolha do *Dazaniwá* está ligada à posição social de chefe e ao pertencimento a um grupo de idade que será iniciado posteriormente no ano seguinte.

Afirmo isto pela posição social de chefia que o ancião Marcelo Abaré ocupa. Os chefes se caracterizam como homens “com tarefas precisas a cumprir nas várias festas e funções” (GIACCARIA & HEIDE, *op.cit.*). Marcelo vive em uma casa localizada em uma das extremidades da aldeia no formato de ferradura (ambas extremidades contam com casas de chefes - em *Marãiwatsédé*, uma das extremidades é composta pela casa do Marcelo e a outra do ancião Dário) e é *Wahubtede' wa* (dono do tempo)⁵⁴. Por sua vez, é do clã

⁵³Francisco *Tsipé* (meu *Imama* – pai) passou seu mandato para Tibúrcio (segundo ancião mais velho) devido suas condições de saúde e outros fatores que não me foi possível identificar. No entanto é importante destacar que Francisco continua decidindo todas as datas cerimoniais [e etc].

⁵⁴Os Xavante possuem “donos” – pessoas com poder - de certas coisas, existindo além do dono do tempo, o dono da anta, o dono da queixada, o dono da cobra, o dono do veneno, o dono das águas correntes, o dono dos lagos, o dono do *wamari* (árvore que possui a propriedade do sonho).

O *Wahubtede' wa* recebe essa função e posição pelos conhecimentos repassados por sua família. Só poderá ser *wahubtede' wa* o filho que nasce na estação seca. Ele é responsável pelo controle do fogo e do tempo, tendo o poder de impedir as chuvas e a fazer o sol predominar. Cf. Giaccaria & Heide, 1984), p. 121, “Os chefes Xavante”.

Em *Marãiwatsédé* Marcelo *Aba'ré* disse que seu avô lhe repassou o conhecimento do controle do fogo. Na época da seca, quando vão se preparar para as caçadas de fogo, o dono do tempo não come, não pode ter relações sexuais com mulheres. Esse resguardo está relacionado ao espírito. Marcelo atenta a comunidade a não perder raiz, como os avós faziam para controlar o tempo.

Pore´dza´õno e pertence à classe de idade *Anarówa*, que será o próximo grupo de idade a se formar após a entrada/permanência no *Hö*.

Posteriormente ao Marcelo, no próximo ritual do *Wapté mnhõno* será um ancião da classe de idade *Tsadaro* que será o grupo posterior ao dos *Anarówa* a entrar no *Hö*.



Figura 71 – O *Dazaniwá* levando os *watewá* para aldeia.

Fonte: Vinicius Benites (2012).

O *Dazaniwá* tem a função de retirar os *watewá* do córrego todos os dias durante o período do *Datsi´waté*. Sua responsabilidade é cuidar dos adolescentes retirando-os da bateção de água. Toda manhã e pela tarde o *Dazaniwá* vai ao córrego retirar os *watewá* e levá-los para a aldeia. Se ele cuidar bem dos *watewá*, suas mães devem lhe pagar com alimentos.

4.4 O RECOLHIMENTO DOS ALIMENTOS CERIMONIAIS E A RESSIGNIFICAÇÃO

Conforme mencionado anteriormente, as mães dos *watewá* durante o *Datsi´waté* produzem alimentos rituais para oferecer como pagamento ao *Dazaniwá*. O *Dazaniwá* recolhe os alimentos nas casas junto a um ajudante todos os dias (durante os 35 dias de bateção de água), no período do fim do dia. As mulheres preparam diversos alimentos

cerimoniais e também industrializados. Pude acompanhar o *Dazaniwá* Marcelo *Abaré* no recolhimento dos alimentos na aldeia *Marãiwatsédé*, conforme o quadro abaixo:

Casas (04-05-2012)	Alimentos doados como pagamento ao <i>Dazaniwá</i>
1ª Casa	1 bolo assado de milho/ 1 garrafa de café
2ª Casa	1 bolo assado de milho/ 1 garrafa de café
3ª Casa	1 bolo assado de milho/ 1 garrafa de café
4ª Casa	1 bolo assado de arroz
5ª Casa	4 inhames brancos
6ª casa	1 abóbora
7ª Casa	1 bolo de milho assado
8ª Casa	2 pacotes de biscoito Cream Cracker e inhame branco
9ª Casa	1 bolo assado de milho
10ª Casa	1 bolo assado de milho
11ª Casa	1 pacote de farinha de trigo
12ª Casa	1 garrafa pet de café
13ª Casa	1 garrafa pet de café
14ª Casa	1 bolo de milho cozido
15ª Casa	1 bolo de milho cozido
16ª Casa	1 bolo de milho assado
17ª Casa	3 inhames brancos
18ª Casa	1 bolo de milho cozido
19ª casa	1 garrafa pet de café
20ª Casa	4 inhames
21ª casa	1 garrafa pet de café
22ª casa	1 bolo assado de arroz
23ª casa	1 bolo assado de arroz

Quadro 7 – Alimentos recolhidos pelo *Dazaniwá* no dia 04 de maio de 2012.
Fonte: Sayonara Silva (2012).

Casas (28-05-2012)	Alimentos doados como “pagamento” ao <i>Dazaniwá</i>
1ª Casa	2 inhames branco
2ª Casa	Não deu nada
3ª Casa	Bolo de milho
4ª Casa	Mamão
5ª Casa	Café e pão
6ª Casa	Não deu
8ª Casa	Biju
9ª Casa	4 Inhames grande branco

10ª casa (domingos)	Não deu
12ª Casa (Donalino)	1 mamão redondo
14ª Casa (Azevedo)	Nada
15ª Casa	Bolo de milho tipo pamonha e mamão
16ª Casa	Café
17ª Casa	Beiju e 1 pacote de farinha de trigo
18ª Casa	Bolo de milho assado
19ª Casa	Café
20ª Casa	?
21ª Casa	Café
22ª Casa	Bolo de milho assado
23ª Casa (maria das graças)	Bolo de milho assado
24ª Casa	2 bolos de arroz assado
25ª casa	2 bolos de milho cozido
26ª Casa	Café garrafa pequena
27ª Casa	1 garrafa pet de café
28ª Casa	1 garrafa pequena de suco em pó amarelo
29ª Casa	1 abóbora

Quadro 8 - Alimentos recolhidos pelo *Dazaniwá* no dia 28 de maio de 2012.

Fonte: Sayonara Silva (2012).

Consegui acompanhá-lo apenas nestes dois dias, sendo que durante o primeiro dia ao passar nas casas alguns *a'úwe* vieram conversar ou demandar algo e acabei não anotando os alimentos de seis casas. Sendo assim, é possível que haja outras casas com mães de *watewá* que não aparecem no quadro anterior.

No começo do ritual, correspondente ao Quadro 7, muitos bolos tradicionais, principalmente de milho (*tsadaré*), estavam sendo preparados devido à fartura da colheita. São muitos alimentos tradicionais produzidos pelas mulheres durante esse período do *Datsiwaté*. Vemos a grande presença de *tsadaré* de milho *waru* e *nodzö*, que constitui um alimento relacionado a diversas trocas e à reciprocidade. Este bolo tradicional é preparado da seguinte forma: primeiro pilam os grãos coloridos até ficarem moídos, depois peneiram em cima de uma bacia de alumínio, separando os grãos que ficaram inteiros (em parte) em uma peneira de palha ou plástico. Os grãos que ainda permanecem um pouco inteiros são separados novamente, pilados e peneirados. Antes de pilarem os grãos, elas deixam de molho na água para que amoleçam. Depois de peneirados, quando já estão parecendo farinha, elas molham com água, colocam açúcar, fermento e depois enrolam nas folhas de bananeira.

Alguns são assados, outros cozidos como pamonhas. Parece-me que os *tsadaré* de milho cozido tipo pamonha não possuem fermento. Os bolos de arroz também possuem importante valor simbólico enquanto alimento com um ingrediente totalmente incorporado à cultura. Houve também a entrega de bolinhos fritos de farinha de trigo e estes, por sua vez, constituem uma ressignificação do bolo *tsadaré* de milho tradicional.

Observei o processo final de preparo do *tsadaré* descrito abaixo, a exemplo de duas casas: após obter uma massa que, no caso do bolo de arroz, parece de mandioca ralada, foram usadas folhas pequenas de banana brava (helicônia) para enrolar a massa. Foi feito um morro com palha de arroz e outras palhas finas e foi ateado fogo por cima. Para dobrar o bolo, foram colocados quatro pedaços ou estacas de madeira [____] arrumando as folhas por cima em formato circular, meio fundo. A massa foi pressionada com a mão e depois as folhas foram dobradas em formato quadrado, colocando um tijolo por cima. As palhas quentes foram empurradas para cima do bolo e quando já estava quente, o forno foi coberto por completo. Maria tirou o tijolo e o enterrou totalmente. Na casa do lado cheguei no momento em que uma anciã fechava o bolo (menor) em quadrado, amarrando-o com fibra de buriti. Diferente da Maria das Graças que montou o bolo encima do morro de palha de arroz, ela montou em cima de uma lona e colocou em uma panela de ferro os três bolinhos (pamonha) com água em uma fogueira com tijolos em volta.



Figura 72 – *Pi'õ* pilando os grãos de milho *waru*.
Fonte: Sayonara Silva (2012).



Figura 73 – Preparo de *tsadaré* de milho *nõdzo*.
Fonte: Sayonara Silva (2012).



Figura 74 – Colocando o *tsadaré* de arroz para assar.
Fonte: Luciana Akeme (2012).



Figura 75 – *Piõ* entregando *tsadaré* para o ajudante *adzarudu*.
Fonte: Paulo Jasiel (2012).



Figura 76 – *Pi'õ* entregando *tsadaré* de milho para o *Dazaniwá*.
Fonte: Paulo Jasiel (2012).

O preparo ocorre no período da manhã por volta das 10:00 -11:00 horas, sendo assados ou cozidos nas folhas de bananeiras também por volta das 14:30 horas. No fim da tarde (os horários variavam entre 15:00, 16:00 e 17:00 horas) dão o *tsadaré* ao *ihire* Marcelo, o *Dazaniwá*. Ainda predomina a forma de preparo do bolo assado.

Os alimentos tradicionais, como os bolos cerimoniais e os inhames, são os mais valorizados. Estes alimentos entregues ao *Dazaniwá* como pagamento são repartidos com os *ihire* no *warã*. O auxiliar *adzarudu* também recebe uma parte. Marcelo escolheu os alimentos que achava de grande valia para levar a sua família e os outros repartiam com os *ihire*. As quantidades e os alimentos repartidos, entregues no *warã* foram:

- dia 04/05/2012: três *tsadaré* de arroz; um bolo de milho cozido; duas abóboras redondas ; seis garrafas pet de café e um pacote de inhame;
- dia 28/05/2012: cinco garrafas de café; três mamões; uma abóbora; um bolo grande de milho assado; uma garrafa de suco (em pó); um bolo fino de arroz; três bolos de milho cozido (tipo pamonha).

A entrega foi realizada por três anciões que se aproximaram primeiro dos alimentos. Em algumas vezes Tibúrcio começava a entrega ao mais velho. Eles repartiram com os *watebreimi* e *baóno* que estavam ali presentes (dizem que antigamente os anciões não repartiam alimentos com as crianças no *warã* porque elas não ficavam no *warã*). Alguns

comeram um pouco ali na hora e outros guardaram. Os velhos ficam muito felizes no ritual por ser um momento onde ganham muitos presentes. Vi uma entrega apenas de *pahum* (vindos da escola) e café no dia 05 de maio de 2012.

No dia 06 de maio de 2012, os alimentos foram expostos em cima de folhas de buriti e papelão. O primeiro ancião a pegar foi o Francisco que pegou bolo de arroz e café; o segundo foi o Martinho que pegou um bolo de trigo ou milho; o terceiro foi Azevedo, que pegou bolo de trigo e café; o quarto, Dutra, que pegou café, bolo de milho. Neste dia perguntei aos *ipredu* Domingos e Donalino quais eram os alimentos entregues aos *ihire* no *warã* antigamente e a resposta que obtive foi que antes recebiam frutos, tubérculos (cará e inhame) e raízes do cerrado e que, devido ao “prejuízo do território” (por não haver mais), não são mais ofertados.

No dia 28 de maio, fim de mês, é o período em que os aposentados recebem seus proventos e talvez isso também esteja relacionado à doação de alimentos comprados, neste dia. O café, incorporado à cultura *a úwe*, foi doado amplamente como pagamento. O *pahum* (pão) também foi doado algumas vezes e pode ser considerado com um alimento ressignificado ao bolo. É dada grande importância aos alimentos tradicionais no período ritual com símbolo de troca-reciprocidade. O beiju, preparado raramente, também surgiu entre os alimentos doados.

Neste caso, não é dada importância quantitativa aos alimentos e sim qualitativa, porém dar de acordo com o que pode ser dado em uma relação também se traduz em aquisição de prestígio social.



Figura 77 – *Dazaniwá* doando alimentos recolhidos nas casas dos *watewá* no *warã*.
Fonte: Sayonara Silva (2012).



Figura 78 – *Tsadaré* (arroz, milho e alguns com farinha de trigo incrementada) recolhidos pelo *Dazaniwá* doados no *warã*.
Fonte: Sayonara Silva (2012).



Figura 79 – Alimentos recolhidos pelo *Dazaniwá* destacando beiju e *mo'oni* cultivado.
Fonte: Sayonara Silva (2012).

4.5 A REPARTIÇÃO DOS ALIMENTOS PERMEADA NA RELAÇÃO DE RECIPROCIDADE E A DÁDIVA

A troca e a reciprocidade permeiam a obrigatoriedade em dar, receber, retribuir (não necessariamente nessa ordem). A reciprocidade constitui a “atitude resultante da troca de prestações e contra-prestações” (LEVI-STRAUSS *apud* FALLEIROS, 2005), ligadas a relações intercoletivas e interpessoais. Enquanto a dádiva significa entrega, transmissão ou transição é um sistema de prestações sociais ligada a ganho de prestígio e crédito pelo doador ao realizar uma doação pública (FALLEIROS, *op. cit.*).

A rede de circulações de bens está envolvida com o parentesco e é o que garante seguros sociais, definidos por Clastres (1974) como uma previdência social de parentesco. Além do âmbito do parentesco ou da aldeia também existem “circuitos de troca cerimoniais, guerreiros, funerários, metafísicos a funcionar como outros tantos princípios sociológicos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1993:158 *apud* FALLEIROS, *op.cit.*). Existem trocas entre a comunidade, entre comunidades, entre parentes, etc.

Existe uma relação em dar presentes de um lado e a de recebê-los por outro. As prestações em alguns casos podem ser diversas e não necessariamente equivalem ao

“valor de tal coisa”. Existem igual repartição e divisão de bens entre grupos de parentesco de forma que tais prestações garantam a sobrevivência do grupo. “A distribuição e a troca de bens ocupam o primeiro lugar na cultura Xavante, sobretudo pelas implicações sociais ligadas a tais fenômenos” (GIACCARIA & HEIDE, 1984, p. 60).

Segundo Mauss (2001), essas três relações vinculadas à troca e à reciprocidade (dar, receber, retribuir) estão ligadas à voluntariedade – obrigatoriedade; gratuidade- interesse relacionado ao que se pode ganhar- benefícios, prestígio no sistema de prestações totais que caracterizam a dádiva. As prestações totais ligadas a coletividades “que se obrigam mutuamente, trocam e contratam” constituem fenômenos sociais que exprimem toda espécie de instituições religiosas, jurídicas, morais e econômicas, supondo formas particulares de prestação e distribuição; produção e consumo; fenômenos estéticos nos quais desembocam tais fatos e os fenômenos morfológicos as manifestam.

A repartição dos alimentos constituídos como fruto de trabalho do *Dazaniwá* constitui um dos momentos da vida social xavante em que um indivíduo reparte recursos adquiridos por seu trabalho, com seu grupo, constituindo uma das exigências econômicas da relação grupo- indivíduo. Na cultura xavante (e em todas as culturas indígenas) existe, portanto, essa relação de troca, pagamento, reciprocidade, empréstimo. Além da relação de dar-receber-retribuir, há a relação de empréstimo que também fortalece em muito os laços de parentesco. Conforme mencionado anteriormente (Capítulo 3) sobre os alimentos, empréstimos de alimentos (principalmente industrializados) ocorrem em períodos que faltam para uma determinada família, que então os empresta de parentes de sua família extensa, residentes em outras casas. Também ocorrem empréstimos de plantas, sementes para plantio, urucum e outros, sendo obrigação da pessoa que o recebe devolver posteriormente (uma dívida). O caso das sementes mostra que essa relação de devolução não implica em definição de tempo para retribuição: as sementes são devolvidas quando a pessoa que as apanhou emprestado, multiplicá-las e colhê-las, devolvendo parte de seu estoque ao prestador. Segundo Menezes (1984, *apud* FALLEIROS, *op.cit.*) o sistema de empréstimos entre os xavante serve para estreitar laços sociais no quadro da família extensa matrilocal, tendo em vista que os empréstimos acontecem preferencialmente entre afins.

Segundo Verona *et. al.* (2011), existem regras prescritivas que restringem um *áuwe* a negar um alimento ou objeto pedido por outra pessoa como se fosse uma troca obrigatória. Os alimentos tradicionais estão relacionados a estas regras, no entanto devido à dificuldade de aquisição e acesso à renda, os alimentos industrializados não possuem o caráter

obrigatório de doação. Importante também destacar que existe uma distinta agregação de valor nos itens que são trocados.

A obrigação de retribuir, o vínculo, a honra e a moral são elementos que regulam relações entre o grupo de idade, como neste caso do *Dazaniwá* com o grupo *ihire*, bem como entre diferentes clãs, sendo aspectos fundamentais nestas trocas, dada pouca importância aos aspectos comercial e quantitativo (pouco importando seu valor ou natureza). O importante é a dívida constituída de simbolismos culturais (*ibid*), tendo em vista que as sociedades não capitalistas não atribuem caráter econômico às trocas (MAUSS, 2001).

Os alimentos são os principais objetos/produtos de troca. Os principais produtos relacionados à retribuição são a carne e o milho (sobretudo em forma de *tsadaré*), no entanto, os xavante costumam trocar flechas, esteiras e arcos; novelos de algodão, cestos e recipientes de barro (estes já não mais, por não fazerem mais); objetos por alimentos ou alimentos por alimentos. As trocas são reguladas por dois princípios na cultura xavante: não se deve recusar o objeto/produto pedido a quem se pede; objeto/produto dado ou o pagamento devem ser referentes à situação atual dos contratantes. O indivíduo não guarda bens acumulados só para si, mas os reparte em benefício de seu grupo e acaba por aceitar objetos/produtos (ou seja, o que for) inferiores aos que foram por ele cedidos (*ibid*; VERONA *et. al.*, 2011).

Isto está ligado à relação de pagamento. Em algumas casas, no dia 28-05-2012, não foi recolhido nenhum alimento, porém isso não implica em nada a não ser em relação aos elementos que regulam as relações. Os alimentos tradicionais são os mais valorizados pelos anciões, no entanto os alimentos ressignificados ou industrializados também são dotados de valores simbólicos e obtiveram a mesma importância dos outros.

O bolo (*tsadaré*), alimento cerimonial enquanto recurso simbólico da reciprocidade/dívida está ligado a diversas relações rituais como o casamento, a pacificação entre pessoas, a entrega por membros de outro clã para família de um morto, etc. Durante o ritual também existe a relação de troca e reciprocidade com os *Danhohuí'wa*. As mães dos *watewá* dão alimentos, como saco de arroz, frutas compradas na cidade (laranja e melancia) para os *Danhohuí'wa*, além da esteira confeccionada pelo homem da casa no final do ritual. A relação de troca e reciprocidade conserva a circulação de bens materiais ou simbólicos entre os grupos domésticos (MAUSS, *op. cit.*), grupos de idade, clãs, bem como cria laços entre os mesmos.

Essa entrega de alimentos para o *Dazaniwá* se caracteriza em uma das prestações econômicas ligadas à reciprocidade e à dívida que, por sua vez, fazem parte de um sistema

mais amplo de prestígio e crédito. “Na dádiva o doador não se desliga (não se aliena, não se priva do objeto) e sim ganha prestígio e crédito ao fazer uma doação pública” (FALLEIROS, *op.cit.*)

Esta relação de doação- ganho de prestígio e crédito se dá principalmente ao *Dazaniwá* que recebe os objetos, não se priva deles e os reparte no *warã* com os velhos como uma doação pública.



Figura 80 – Repartição dos alimentos no *warã* com os anciões.
Fonte: Sayonara Silva (2012).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O povo Xavante de *Marãiwatsédé* é símbolo maior de resistência, força, espiritualidade, coesão. O grupo se manteve firme e decidido fortemente durante vinte anos de luta pela terra. O caso de *Marãiwatsédé* constitui um marco atual na história brasileira no qual o país enfim reconheceu o direito territorial de um povo originário, que foi marcado pela impunidade do próprio Estado aliado a interesses particulares. O processo de nova territorialização aliado ao dinamismo cultural desta sociedade constitui o instrumento de sobrevivência das novas gerações.

Com o título de TI mais desmatada da Amazônia, existe um grande desafio em possibilitar a continuidade de práticas tradicionais relacionadas à alimentação *a úwe uptabi*.

A predominância do arroz em detrimento de outros alimentos pode ocasionar a perda da diversidade alimentar (recursos genéticos) ainda constituída de feijões, cará, batatas, frutos e etc. O arroz, amplamente consumido é a principal fonte nutricional dos Xavante de *Marãiwatsédé*, constituindo um alimento pobre em nutrientes que acaba contribuindo também para os índices de hipertensão e diabetes na aldeia. Além disso, pode-se relacionar o arroz como um alimento neutro para os Xavante de *Marãiwatsédé*, tendo em vista que ao longo desta pesquisa observei que não há proibições alimentares em diferentes circunstâncias relacionadas a esta espécie.

Como vimos, alimento seco pode ser consumido pelo *watewá* e acredito que por se encaixar nesta classificação alimentar (além de estar incorporado a cultura e ser consumido amplamente) o arroz é consumido durante todo o rito de bater água estando diversos outros alimentos proibidos a seu consumo. Também pode ser que o consumo de alimentos secos esteja relacionada a estação sazonal, tendo em vista que o ritual do *wapté mnhõnno* (assim como o rito de bater água) é realizado na estação seca. O consumo alimentar restrito ao arroz não proporciona a devida força/resistência esperada durante o rito de bater água e alguns *watewá* chegaram a passar mal sentindo fraqueza, ocorrendo também caso de anemia.

As mudanças fazem parte da dinâmica de todos os grupos sociais, sendo que nenhum grupo étnico que existe atualmente mantém as mesmas características que seus antepassados (SANTOS & BARBOSA, 2012).

Com tais mudanças alimentares, não houve uma substituição de forma a obter uma compensação nutricional dos alimentos. O consumo de novos alimentos, majoritariamente fontes de carboidratos sem diversificação/compensação nutricional de alimentos tradicionais

que faziam parte da dieta *a'uwe*, estão levando ao crescimento dos índices de hipertensão, diabetes, baixo peso e desnutrição na aldeia. Os índices do Departamento de atenção a Saúde Indígena - Polo base *Marãiwatsédé* de janeiro de 2012 apresentam a presença de doenças advindas da alimentação e do sedentarismo, existindo:

- 10 hipertensos - 02 mulheres;
- 11 diabéticos - 6 homens e 02 mulheres;
- 06 hipertensos e diabéticos;
- 18 grávidas anêmicas (01 teve hipertensão eclampsia).

A partir do contato com a sociedade envolvente, surgiram novas necessidades até então não existentes sendo agregada a agricultura uma importância fundamental para aquisição de alimentos ao longo das mudanças.

Diversos fatores políticos, socioeconômicos e ecológicos estão relacionados a mudança na alimentação. Podemos afirmar que os impactos ocorridos com os *a'uwe* relacionados ao processo de sedentarização, desterritorialização/reterritorialização, desenvolvimento de projetos insustentáveis de produção agrícola, desmatamento de áreas de uso tradicional transformadas em pastagens e plantios, baixa fertilidade do solo da área em que ocupam e facilidade de acesso a alimentos industrializados ocasionaram mudanças nos hábitos alimentares do grupo.

É preciso discutir meios de garantir a continuação destas práticas em respeito aos hábitos alimentares de forma emergencial a curto, médio e longo prazo, priorizando a produção de alimentos para consumo interno relacionado ao direito de decisão do consumidor/produtor (os Xavante) sobre políticas e estratégias de produção de alimentos, distribuição e consumo de forma sustentável (econômico, ambiental, social), autônoma, justa, de forma a promover saúde à população.

Os Xavante de *Marãiwatsédé* apontam uma saída para recuperar os alimentos tradicionais: reflorestar o território; trazer as plantas tradicionais para perto das casas, plantando-as nos quintais; aumentar as roças; incentivar o trabalho na escola; produzir para implementar na merenda escolar.

Pensando no cenário pós-desintrusão, deve-se iniciar um árduo trabalho de recuperação de áreas degradadas, discutido em um Plano de Recuperação de Áreas Degradadas por meio do restauro florestal que leve em consideração o plantio de espécies (principalmente de uso tradicional) para fins alimentares, medicinais, rituais, atração de animais e outros através da identificação florística (etnobotânica) e faunística, de modo que tenham alimentos suficientes, de boa qualidade e consumo de acordo com os padrões alimentares *a'uwe uptabi*. É necessário discutir em caráter emergencial um plano de gestão

territorial e ambiental (incluindo monitoramento e vigilância) da TI que promova o uso sustentável do território, utilizando como principal instrumento legal a PNGATI, cujo objetivo é garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia sociocultural, nos termos da legislação vigente (PNGATI, 2011). Além disso incentivar o consumo de alimentos tradicionais a partir do conhecimento dos anciões é de grande importância, devendo-se realizar um trabalho de incentivo voltado a educação alimentar nos padrões culturais *a'úwe*.

Destaco os principais pontos críticos levantados nesta pesquisa:

- Necessidade de usufruto exclusivo de uma terra indígena para manutenção física e cultural de um povo;
- Necessidade do acesso da comunidade a alimentos de qualidade e em quantidades suficientes de acordo com seus padrões alimentares e cosmovisão;
- Necessidade de valorizar os sistemas alimentares destacando neste trabalho os xavante, de forma a incentivá-los e possibilitar meios para continuidade de práticas alimentares tradicionais;
- Urgência em implementar políticas públicas que dialoguem entre si e, de forma efetiva, que respeitem e garantam a continuidade de práticas relacionadas à alimentação indígena para saúde e sobrevivência desses povos, tendo como exemplo as mudanças que vêm ocorrendo com o povo Xavante.

O que posso constatar mesmo diante da escassez de alimentos é que o sistema de solidariedade e reciprocidade ou as relações de troca-reciprocidade enquanto uma fonte de abastecimento alimentar complementar a caça, coleta, pesca e agricultura mantêm o sistema alimentar em constante movimento e o grupo xavante coeso como tal.

As práticas alimentares atuais são fortalecidas através da socialização dos alimentos, empréstimo e repartição. Esta relação proporciona a circulação dos bens e conhecimentos na aldeia, de forma que as pessoas se beneficiem para sua sobrevivência individual, mas permeada na coletividade enquanto indivíduos de uma sociedade.

O consumo de alimentos industrializados deve estar atrelado ao de alimentos tradicionais mesmo ressignificados, de modo a manter vivas as formas de suprimento nutricional simbólico e físico de acordo com a cultura *a'úwe uptabi*. Para isso é necessário que haja o incentivo ao preparo/consumo de alimentos tradicionalmente produzidos/consumidos no âmbito feminino/doméstico. Deve haver o acompanhamento de

crianças e mulheres por nutricionistas capazes de entender a dinâmica alimentar indígena e levar em consideração as particularidades culturais da comunidade.

O projeto da OPAN em *Marãiwatsédé* contribui para a diversificação alimentar, introduzindo e reintroduzindo recursos genéticos nas roças tradicionais e quintais das casas na aldeia. O aspecto paisagístico começa a ser visível após quatro anos de intervenção junto aos Xavante e as espécies implementadas nos quintais já contribuem para a alimentação da comunidade. Os animais, destacando os pássaros, já começam a aparecer novamente e disseminar sementes pelo território. O trabalho também vem induzindo o apontamento de soluções de acordo com a concepção *a'úwe* sobre o que é promover soberania alimentar e nutricional na visão cultural xavante para que possamos agir de certa forma da maneira correta.

Este ano de 2013 se inicia a primeira ação da OPAN voltada à restauração florestal, em que serão desenvolvidas oficinas de etnomapeamento para escolha das áreas a serem implementadas as unidades demonstrativas de restauro; levantamento etnobotânico; plantio mecanizado de sementes nativas; plantio com muvuca de sementes consorciadas; plantio de buritis e área de regeneração natural. Será uma primeira experiência piloto a ser desenvolvida como uma ação dentro da necessidade e indicação de soluções pela comunidade: o reflorestamento.

No mais, finalizando, espero que esse trabalho possa de forma efetiva subsidiar o trabalho da OPAN em *Marãiwatsédé* e sirva como registro, ainda que parcial, da memória antiga e atual dos *a'úwe uptabi* para ser trabalhado como uma ferramenta relacionada a atividades alimentares e de gestão ambiental na escola da aldeia.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, U. P.; LUCENA, R. F. P. Métodos e técnicas para coleta de dados. In: _____; _____. (Org). **Métodos e técnicas na pesquisa etnobotânica**. Recife: LivroRápido/NUPEEA, 2004.

ABRANDH. **O Direito Humano à Alimentação Adequada: Colocando o DHAA em prática- Módulo 4**. Brasília: ABRANDH, 2012.

BARRETO FILHO, H. T. Terras indígenas na Amazônia hoje: fraturas na narrativa hegemônica. In: SAUER, S.; ALMEIDA, W. (Org). **Terras e territórios na Amazônia: demandas, desafios e perspectivas**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011.

BIGIO, E. S. **Linhas telegráficas e integração de povos indígenas: as estratégias políticas de Rondon (1889-1930)**. Brasília: CGDOC/FUNAI, 2003.

CARNEIRO, H. S. **Comida e Sociedade: significados sociais na história da alimentação**. Curitiba: Ed. UFPR, 2005.

CANESQUI, A. M. **Antropologia e alimentação**. Revista de Saúde Pública, São Paulo, 22(3): 207-216, 1988.

CASTRO, E. B. V. **A fabricação do corpo na sociedade Xinguana**. Universidade Federal de Tocantins. Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas. Tocantins, 1974.

CERQUEIRA, C. G. **Zöomori: a construção da pessoa e a produção de gênero na concepção Xavante**. Wederã, Pimentel Barbosa, *Etenhiritipá*. 154f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia Social. São Paulo, 2009.

CONSEA. [Terra: direitos patrimoniais e territoriais] 29 de outubro, 2008, Brasília (Documento elaborado pela CP5 e CP6). 8f. Documento elaborado pela CP5 e CP6.

Constituição Federal de 1988.
<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm> Acesso em: 15 de dezembro de 2012.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

Convenção 169 da OIT. Disponível em <<http://www.oitbrasil.org.br/node/292>>. Acesso em 02 de agosto de 2012.

Convenção 107 da OIT. Disponível em <<http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/indios/lex130a.htm>> Acesso em 5 de novembro de 2012.

DE BOEF, W. S; THIJSSSEN, M. H. **Ferramentas participativas no trabalho com cultivos, variedades e sementes. Um guia para profissionais que trabalham com abordagens participativas no manejo da agrobiodiversidade, no melhoramento de cultivos e no desenvolvimento do setor de sementes.** Wageningen: Wageningen International, 2007.

DELGADO, C. C. **Mudanças nos hábitos alimentares dos Xavante de Marãiwatsédé.** 80f. Monografia (Especialização em Indigenismo). Universidade Positivo. Cuiabá, 2010.

DELGADO, P. **Entre a estrutura e a performance:** ritual de iniciação e faccionalismo entre os Xavante da terra indígena São Marcos. Tese (Doutorado). 2008. Disponível em: <http://www.proppi.uff.br/ppga/sites/default/files/tese_de_doutorado_de_paulo_serpio_delgado.pdf>. Acesso em: 02 jan. 2013.

DE ROBERT, P.; KATZ, E. Usos alimentarios de palmeras un estudio comparativo en Amazonía Brasileña. In: POCHETTINO, M. L.; LADIO, A. H.; ARENAS, P. M. (Eds.). **Tradiciones & transformaciones en etnobotánica.** Universidad Nacional de Jujuy. Facultad de Ciencias Agrarias. Argentina, 2009.

DE SUREMAIN, C-É.; KATZ, E. **Introdução: Modelos alimentares e recomposições sociais na América Latina.** Anthropology of food [online], Dez. 2009. Disponível em: <<http://aof.revues.org/index6433.html>>. Acesso em: 20 out. 2012.

DIAS, T. A. B.; ZARUR, S. B. B. C.; ALVES, R. B. N.; COSTA, I. R. S.; BUSTAMANTE, P. G. Etnobiologia e conservação de Recursos Genéticos: o caso do Povo Craô. In: NASS, L. **Recursos genéticos vegetais.** Brasília: Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, 2007.

ELOY, L. **Diversidade alimentar e urbanização:** o papel das migrações circulares indígenas no noroeste Amazônico. Anthropology of food [online], Dez. 2009. Disponível em: <<http://aof.revues.org/index6444.html>>. Acesso em: 20 out. 2012.

Estatuto do Índio. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm > Acesso em: 29 de dezembro de 2012.

FALLEIROS, G. L. J. **A dádiva e o círculo um ensaio sobre a reciprocidade a'uwe-xavante**. 137f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia. Santo André, 2005.

FERNANDES, E. R. **Do Tsihuri ao Waradzu**: o que as ideologias xavante de concepção, substância e formação da pessoa nos dizem sobre o estatuto ontológico do outro? Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832010000200019&script=sci_arttext&tlng=pt>. Acesso em: 30 dez. 2012.

GARCIA, U. **Ka'áwatá, "andar na floresta"**: caça e território em um grupo Tupi da Amazônia.

GENEFLOW. **Bioversity International**. Via del Ter Denari 472/a. 00057 Maccarese. Rome Italy. 64p, 2009.

GOMIDE, M. L. C. Território no mundo A'uwe Xavante. **Confins** [online], Abr. 2011. Disponível em: <<http://confins.revues.org/6888>>. Acesso em: 14 set. 2012.

GIACCARIA, B. **Xavante**: povo autêntico: pesquisa histórico-etnográfica. 2. ed. São Paulo: Ed. Salesiana Dom Bosco, 1972.

_____. **Ensaaios – Pedagogia Xavante**: Aprofundamento Antropológico. Mato Grosso: Faculdades Unidas Católicas de Mato Grosso. Faculdade Dom Aquino de Filosofia, Ciências e Letras de Campo Grande, 1990.

_____. **Xavante**: reserva de brasilidade. 2. ed. São Paulo: Ed Salesiana Dom Bosco, 1984.

_____. **Xavante – ano 2000**: reflexões pedagógicas e antropológicas. Campo Grande: UCDB, 2000.

GREENPEACE. **Olho gordo em Marãiwatsédé**. Disponível em: <<http://www.greenpeace.org/brasil/pt/Blog/olho-gordo-em-maraiwatsede/blog/35485/>>. Acesso em: 20 dez. 2012.

GOMIDE, M. L. C. **Povos indígenas do cerrado, territórios ameaçados**: terras indígenas xavante de Sangradouro/Volta Grande e São Marcos. Disponível em: <<http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal10/Geografiasocioeconomica/Geografiacultural/20.pdf>>. Acesso em: 12 nov. 2012.

GRAHAM, L. **Organização social e cerimônias**. 2008. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xavante/1164>>. Acesso em: 18 ago. 2012.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

IBGE. Censo Indígena. 2010. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/indigenas/index.htm>>. Acesso em 12 de janeiro de 2013.

IMAZON. Disponível em: <<http://www.imazon.org.br/publicacoes/transparencia-florestal/transparencia-florestal-amazonia-legal/boletim-transparencia-florestal-da-amazonia-legal-agosto-de-2011>>. Acesso em: 14 dez. 2012.

Índios xavantes cobram devolução de terra que foi prometida na Rio 92. Disponível em <<http://g1.globo.com/natureza/rio20/noticia/2012/06/indios-xavantes-cobram-devolucao-de-terra-que-foi-prometida-na-rio-92.html>> Acesso em: 16 de julho de 2012.

LEITE, M. S.; SANTOS, R. V.; GUGELMIN, S. A.; COIMBRA JUNIOR, C. E. A. Crescimento físico e perfil nutricional da população indígena Xavante de Sangradouro/Volta Grande, Mato Grosso, Brasil. **Cad. de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, 22(2): 265-276, Fev. 2006.

Lei 11.346, 2006. Disponível em: <<http://www.mds.gov.br/sobreministerio/legislacao/segurancaalimentar/leis/2006/Sisan%20-%20Lei%20no%2011.346-%20de%2015%20de%20setembro%20de%202006.pdf>> Acesso em: 5 set. 2012.

LÉVI-STRAUSS, C. **Mitológicas I: o cru e o cozido**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

KATZ, E. **Alimentação indígena na América Latina: comida invisível, comida de pobres ou patrimônio culinário? Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 3., n. 1, p. 25-41, 2009. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/8319/5217>> Acessado em: 29 dez. 2012.

MARÃIWATSÉDÉ. Disponível em: <<http://maraiwatsede.wordpress.com/>>. Acesso em: 10 out. 2012.

MALINOWSKI, B. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Ed. Abril, 1978.

MAYBURY-LEWIS, David. **A sociedade Xavante**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora/SA, 1984.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MELO, M. M. **A confluência entre a ecologia do fogo e conhecimento Xavante sobre o manejo do fogo no Cerrado**. Disponível em: <http://bdtd.bce.unb.br/tesdesimplificado/tde_arquivos/5/TDE-2007-10-31T180818Z-1997/Publico/Tese_Dout_Monica_M_Melo.pdf>. Acesso em: 20 set. 2012.

MELATTI, J. C. Índios pré-históricos. In: _____. **Índios no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

NUTRIÇÃO infantil Xavante. Disponível em: <http://www.nossatribu.org.br/index_2.asp?opc=nutricao_infantil_xavante>. Acesso em: 06 jan. 2013.

OPAN. [PLANO de Reocupação] 19 de junho, 2012. Documento interno Operação Amazônia Nativa – OPAN. Cuiabá, 2012.

PARET, C. G.; FANZERES, A (Org.). **Marãiwatsédé: terra de esperança**. Cuiabá: ANSA-OPAN, 2012.

PARET, C. G.; PERES, C. JUNQUEIRA, R. G. P. (Org.). V. 1. **Iniciativas socioambientais entre o Xingu e o Araguaia**. São Paulo: ISA, maio de 2012. Série “A resposta da Terra”.

_____. (Org.). **Realidade e história da região do Araguaia Xingu**. V. 2. São Paulo: ISA, maio de 2012. Série “A resposta da Terra”.

Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas (PNGATI). <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm> Acesso em 02 de outubro de 2012.

Porantim. Produção agrícola. Porantim, Brasília nº 19/20, junho/ julho de 1980.

RAMIRES, M. M. **Hó'A, o cacique Xavante como fazedor de parentes e gerador de consenso: o caso de Marãiwatsédé**. 94f. Monografia (Especialização em Indigenismo). Universidade Positivo. Curitiba/Cuiabá, 2010.

REGINA, A. W. Revisando o conceito de sociedade a partir do modo de pensar e viver Tenharim. In: ARRUDA, R. S. V.; JAKUBASZKO. A; RAMIRES, M. M. (Org.). **Reflexões indigenistas**. Campinas, SP: Curt Nimuendajú/Cuiabá, MT: OPAN.

RODRIGUES, P. M. (Coord.); FERRAZ, I.; MANPIERI, M. **Relatório de Identificação da Área Indígena Marãiwatséde**. Brasília: FUNAI, 1992. (Mimeo).

SANTOS, R. M.; BARBOSA, C. S. **Memória Xakriabá: migrações e mudanças alimentares**. Disponível em: <<http://www.revistas.ufg.br/index.php/atelie/article/view/20518/12361>>. Acesso em: 03 jan. 2013.

SBARDELLOTTO, P. Sugestões para criação de reservas para os índios Xavante do Pe. Pedro Sbardellotto. In: CHOVELLON, H.; FERNANDES, F.; SBARDELLOTTO, P. **Do primeiro encontro com os Xavante à demarcação de suas reservas**. Campo Grande: missão salesiana de Mato Grosso, 1996.

SEIXAS, J. A. Os campos (in) elásticos da memória: reflexões sobre a memória histórica. In: _____.; BRESCIANI, M. S.; BREPOHL, M. (Orgs.) **Razão e paixão na política**. Brasília: Ed. UNB, 2002, p. 59-77.

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS, E. B. C. **A construção das pessoas nas sociedades indígenas brasileiras**. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1979.

SILVA, A. L. Dois séculos e meio de história Xavante. In: CUNHA, M. C. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp, 1992.

SILVA, R.; GARAVELLO, M. E. P. **Projeto Xavante: um estudo de caso sobre seus impactos**. Curitiba: UFPR, 2010.

_____.; _____. **Alterações nas estratégias de subsistência: o caso dos índios brasileiros Xavantes**. Segurança Alimentar e Nutricional, Campinas, 2009. Disponível em: <http://www.unicamp.br/nepa/arquivo_san/volume_16_1_2009/090909-Maria-Elisa14130Diagramado%5B32-48%5D.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2012.

SILVA, R. J. N. **Seis décadas de contato: transformações na subsistência xavante**. 102f. Dissertação (Mestrado em Ecologia Aplicada). Centro de Energia Nuclear na Agricultura. Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz. Piracicaba, 2008.

SILVA, S. **Guardiões da agrobiodiversidade do povo indígena Krahô: uma abordagem sobre a preservação da biodiversidade agrícola**. Monografia (Graduação). Brasília: Instituto Científico de Ensino Superior e Pesquisa, 2009.

SOCIEDADE de Proteção e Utilização do Meio Ambiente. **Dasa uptabi: de volta às raízes**. Goiás: PUMA, 2007.

TEMPASS, M. C. **A distribuição de “cestas básicas” para os Mbyá-Guarani:** impactos e representações. Porto Seguro, 26^a. Reunião de Antropologia, 2008.

_____. **O belo discreto:** a estética alimentar Mbyá- Guarani. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 170-194, Jul./Dez. 2007.

TERRA Indígena Marãiwatsédé. Disponível em: <<http://ti.socioambiental.org/#!/pt-br/terras-indigenas/4019>>. Acesso em: 10 set. 2012.

TSI'RUI'A, A. T. **A sociedade Xavante e a educação:** um olhar sobre a escola a partir da pedagogia Xavante. 258f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande, 2012.

VALENTE, F. L. S. **Segurança alimentar e nutricional:** transformando natureza em gente. Disponível em: <http://www.sisdengue.pjf.mg.gov.br/sg/conselhos/comsea/doc/2011/natureza_gente.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2012.

VERONA, L. D. P.; SOUZA, L. G.; GUGELMIN, S. A. **Comidas, relações sociais e transformações na vida Xavante.** Disponível em: <http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308354763_ARQUIVO_ComidarelacoessociaisvidaxavanteTextocongressolusoafroenviado.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2012.

VERDUM, R. Terras, territórios e a livre determinação territorial indígena. In: SAUER, S.; ALMEIDA, W. (Org). **Terras e territórios na Amazônia:** demandas, desafios e perspectivas. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011.

XANON, BOAVENTURA. [Relatório do ritual *Wapté Mnhõno*] 21 de agosto, 2012, Mato Grosso (Escola Estadual Indígena *Marãiwatsédé*, relatório ritual). 8f. Relatório do ritual do *wapté Mnhõno*, terra indígena *Marãiwatsédé*, 2012.

XAVANTE. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xavante>> Acesso em 06 de junho de 2012.

ANEXOS

ANEXO A

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB
CENTRO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL – CDS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL
**MESTRADO PROFISSIONAL EM SUSTENTABILIDADE JUNTO A POVOS E TERRAS
INDÍGENAS**

Carta do Mestrado

Senhores Deputados,

Nós, mestrandos representantes de 13 Povos Indígenas do Brasil, demais estudantes indígenas e docentes da Universidade de Brasília do curso de Sustentabilidade junto a Povos e Terras Indígenas do Centro de Desenvolvimento Sustentável-CDS, manifestamos nosso posicionamento quanto a questões que competem o envolvimento do Poder Legislativo Brasileiro.

Após uma ampla discussão, avaliação e questionamentos sobre a situação dos Povos Indígenas no Brasil, referente à aplicação atual dos direitos amparados na Constituição Federal de 1988, e reafirmados nos tratados internacionais dos quais o Brasil é signatário em especial a Convenção 169 da OIT, ratificada pelo Brasil.

Diante desta viemos apresentar nossas demandas e reivindicar junto ao Estado Brasileiro a garantia dos direitos originários aos povos indígenas. Elencamos, a seguir, os projetos que tramitam nesta Câmara os quais representam uma grave violação aos direitos indígenas e também um retrocesso desses direitos garantidos pela Constituição Federal:

1. PEC 215

Esta emenda além de retardar os processos demarcatórios de Terras Indígenas é uma grave violação à Constituição e aos direitos dos povos indígenas, também agrava os conflitos fundiários como os casos:

- a. Guarani (MS),**
- b. Ava Canoeiro do Araguaia (TO);**
- c. Pataxó Hã Hã e Tupinambá de Olivença (BA);**
- d. Xavante da Terra Indígena Maraiwãtsédé (MT).**

Além disso, afetará os povos indígenas isolados voluntariamente, em áreas de fronteira e que habitam grande extensão já demarcadas e ricas em recursos minerais, o que agravaria ainda mais os conflitos fundiários no país. Exigimos uma atitude efetiva dos Deputados a fim de barrar a criação de uma Comissão Especial, para que esse processo não prospere.

Exigimos também:

□ Acompanhamento pela Comissão de Direitos Humanos junto aos indígenas Guarani (MT) condenados sem defesa digna e a conclusão dos inquéritos policiais envolvendo os indígenas.

□ Proteção permanente de lideranças indígenas ameaçadas de morte.

Sugestão de encaminhamentos:

a) Constituição de grupo de trabalho (GT) envolvendo os representantes Indígenas, poderes Federal, Estadual e Municipal com acompanhamento dos Deputados, exclusivos para cada caso citado;

b) Audiência Pública na Câmara dos Deputados sobre o caso dos Guarani do Mato Grosso do Sul.

2. MP 558 - Alteração dos limites de diversas unidades de conservação por Medida Provisória. Exigimos uma força tarefa entre partidos no sentido de apontar o grau de inconstitucionalidade da mesma.

3. PL 1610 - Exigir que se vote a mineração em Terras Indígenas junto com o Estatuto dos Povos Indígenas que está em tramitação no Congresso desde 1991.

4. Medidas urgente para resguardar a integridade física e moral das lideranças indígenas e em especial a de Tônico Guarani conforme denuncia em anexo.

5. Por fim, repudiamos qualquer retrocesso nos direitos indígenas, na diversidade sócio-cultural e ambiental do nosso país e com base em nossas reivindicação acima, solicitamos medidas eficazes e concretas em prol dos povos indígenas e de todo o povo brasileiro.

Brasília UnB/CDS, 12 de Abril de 2012

Alunos e professores do Mestrado em Desenvolvimento Sustentável Junto a Povos e Terras Indígenas

ANEXO B

CARTA DE UM ANTROPÓLOGO KAIOWÁ SOBRE INTIMIDAÇÃO SOFRIDA EM FRENTE A UMA ALDEIA INDÍGENA NO ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL, BRASIL

Prezados (as) autoridades federais,

Eu, Tunico Benites, vim por meio desta mensagem comunicar a todas autoridades federais que hoje de manhã, sexta-feira [06/04/2012], às 10h20, na estrada pública, em frente da aldeia Pirajuí-Paranhos-MS, um homem não índio, com dois revólveres na mão cercou a estrada e me mandou parar o carro, pedindo para eu descer dele.

Diante disso, eu falei para minha esposa, que estava junto comigo, além da crianças: "É hoje que pistoleiro vai me matar; eu vou descer". "Você desce e pega a chave do carro e as crianças, e vai correndo avisar as lideranças da aldeia Pirajui".

Ela começou a chorar com as crianças. Abri a porta e descí. O homem começou me pedir documento pessoal e do carro; passou a me interrogar. Entreguei a ele os documentos, ele olhou meu documento e falou: "Hã! vc é o Tunico Benites né!?, o que veio fazer por aqui!, conta? Hoje vamos conversar seriamente!"

Respondi: "Sim, eu mesmo. Vim visitar a família da esposa e parentadas aqui na aldeia Pirajui e Potrero Guasu". Ele falou: "É só isso??" respondi que sim. Comecei entrar em estado de raiva, medo e desespero, e perguntei o que pretendia fazer comigo e a mando de quem? Ele riu e disse: "Você é inteligente, né? Que bom!?"

Enquanto isso, a minha esposa gestante de 7 meses, e as crianças irmãs dela começaram a chorar dentro do carro. O homem, ao ouvir o choro, falou-me naturalmente: "Você tem filhos e esposa, né? Gosta dela e de teus filhos? hein?! fala?" Respondi que sim.

Então ele passou me ameaçar: "Você vai perder tudo, ela que você ama e filhos que gosta, vai perder, Vai perder carro. Vai perder dinheiro. Tudo você vai perder. Você quer perder tudo? Você quer perder tudo?", ele repetiu várias vezes essas pergunta. Respondi: "Não! Não! Não!"

Já tinham passado mais de 20 minutos e a chuva estava chegando. "Você tem dinheiro?" Passou a me pedir a carteira do bolso. Entreguei a ele. "Hã! você tem sim! E vai começar perder." E pegou tudo o que eu tinha na carteira. Pediu-me várias vezes para não voltar mais àquela aldeia e região. "Se você promete que nunca mais vai volta por aqui vou soltar você vivo. Respondi: "Sim, sim!"

Ele falou: "Não estou não sozinho não; somos muitos. Aqui estamos só quatro. Tá vendo?", indicando o matinho. "Você não está fazendo o trabalho que presta, sabia não?", referindo-se à ocupação da terra e pesquisa antropológica. Ele sabe tudo sobre mim e meu trabalho. Fala bem língua guarani.

Depois se apresentou dizendo que ele é polícia do Paraguai. A vestimenta dele é similar a traje da polícia da Força Nacional. Pediu para eu não contar para autoridade, não! Só assim me soltaria vivo e nem levaria o carro, e nem machucaria minha esposa e crianças. Prometi que não contaria para ninguém.

Mais ou menos por 40 minutos, ele me falou: "Vai embora daqui! Nunca mais quero ver você por aqui." Respondi que sim!, se me soltasse, eu não voltaria àquela aldeia. Por último, disse: "Vou ficar de olho em você, hein?!"

Assim me liberou. Não me machucou fisicamente, mas verbalmente sim; psicologicamente saí traumatizado, tremendo, muito medo. Às 10h45 fui direto à casa da liderança indígena da aldeia Pirajuí. Conte-i-lhe e ele ligou para a delegacia de Polícia Civil, em Paranhos, mas ninguém atendeu. Achamos que, por conta do feriados.

Imeditamente, as comunidades de Pirajuí se juntaram, querendo saber do acontecimento. Conte-i a todos o fato ocorrido. O Otoniel já se encontrava no interior da aldeia Pirajuí, e Eliseu já estava em Ypo'i. Minha esposa ficou muito mal, pediu para retornar a Dourados. Por isso, pedi às lideranças para me escoltar até a cidade de Paranhos. Eles me escoltaram com várias motos, deixando-me na cidade em Paranhos-MS. Retornei a Dourados, chegando lá às 20h30, e passei a escrever o fato ocorrido comigo hoje.

A liderança da aldeia Pirajuí me pediu para retornar segunda-feira para registrar queixa na Polícia Civil. Mas sozinho não quero voltar para lá, não. Preciso fazer algo mais diante disso. O Otoniel e o Eliseu se encontram na região de Paranhos-MS.

Att, Tónico (via Jorge Eremites de Oliveira, no Facebook)

ANEXO C



CÂMARA DOS DEPUTADOS
COMISSÃO DE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

AUDIÊNCIA PÚBLICA

COM A PARTICIPAÇÃO:

- COMISSÃO DE DIREITOS HUMANOS
- FRENTE PARLAMENTAR AMBIENTALISTA
- FRENTE PARLAMENTAR DE APOIO AOS POVOS INDÍGENAS

QUESTÕES INDÍGENAS:

- ✓ **CASO DOS GUARANI-KAIOWÁS, EM MATO GROSSO DO SUL**
- ✓ **PROBLEMA DOS XAVANTES, DA TERRA INDÍGENA MARÁIWATSÉDÉ, EM MATO GROSSO**

Requerimento n.º 130/2012, do Deputado Sarney Filho

Data: 10/5/2012 (quinta-feira)

Horário: 10 horas

Local: Anexo II – Plenário n.º 8

COMPOSIÇÃO DA MESA:

- Deputado **SARNEY FILHO**, Presidente da Comissão de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável e Coordenador da Frente Parlamentar Ambientalista
- Deputado **DOMINGOS DUTRA**, Presidente da Comissão de Direitos Humanos
- Deputado **PADRE TON**, Presidente da Frente Parlamentar de Apoio aos Povos Indígenas
- Senhora **DÉBORA DUPRAH**, Subprocuradora-Geral da República, Coordenadora da Sexta Câmara da Procuradoria-Geral da República
- Senhor **PAULO ROBERTO MARTINS MALDOS**, Secretário Nacional de Articulação Social da Secretaria-Geral da Presidência da República
- Representante do Ministério da Justiça
- Senhor **ALUISIO AZANHA**, Assessor da Presidência da Funai – Fundação Nacional do Índio

- Cacique **DAMIÃO PARIBZANE**, representante dos indígenas Xavantes do Estado do Mato Grosso
- Senhor **FERNANDO DA SILVA SOUZA**, representante dos indígenas Guarani-Kaiowás do Estado Mato Grosso do Sul

ANEXO D



Olá!

Temos o prazer de convidá-lo para participar do seminário:

“MARÃIWATSÉDÉ - TERRA DE ESPERANÇA 20 anos de promessas desde a Rio 92”.

Com:

Cacique Damião Paridzané
Marcos Palmeira
Aluizio Azanha (FUNAI)
Marcia Zollinger (Ministério Público
Federal de Mato Grosso)
João Pacheco (Museu Nacional)
Marcio Astrini (Greenpeace)
Ivar Busatto (OPAN)

DATA: 16/6 (sábado)
LOCAL: Tenda 3 Ary
Pára-Raios e Tenda 5
Chico Mendes
HORÁRIO: 9h às 11h

Em 2012, as promessas para devolução do território tradicional do povo indígena Xavante de Marãiwatsédé completam duas décadas. Desde 1992, o governo brasileiro afirma que a terra, de onde os indígenas foram retirados à força em 1966, deve ser plenamente ocupada pelos seus verdadeiros e legítimos donos. Mas até hoje eles continuam sofrendo graves ameaças à sua integridade física, cultural e territorial, enquanto burocracias emperram o processo de retirada dos ocupantes não-índios da Terra Indígena Marãiwatsédé (MT).

Participe desta importante e histórica discussão na Cúpula dos Povos.

Saiba mais em:

maraiwatsede.wordpress.com



ANEXO E

nós da comunidade indígena de Manaimetsidi estamos lutando a 46 anos por nossa sobrevivência física e cultural. Somos espulsores de nossa terra em 1966 a força, indo nascer em terras estranhas. Já meus pais morreram após muitos saques.
Com muita dificuldade retornamos a nosso território tradicional. Nossa terra está devastada comprometendo nossa alimentação tradicional e a confecção de nossos ornamentos rituais.

Queremos que deslencem nosso território para que as nossas qualidades possam ser em paz, com nossos rituais e costumes tradicionais.

Atualmente com a nova decisão, estamos lutando apoio para que haja agilidade no processo de desintoxicação que mantenha os pontos em prática pela Funai, Inua, Ilsona e Polícia Federal. Nos preocupamos com a recuperação dos pequenos insetos e pedimos agilidade do Inua para coletá-los em outras terras.

Desde a Eco 92 esperamos o posicionamento do estado brasileiro para que haja andamento no processo de desintoxicação. Queremos recuperar a natureza, as futas, animais e água limpa para todos. Pedimos nosso apoio.

Ass: Comunidade indígena de Manaimetsidi

Marcia B. Zollinger

Aluiso Assua - Funai

Marcos Palmeira

MARCO APURINÁ

MARCIO ASTRINI - GREENPEACE

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA - INUBA APURINÁ

ANEXO F

Ao
Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (Consea) da
Presidência da República

“Hoje a gente cresce pequeno por falta de alimento tradicional. Eramos altos e duros.”
Damião Paridzané.

Vimos por meio desta manifestar nossa preocupação com a situação em que se encontra o povo Xavante de Marãiwatsédé. Lutando há mais de 40 anos pela retomada do seu território, invadido ilegalmente por posseiros que desmataram 90% a área, os Xavante enfrentam sérias limitações ao desenvolvimento do seu modelo de subsistência (produção agrícola, extrativismo, caça e pesca).

Diante deste contexto, solicitamos que este Conselho procure formas de auxiliar o povo Xavante no atendimento emergencial a algumas de suas demandas e na busca de soluções para minimizar os problemas relacionados à sua segurança alimentar e nutricional. Segue abaixo o histórico da questão fundiária da Terra Indígena Marãiwatsédé (MT) e alguns indicativos de pontos sobre os quais acreditamos que este Conselho possa agir.

HISTÓRICO DA QUESTÃO FUNDIÁRIA

Os Xavante da Terra Indígena Marãiwatsédé (MT) constituem o último grupo desse povo a estabelecer contatos com a sociedade envolvente. Por meio de migrações espontâneas e incentivos governamentais desde a década de 1950, posseiros e grileiros começaram a adentrar o território indígena, sendo posteriormente instalado nesta área na década de 1960 o maior latifúndio da América Latina: a fazenda Suiá-Missu, totalmente dentro do território Xavante.

Por causa da ocupação da Suiá-Missu, o grupo de indígenas de Marãiwatsédé foi deslocado duas vezes, obrigados a habitar áreas que estavam fora de suas referências culturais. Em 1966, em decorrência de doenças e falta de assistência, ocorreu a transferência do grupo de Marãiwatsédé para Terra Indígena São Marcos, num acordo que envolveu o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), a fazenda Suiá-Missu e a Missão Salesiana que atua em São Marcos.

Poucos dias após a chegada ao novo local, os Xavante de Marãiwatsédé – que na época somavam 270 pessoas – foram acometidos por uma epidemia de sarampo que levou à morte aproximadamente 30% da população. Posteriormente,

AV. IPIRANGA, Nº 97, BAIRRO GOIABEIRAS
CEP 78032-035 - CUIABÁ/MT
FONE: (65) 3322-2980





com a intenção de retornar a Marãiwatsédé, o grupo passou a se instalar em outras áreas Xavante, mais próximas à terra natal.

Mais tarde, a fazenda Suiá-Missu foi adquirida pela multinacional Agip Petrolí, da Itália. Em 1992, por pressão na própria Itália pelos Xavante que já buscavam a FUNAI para retornar à sua terra, a Agip, durante a Eco 92, manifestou-se por devolver aos Xavante uma parte do latifúndio.

Não obstante a empresa italiana ter se comprometido verbalmente a devolver a terra aos Xavante, parte da fazenda Suiá-Missu foi leiloada, o que deu início a um grande processo de ocupação ilegal na terra indígena. Nesta mesma época, a FUNAI delimitou, demarcou, e em 1998, o presidente Fernando Henrique Cardoso homologou a demarcação da Terra Indígena Marãiwatsédé. Contudo, o processo de desintração não ocorreu.

Em 2003, após ter passado por outras terras Xavante, o grupo de Marãiwatsédé resolveu de qualquer maneira retornar a seu território tradicional. Como foram impedidos pelos posseiros, tiveram que permanecer acampados na BR-158 por 10 meses e só conseguiram entrar e ocupar parte de seu território após uma decisão judicial do Tribunal Regional Federal de Brasília.

Hoje, os Xavante de Marãiwatsédé contam com uma população de aproximadamente 900 pessoas, limitados a ocupar 10% de sua área residindo em uma única aldeia, devido a ocupação ilegal de seu território e constantes ameaças por parte dos invasores.

INDICATIVOS PARA ATUAÇÃO DO CONSEA

O grande desmatamento já ocorrido e a falta de mobilidade espacial impactam negativamente o acesso aos recursos essenciais à sobrevivência física e cultural da comunidade. As áreas tradicionais de caça e coleta se encontram hoje dentro de fazendas, ocasionando diversos conflitos entre invasores e indígenas. Os Xavante têm limitadas as suas possibilidades de caçar, pescar e coletar. Nesse sentido, o apoio ao acesso de áreas de coleta, caça e pesca é fundamental. Estas áreas estão distantes da aldeia atual. Como a terra continua invadida, é necessário apoiar este processo de reocupação do território em duas frentes: logística e segurança.

A produção das roças é pequena e supre apenas parte das necessidades alimentares. A grande degradação ambiental da área limita a produtividade dos roçados tradicionais e faltam sementes para o plantio. As roças não são a fonte principal de subsistência e os cultivos são utilizados prioritariamente nos

AV. IPIRANGA, Nº 97, BAIRRO GOIABEIRAS,
CEP 78032-035 - CUIABÁ/MT
FONE: (65) 3322-2980





períodos cerimoniais. Faz-se necessário apoiar a produção alimentar na aldeia por meio do incentivo aos plantios, auxílio aos Xavante para aquisição de sementes, apoio técnico para adequação de outras práticas de forma associada ao modelo agrícola tradicional para fortalecê-lo.

As principais fontes de recursos para aquisição de alimentos são o Programa Bolsa-Família e as aposentadorias. Isso provoca uma forte demanda por produtos industrializados, alguns dos quais agravam problemas de saúde dentro da aldeia. A mobilidade para acessar esses recursos é também limitada pelo conflito fundiário. Segundo os índices levantados pelo DSEI Xavante (Pólo-Base Marãiwatsédé) 50% de um total de 250 crianças entre 0-5anos estão desnutridas.

Com o início do processo de desintração e o acirramento do conflito local, as idas para os centros urbanos mais próximos ficaram mais restritas. É preciso pensar em um programa emergencial que diminua a situação de falta de alimentos na aldeia durante o período da desintração da área.

Os Xavante possuem algumas cabeças de gado na aldeia obtidas por meio de uma parceria com a ONG Aliança da Terra. Recentemente, esta entidade retirou o apoio aos indígenas alegando falta de recursos. Com as queimadas e o período de seca, o pasto está em péssimas condições e o gado vem emagrecendo. Esses animais têm se tornado uma das fontes de alimentação da aldeia, mas isto não deve durar muito tempo.

Após a desintração do território – que, esperamos, ocorra em breve – será necessário apoiar os Xavante no processo de reocupação de sua área, incentivando plantios agrícolas, a recuperação do Cerrado e o alcance de boas condições de vida nas novas aldeias a serem formadas.

Tendo em vista o que prevê o conceito de Soberania Alimentar “[...] a Soberania Alimentar é o direito dos povos de decidir seu próprio sistema alimentar e produtivo, pautado em alimentos saudáveis e culturalmente adequados, produzidos de forma sustentável e ecológica, o que coloca aqueles que produzem, distribuem e consomem alimentos no coração dos sistemas e políticas alimentares, acima das exigências dos mercados e das empresas, além de defender os interesses e incluir as futuras gerações.” (Fórum Mundial de Soberania Alimentar, 2007), é necessário que este povo tenha acesso e usufruto exclusivo de sua terra de forma a manter práticas alimentares tradicionais de sua cultura e ter acesso a alimentos de qualidade e em quantidade suficientes para sua manutenção física e cultural. É de suma importância que instituições governamentais agilizem o processo de desintração da terra indígena, somem esforços com instituições da sociedade civil e dialoguem no sentido de realizar ações emergenciais e a longo prazo que ajudem a comunidade na reocupação territorial e no acesso aos recursos, apoiando a abertura de novas aldeias, na

AV. IPIRANGA, Nº 97, BAIRRO GOIABEIRAS
CEP 78032-035 - CUIABÁ/MT
FONE: (65) 3322-2980



produção de alimentos, criação de novas roças e restauração florestal levando em consideração os biomas presentes na Terra Indígena Marãiwatsédé.

A OPAN foi a primeira organização indigenista fundada no Brasil, em 1969. Desde 2008 vem desenvolvendo ações voltadas à soberania alimentar e gestão territorial junto ao povo Xavante da Terra Indígena Marãiwatsédé por meio do fortalecimento da agrobiodiversidade em quintais e roças, estruturação do grupo de mulheres coletoras de sementes, apoio as atividades tradicionais de obtenção de alimentos, campanha voltada ao bom uso do fogo, atividades de educação ambiental e apoio às articulações políticas relacionadas à luta pela terra.

Cuiabá, 15 de outubro de 2012.

Cordialmente,

Jwar Luiz Vendruscolo Busatto
Coordenador Geral
Operação Amazônia Nativa

AV. IPIRANGA, Nº 97, BAIRRO GOIABEIRAS
CEP 78032-035 - CUIABÁ/MT
FONE (65) 3322-2980



ANEXO G

CARTA DA COMUNIDADE XAVANTE ^{DE MARAIWATSIDI} PARA A SOCIEDADE BRASILEIRA

Na eco 92 começamos a lutar pela nossa terra de maraiwatsidi.

Nesse território, os ancestrais, nossos bisavós viviam encima da terra. Esse território é origem do povo de maraiwatsidi. nessa terra amada foi criado o povo de maraiwatsidi.

Agora a desintrusão já começou. os anciãos esperam muito tempo para tirar os não-indios da terra. Sofram muito. A vida inteira sofrendo, esperando tirar os fazendeiros grandes.

A lei federal, a constituição, as autoridades estão do nosso lado. As autoridades da força nacional, exército, policia federal estão do nosso lado porque a presidente Dilma sabe que a terra é dos Xavantes de maraiwatsidi e agradecemos as autoridades e todas as entidades que nos apoiam nessa luta da verdade contra a mentira. A desintrusão é ótima.

Será que a terra é dos brancos? Será que os pais, os avós, os bisavós dos fazendeiros nasceram aqui? A gente sabe, a comunidade de maraiwatsidi sabe. Não nasceram! Quem sempre ocupou a terra foi o indio. O Xavante de maraiwatsidi hoje a comunidade espera tranquila a desintrusão.

Quem ocupava a terra eram nossos pais, nossos avós, nossos bisavós, que nasceram aqui, cresceram aqui, fizeram festa para adolescente. lutaram muito, faziam ritual dentro do território de maraiwatsidi nem fazendeiro nem posseiro viviam aqui antes de 1960.

Ora no índio os anciãos lembram, só tinham duas casas em São Felix do Araguaia.

Quando fomos retirados para T.I. São Marcos já que criaram os municípios e o nosso território foi destruído.

Quem destruiu, foi índio ou foi o branco? A gente sabe mesmo, foi o branco que destruiu a floresta, essa não é a nossa vida. Nossa vida é preservar a terra, a natureza, os rios, os lagos. É assim que a gente vive. Nosso povo respeita nossa mãe e nossa mãe é a natureza nos esperamos tranquilos a nossa vitória. dormimos tranquilos sonhamos bonito com a vitória da nossa terra.

Antes da retirada de nossa terra mataram muitos Xavantes. os fazendeiros daquele tempo e muito bandido. mataram com tiro. morreu TSERETEMÉ, TSERENHITOMO, TSITOMOWÉ, PA'RADA, TSEREDARÓ, tudo morto com tiro. Não vamos trair o espírito deles.

Eles só foram tombados encima dessa terra. Será que os fazendeiros vão pagar indenização? Quando o povo de marãiwatséde morava aqui, quem apareceu primeiro foi Axiesto da Riva. Ele fez foto com o nosso povo. Ele enganou os Xavantes destruiu nossa terra. Não pediu para o povo Xavante se podia destruir a floresta. foi ele que fez isso. são do nosso território. Os mais velhos lembram, o piloto dele era o Nelson. A comunidade Xavante de marãiwatséde quer ter a terra de volta, Ela foi reduzida.

A diferença do Xavante de marãiwatsidê com os outros Xavantes é porque os Xavantes de marãiwatsidê está sempre preservando a floresta. Não é só o errado. A floresta (Amazônica) é principal para nossos bisavós que viviam aqui.

É a mata misteriosa que só os Xavantes de marãiwatsidê conhecem seus segredos. Por isso os antepassados sempre preservaram a floresta, porque ela é da nossa cultura.

Essa terra é nossa origem. Os Xingu também protegia essa terra, os antepassados dos Kalapalo eram amigos dos antepassados dos Xavantes de marãiwatsidê.

Os animais, não podem sofrer mais com tanta destruição da natureza. Quando a terra foi devolvida para nosso povo a floresta vai viver novamente vai voltar animais e plantas. Nossa mãe vai ficar muito forte e muito bonita, como sempre foi. É assim que tem que ser.

Damião Paridjane
cacique da aldeia marãiwatsidê

08/12/2012

ANEXO H

Links e reportagens sobre Marãiwatsédé

Após Rio +20 fazendeiros ameaçam Xavante <<http://www.greenpeace.org/brasil/pt/Blog/rio-20-termina-e-fazendeiros-ameaam-xavante/blog/41163/>>

Justiça determina saída imediata de famílias de área Xavante em MT

<<http://g1.globo.com/mato-grosso/noticia/2012/08/justica-determina-saida-imediata-de-familias-de-area-xavante-em-mt.html>>

Posseiro desmaia ao receber ordem judicial de desocupação em MT

<<http://g1.globo.com/mato-grosso/noticia/2012/11/posseiro-desmaia-ao-receber-ordem-judicial-de-desocupacao-em-mt.html>>

Terras nas mãos de poucos: <<http://www.diariodecuiaba.com.br/detalhe.php?cod=422548>>

Conflitos não devem impedir desocupação de área Xavante em MT: <

<http://www.agrodebate.com.br/_conteudo/2012/12/noticias/5602-conflitos-nao-devem-impedir-desocupacao-de-area-xavante-em-mt.html >

Começa a retirada de posseiros de Marãiwatsédé:

<<http://www.greenpeace.org/brasil/pt/Blog/comea-retirada-de-posseiros-de-mariwatsd/blog/43365/>>

Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (CONSEA) faz recomendação ao Supremo Tribunal Federal (STF) sobre terra indígena Marãiwatsédé:

<<http://www4.planalto.gov.br/consea/noticias/noticias/2012/outubro/consea-faz-recomendacao-para-stf-sobre-terras-xavantes> >

Xavante do Brasil pessoas lutam por seu território- Marãiwatsédé:

<<http://indiancountrytodaymedianetwork.com/article/brazil%E2%80%99s-xavante-people-struggle-for-their-territory-%E2%80%93-mar%C3%A3iwats%C3%A9de-142525#ixzz2CbVDMxnX>>

Ruralistas querem legalizar o saque das terras indígenas:<

<http://www.famalia.com.br/?p=12344>>

Invasores começam a ser retirados de Terra Indígena Marãiwatsédé: <

<http://www.reporterbrasil.org.br/exibe.php?id=2143> >

Área Xavante seria maior <<http://www.diariodecuiaba.com.br/detalhe.php?cod=414190>>

INCRA define 3 fazendas para posseiros

<<http://www.diariodecuiaba.com.br/detalhe.php?cod=413932>>

Bispo da Prelazia de São Felix do Araguaia escreve carta sobre desocupação da terra Marãiwatsédé <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/516372-bispo-da-prelazia-de-sao-felix-do-araguaia-escreve-carta-as-comunidades-sobre-desocupacao-das-terras-de-maraiwatsede>>

De São Felix, bispo é um atento observador das mazelas do mundo

<<http://www.diariodecuiaba.com.br/detalhe.php?cod=131552>>

Campanha Marãiwatsédé: doação de alimentos não perecíveis, roupas e calçados

<http://xa.yimg.com/kq/groups/12032637/1008769743/name/CAMPANHA_DOA%80%A0%A6%C7%C3O_MARAIWATSEDE2.pdf>

“Este conflito é uma história de como o latifúndio opera”

<<http://www.cartacapital.com.br/sociedade/esse-conflito-e-uma-historia-de-como-o-latifundio-opera/>>

Pente Fino retira as últimas famílias de terra indígena Marãiwatsédé <

<http://www1.folha.uol.com.br/poder/1210940-pente-fino-retira-ultimas-familias-de-terra-indigena.shtml>>

Desocupação de Marãiwatsédé em MT atinge 90%, diz coordenador: <

<http://g1.globo.com/mato-grosso/noticia/2013/01/desocupacao-de-maraiwatsede-em-mt-atinge-90-diz-coordenador.html>>

Michele
Lacina

PRELZIA DE S. FÉLIX DO ARAGUAIA-MT

Arquivo A-7-1-42

POVOS ORIGINÁRIOS

ÁREA DEVOLVIDA PELA ITÁLIA AOS XAVANTE É INVADIDA

Jaider Batista

O Conselho Indigenista Missionário - CIMI, a Operação Anchieta - OPAN, o Grupo de Trabalho Missionário Evangélico - GTME, a Comissão Pastoral da Terra - CPT e o gabinete da Deputada Sérys Slesharenko (PT), temendo que aconteça um conflito armado entre posseiros e o povo Xavante, decidiram levar à opinião pública os seguintes fatos:

No dia 10/06/92, durante a ECO-92, Gabriele Cagliari, presidente da ENI, firma de combustíveis do governo italiano e atual dono da fazenda Suiá Missu, doou, ou melhor, devolveu publicamente aos índios Xavante uma área de 160.000 ha.

A fazenda situada no município de São Félix do Araguaia foi adquirida na década de 50 por Ariosto da Riva que em 1962 a vendeu para a firma Ometto de São Paulo. Este criou vários conflitos com os Xavante que aí moravam e em 1966 com o apoio da FAE e autorização do extinto SPI (Serviço de Proteção ao Índio - que disse ao Ariosto da Riva não existir índio nenhum na região na época da compra) expulsou os índios da área e os levou para a missão Salesiana de São Marcos, perto de Barra do Garças. Em 1972 a firma Ometto vendeu a fazenda para o grupo Liquigás do Brasil S.A. e em 1981 passou a ser controlada pela ENI/AGIP Petroli do governo italiano.

INVASÃO DA ÁREA

Terminada a ECO-92, cerca de 2 mil posseiros, inclusive chamados de outros estados, invadiram a área, incentivados pelo atual prefeito de São Félix, José Antonio de Almeida - o Baú, pelo candidato a prefeito municipal, Miguel Milhomem, ambos do PFL e membros



da maçonaria, pelo candidato a prefeito de Alto da Boa Vista, Osmar Kalil Botelho Filho que forneceu até mapas da área de posseiros, pela UDR da região, encabeçada por Romão Flores e por outros prefeitos e políticos da região do Araguaia.

O governo do estado de Mato Grosso, sabendo da invasão, não fez nenhum pronunciamento, se omitindo propositalmente. Na prática se sabe que o governo está apoiando e incentivando a invasão. A polícia local está junto com os posseiros. O líder do governo, deputado Humberto Bosaipo, na campanha eleitoral, apresentou uma proposta de loteamento da Suiá Missu. Está confirmado que políticos e fazendeiros querem criar um fato político irreversível.

Segundo as últimas notícias, o governador Jaime Campos e o senador Júlio Campos foram dia 26 próximo passado pedir apoio ao Ministro da Justiça, Célio Borja, que ficou estarecido com os acontecimentos. Pediu ao governador que retirasse o quanto antes os posseiros. Afirmou que reconhecia como únicos legítimos donos da área os Xavante e os atuais proprietários. Com certeza, o ministro conhece bem a Constituição Brasileira que diz serem "as terras indígenas

inalienáveis" e que isso tudo pode criar um conflito diplomático com o governo italiano.

D. Pedro Casaldáliga, bispo de São Félix do Araguaia, pediu uma intervenção federal para evitar conflitos com os Xavante que decidiram voltar à área. A Polícia Militar passou dia 29 de junho um telex para a Funai de Cuiabá alertando sobre o perigo de um conflito armado na região. É bom lembrar que a área ainda não é oficialmente dos índios, portanto a Funai não tem nenhum poder jurídico na área. Já no mês de agosto foi aberto processo na Justiça do Mato Grosso para apurar responsabilidades na invasão da área.

Nós, além de tornar a público estes fatos, estamos preocupados porque o clima na região está tenso e pode explodir um conflito a qualquer hora. Temos notícia que os posseiros estão armados e que a Associação dos Posseiros convidou os índios Karajá para um eventual confronto com os Xavante. Isso seria um absurdo.

Fazemos um forte apelo a todas as autoridades para que façam o possível a fim de evitar conflitos; para que os Xavante voltem para as suas terras imemoriais; para que não se usem os posseiros como "bucha de canhão" dos latifundiários e políticos locais.

Invasores ocupam terra doada aos xavantes

Ronaldo Brasiense

BELEM — Incentivados pelo prefeito de São Félix do Araguaia (MT), José Antônio de Almeida, o *Ban*, mais de dois mil posseiros de vários estados invadiram uma área de 170 mil hectares da fazenda Suyá-Missu, pertencente à Agip-Petroli do Brasil, devolvida no dia 10 de junho aos índios xavantes, em anúncio feito pelo presidente da Entee Nazionele (drocarbure (ENI), Gabriele Cagliari, durante a Rio-92. A invasão da área foi incitada também pelo candidato a prefeito de São Félix, Miguel Milhomem (PFL), e pelo candidato à prefeitura de Alto da Boa Vista, Osmar Kalil Botelho Filho.

"Isso aqui não é terra de índio", proclamou o prefeito Antônio de Almeida em comício realizado na localidade de Posto da Mata, numa bifurcação das rodovias BR-158 e BR-242. Foi a senha que deflagrou a invasão das terras memoriais dos xavantes, devolvida pela ENI — holding do grupo Agip-Petroli — após 25 anos de ocupação. A invasão da área foi apoiada pelos fazendeiros da região, que não querem a volta dos xavantes a São Félix.

O bispe de São Félix do Araguaia, Dom Pedro Casaldáliga, em visita a uma das localidades de sua prelazia, pediu intervenção federal para que se chegue a uma solução sem violência, pois os mais de 700 xavantes, liderados pelo cacique Danião Paridzané, ameaçavam reagir contra os posseiros invasores.

"Os posseiros são apenas instrumentos dos grandes latifundiários, usados para evitar que a área volte ao poder dos xavantes", alertou uma antropóloga do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), que, ao lado da Campanha Norte-Sul, da Itáua, que reúne organizações não-governamentais e sindicatos, comanda a luta para que as terras da fazenda Suyá-Missu sejam devolvidas aos xavantes.

"Tudo leva a crer que os proprietários estão apoiando a invasão ou, no mínimo, pecam por omissão", denunciou um antropólogo da Campanha Norte-Sul que esteve na área invadida, onde as famílias de posseiros estão promovendo grandes desmatamentos em áreas de floresta tropical úmida ainda intacta. Os proprietários da fazenda ainda não ingressaram na Justiça com ação de reintegração de posse. O prefeito Antônio de Almeida, segundo denúncias, estaria recrutando famílias flageladas em municípios de Goiás e dando transporte para posseiros do Piauí. Os antropólogos acreditam que os fazendeiros querem criar um fato político irreversível.

Os xavantes foram expulsos das terras em 1966 com autorização do extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Eles foram removidos para a missão salesiana São Marcos, a 300 quilômetros de distância. O departamento jurídico da Funai estuda formas para garantir a terra aos índios.

JORNAL DO BRASIL

25/6/92 pag. 7