

Narrativas xavantes sobre o contato interétnico

Xavantes narratives about the interethnic contact / Narrativas Xavantes sobre el contato interétnico

Sílvia Clímaco Mattos

Doutora em História pela Universidade de Brasília (UnB), Brasil.

silviaclimattos@yahoo.com.br

RESUMO

Neste artigo busco apresentar algumas narrativas xavantes sobre os “brancos” e sua alteridade, abordando a violência que marcou as interações entre indígenas e não indígenas, assim como o impacto causado pelos objetos e doenças destes últimos nas comunidades xavantes no período que precedeu e sucedeu os primeiros contatos interétnicos, entre as décadas de 1940 e 1950.

Palavras-chave: xavante, alteridade, contatos interétnicos.

ABSTRACT

In this article I present some xavantes narratives about the “whites” and their otherness, addressing the violence that marked the interactions between Indians and non-Indians, as well as the impact caused by non-Indians’ objects and diseases in xavantes communities in the period that preceded and succeeded the first interethnic contacts, between the 1940s and 1950s.

Keywords: xavante, otherness, interethnic contacts.

RESUMEN

En este artículo busco presentar algunas narrativas xavantes sobre los “blancos” y su alteridad, abordando la violencia que marcó las interacciones entre indígenas y no indígenas, así como el impacto que causaron los objetos y enfermedades de estos últimos en las comunidades xavantes en el período que precedió y siguió los primeros contactos interétnicos, entre los años cuarenta y cincuenta.

Palabras clave: xavante, alteridad, contactos interétnicos.

Alteridade e violência no contato entre os xavantes e os “brancos”¹

O desaparecimento de vários povos indígenas esteve entre as mais dramáticas consequências do chamado “encontro”² entre sociedades do Velho e do Novo Mundo. Estimativas de diferentes pesquisadores apontam que as terras baixas da América do Sul eram habitadas por uma população situada entre 1 e 8,5 milhões de pessoas, por ocasião da chegada dos europeus (Carneiro da Cunha, 1992).

Apesar do expressivo declínio populacional ocasionado pelo contato com os não indígenas, a ideia de que os indígenas eram apenas vítimas de um sistema mundial, ou de uma política e de uma prática que lhes eram externas e destrutivas, tem sido questionada, por contribuir para ocultar a sua atuação histórica. Conforme Carneiro da Cunha (1992), apesar do apagamento historiográfico, os indígenas sempre desempenharam um papel político importante, seja em suas aldeias, seja nos interstícios da política indigenista.

A capacidade que as sociedades indígenas têm de incorporar ao seu sistema simbólico as rupturas e transformações de suas organizações e estruturas socioculturais também demonstra a sua grande capacidade de sobrevivência e autodeterminação frente às adversidades impostas pelo contato interétnico (Turner, 1988).

O trabalho simbólico e político das sociedades ameríndias acerca do contato com os não indígenas envolve, portanto, apropriações históricas específicas, conformadas pelas distintas formas de inserção de cada uma dessas sociedades no mundo contemporâneo (Carneiro da Cunha, 2002). Ainda que a opressão advinda da colonização tenha sido vivenciada por diferentes povos, cada sociedade elabora de uma maneira muito particular a sua entrada na modernidade,³ o que significa que “em pensamento, palavras, ações e omissões, cada uma participa da construção de sua história, de nossa história” (Carneiro da Cunha, 2002, p. 7).

1 A palavra “branco”, ou waradzu, na língua xavante, é utilizada pelos narradores para se referir às pessoas não indígenas, como colonos, fazendeiros, garimpeiros, padres, missionários, representantes do governo brasileiro, antropólogos, ambientalistas, entre outros atores com os quais os xavantes estabeleceram relações de conflito e amizade.

2 O termo “encontro” é eventualmente utilizado para designar os primeiros contatos estabelecidos entre europeus e indígenas nas Américas.

3 O conceito de modernidade, na acepção aqui utilizada, é semelhante ao adotado por autores como Quijano (2005). Para esse autor, a modernidade envolve um conjunto de alterações nas dimensões intersubjetivas e das relações sociais dos povos decorrentes da descoberta da América. As mudanças produzidas no âmbito da existência social dos povos – tanto na dimensão material como na dimensão subjetiva, ambas decorrentes da chegada dos europeus às Américas –, da constituição de um novo padrão mundial de poder e da integração dos povos de todo o mundo a esse processo iniciam um período histórico que o autor caracteriza como sendo o da modernidade.

As sociedades que conseguem sobreviver ao contato tendem a capturar e transfigurar aquilo que lhes é proposto ou imposto aos seus próprios termos culturais. Para além da oposição situada entre os polos da resistência e da submissão e, independentemente de confrontos políticos, como guerras, rebeliões e protestos, as condições de violência e sujeição vivenciadas costumam ser culturalmente apropriadas (Albert, 2002).

As experiências envolvendo os primeiros contatos com os não indígenas, sejam as relativas ao confronto linguístico, à introdução de objetos manufaturados ou às que dizem respeito à contaminação epidemiológica, foram, portanto, culturalmente vividas e pensadas, fornecendo os fundamentos históricos e simbólicos para a construção de interpretações subsequentes das práticas do encontro colonial (Albert, 2002). Para Carneiro da Cunha (1992), mais do que a ideia da simples alteridade, a gênese do homem “branco” introduz o tema da desigualdade de poder e da tecnologia, gerando inúmeras narrativas explicativas e especulativas entre os povos indígenas.

As especulações sobre os “brancos” e sua alteridade presentes entre diferentes povos ameríndios também é verificada entre os xavantes. Entre os velhos⁴ narradores⁵ xavantes das terras indígenas São Marcos e Parabubure, os quais entrevistei nos meses de julho de 2016, janeiro e julho de 2017 e julho de 2018,

4 A palavra velho, ou *ihi*, na língua xavante, tem um significado semelhante à palavra ancião, na língua portuguesa. Os velhos são aqueles indivíduos detentores do saber cerimonial, e que, por isso, dispõem de capital simbólico na sociedade xavante, que os estima e respeita.

5 Os narradores entrevistados foram indicados pelas suas respectivas comunidades para a participação na pesquisa por serem por elas considerados aptos a responderem aos questionamentos propostos, em razão de suas experiências relacionadas aos temas por mim pesquisados: o contato xavante com a sociedade nacional, ocorrido entre as décadas de 1940 e 1950, e o processo de reconhecimento das terras xavantes pelo Estado brasileiro mediante as demarcações ocorridas na década de 1970.

Da terra indígena São Marcos, os entrevistados foram Daniel Tsi'ômôwê Wari e Raimundo Urébeté Ai'réro, moradores da aldeia São Marcos (Êtênhô'repré), Sílvio Tshipé'Rairâté, morador da aldeia Rainha da Paz (Êtê'râ urâ), Tobias Tserenhimi'râmi Tsere'ômowi, morador da aldeia Nova Esperança, e Agnelo Temrité Wadzatse, morador da aldeia Imaculada Conceição (Dzub'adze). Na terra indígena Parabubure, as entrevistas foram realizadas com Celestino Tsereróm'ô Tseredzéré, residente na aldeia Parabubu, Osana Tômötsu e Germano Tsimi'wadzé Tseredzatsé, moradores da aldeia São Pedro, Roberto Tseredzadi, morador da aldeia Buruwê, e Eduardo Tseredzaró, da aldeia São Jorge ('Rituwawê).

Foram entrevistados narradores dos dois clãs que dividem a sociedade xavante: quatro Po'redza'ônô e seis Ôwawê. À exceção de apenas um narrador, todos eles nasceram em um período anterior ao contato do povo xavante com os não índios, ocorrido entre as décadas de 1940 e 1950, e possuem uma idade estimada entre setenta e noventa anos.

Para a realização das entrevistas, foram elaborados roteiros semiestruturados, que foram previamente mostrados aos narradores xavantes. Em conformidade com as técnicas da história oral, que envolve a gravação das falas, as narrativas obtidas durante as conversações estabelecidas com os narradores foram registradas em suas respectivas aldeias, com a utilização de um aparelho de gravação e filmagem, e posteriormente transcritas.

para realização de minha pesquisa de doutorado, desenvolvida pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, a alteridade dos não indígenas é pensada a partir de representações construídas em torno de diferenças corporais e comportamentais. Certos bens materiais também funcionam como referências simbólicas de afirmação da alteridade, tal como ocorre com as armas de fogo, capazes de amplificar a capacidade bélica e destrutiva de seus portadores. O potencial patogênico dos não indígenas, responsável pela propagação das epidemias, e a violência covarde dos massacres surpresa contra as aldeias também contribuíram para a construção de uma alteridade maléfica do homem “branco”.

Daniel Tsi’ômōwē Wari, ancião xavante que entrevistei durante o meu trabalho de pesquisa na terra indígena São Marcos, ao refletir sobre a violência dos não indígenas e a sua capacidade de destruição, por ele atribuída à natureza perversa e traiçoeira dos chamados “brancos”, assim conta: “O branco sempre foi assassino, sem-vergonha, não tem piedade. [...] Eu não gosto deles porque eles são de outra espécie, que não respeita ninguém, e que não para de destruir o mundo” (Daniel Tsi’ômōwē Wari, jan. 2017).

Para os narradores xavantes entrevistados, as nuances que permitem a identificação do homem “branco” são formadas pelo cruzamento de registros de alteridade ontológica e sociológica, inseridos em uma simbólica de agressão, como é possível observar no seguinte trecho do relato de Daniel, em que ele narra um massacre ocorrido na aldeia Parabubu: “Assim teve a festa do wai’á,⁶ depois que os brancos assassinaram os nossos pais, eles se juntaram na nossa aldeia e teve essa cerimônia” (Daniel Tsi’ômōwē Wari, jul. 2017).

Embora as categorizações utilizadas para classificar os “brancos” variem entre os diferentes povos indígenas, os não indígenas são por eles frequentemente percebidos como seres perigosos. Essa percepção acerca dos “brancos” prevaleceu no período inicial do contato xavante, fazendo com que o comportamento dos indígenas, nesse período, oscilasse entre curiosidade, notadamente pelos objetos e modo de vida dos “brancos”, e a desconfiança, decorrente do medo e do perigo que os não indígenas representavam.

A violência dos não indígenas nos massacres promovidos contra aldeias xavantes no período do pré-contato é recordada pelos narradores que participaram da pesquisa, e que interpretam essa agressividade em termos de covardia e comportamento antissocial. Aos xavantes, as formas desleais de ataque dos

⁶ Traduzido como “o segredo dos homens”, trata-se de um conjunto de rituais, alguns deles de caráter secreto e restritos aos homens.

homens “brancos” às aldeias causavam perplexidade, pois esses ataques vitimavam, sobretudo, as crianças, os idosos e as mulheres, que costumam permanecer por mais tempo nas aldeias, já que os homens frequentemente se encontravam envolvidos com as caçadas e perambulações pelo território. Sobre um desses ataques surpresa dos não indígenas, Daniel conta: “Assim os brancos fizeram conosco. Eles fizeram isso também no Onhi’udu. E ali eles mataram muita gente e levaram um menino, ele vivia em Cuiabá” (Daniel Tsi’õmõwê Wari, jul. 2017).

Para alguns narradores, como Daniel, a violência e a perversidade dos não indígenas são percebidas como um legado dos antepassados dos homens “brancos” aos seus descendentes. Devido a sua continuidade ao longo da história do contato interétnico, não surpreende que, para o narrador, tais práticas sejam vistas como inerentes à natureza dos “brancos”, como uma condição intrínseca transmitida ao longo das gerações.

Nas entrevistas realizadas, centradas no período dos primeiros contatos do povo xavante com os não indígenas, ocorridos entre as décadas de 1940 e 1950, os narradores refletiram sobre os termos e características dessa interação. Utilizando o termo “você”, em uma interlocução direta com os “brancos”, seus potenciais inimigos, aparentemente ali representados por mim, a pesquisadora, Daniel enfatiza:

Muitos fugiram para cá por medo de vocês, os que vinham atrás de nós também eram mortos. Vocês dividiam os índios para eles ficarem do lado de vocês, e eles se matavam por vocês terem mentido para eles. O ancestral de vocês dividia os índios, dando coisas para eles se matarem. Vocês davam coisas para tê-los do lado de vocês, como se gostassem deles de verdade. Vocês são enganadores, mentirosos, todas as coisas de vocês são ruins, como as drogas, a maconha, vocês dão bebidas para os xavantes e depois eles passam a usar bebidas alcoólicas, o que aprenderam com vocês. Vocês têm os trabalhos sujos. (Daniel Tsi’õmõwê Wari, jan. 2017, grifos nossos)

De acordo com Viveiros de Castro (2011), as relações estabelecidas pelos indígenas com os não indígenas são aquelas definidas em termos de afinidade, ou seja, que se dão entre aqueles que não são parentes, entre os que vivem distantes, entre os que são potenciais inimigos, sejam eles vivos ou mortos, humanos, animais ou espíritos. Para Viveiros de Castro, “a diferença, cujo esquema sociológico básico é a afinidade, aparece ao mesmo tempo como necessária e perigosa, como condição e limite do socius, e, portanto, como aquilo que é preciso tanto instaurar quanto conjurar” (2011, p. 103).

Entre os xavantes, a alteridade dos “brancos” é marcante, como nos mostram as falas de narradores como Daniel: “Eles não são como nós, eles são criaturas estranhas, mas vocês⁷ não têm nojo deles, e as meninas também não têm medo deles” (Daniel Tsi’õmõwẽ Wari, jul. 2017).

Em razão dessa perigosa alteridade, para que fosse possível estabelecer com os “brancos” alguma relação, um grande esforço por parte dos xavantes foi necessário para a pacificação⁸ dos estrangeiros, como se depreende das palavras de Sílvio, narrador xavante entrevistado na terra indígena São Marcos: “sabíamos que o branco também era bravo no passado, eles eram muito bravos” (Sílvio Tsipe ’Rãirâté, jul. 2017).

Ribeiro (1993), ao comentar sobre diversos relatos de pacificação de povos indígenas aos quais teve acesso, conta como muitos deles desejavam estabelecer relações pacíficas com os não indígenas, chegando a empreender várias tentativas voltadas para uma aproximação amistosa, que foram frustradas pela reação violenta dos “brancos”, que normalmente os recebiam à bala.

A face violenta dos “brancos” é muitas vezes lembrada nos relatos do massacre que vitimou, em 1951, a aldeia Parabubu, e que, somados aos surtos epidêmicos e outros massacres ocorridos nas aldeias Dahõ’rênẽ e Parawãdza’radzẽ, atual terra indígena Parabubure, contribuiu para que os xavantes se decidissem por migrar de seu território tradicional até a Missão Salesiana do Meruri,⁹ em 1957, de onde foram transferidos, posteriormente, para São Marcos. Sobre esse ataque, Daniel conta:

Amanheceu e eles jogaram, lançaram os foguetes: “Tu, tu, tu!” E ali os disparos de fogo foram muitos em direção aos nossos pais. “Tu, tu, tu!” Os brancos eram muito malvados e as crianças correram em fuga. O meu tio ’Ruprẽwa foi ferido na perna e a nossa tia também foi ferida. O filho dele caçula levou um tiro bem na barriga. A perna da minha tia foi quebrada com o tiro. Ela estava com esse filho pequeno nas

7 Referindo-se aos jovens xavantes, ali representados por Wellington Tserenhiru Urebeté, que atuou como meu intérprete ao longo do trabalho de campo nas terras indígenas São Marcos e Parabubure.

8 As chamadas “pacificações” desenvolvidas pelo SPI consistiam em táticas de atração e conquista de populações indígenas ainda não submetidas ao poder do Estado. O processo violento e arbitrário de subjugação de povos autóctones, livres e autônomos ao poder estatal costumava atender a interesses diversos, que iam desde a civilização e a incorporação desses povos à sociedade nacional, até a apropriação de suas terras e a exploração de sua mão de obra.

9 Desde 1894, os padres salesianos tinham a aprovação do governo de Mato Grosso para evangelizar os bororos, e, para isso, receberam grandes extensões de terras públicas no sudoeste do estado, onde fundaram as missões salesianas de Meruri e de São José de Sangradouro. Os missionários desejavam estender sua atuação aos xavantes, que, ainda não contactados, eventualmente atacavam os bororos nos limites do seu território.

costas, se arrastando e olhando para ver se alguém tinha escapado. O menino falou para a mãe: “Minha mãe, me deixa no chão que já estou morrendo.” “Não vou te deixar no chão, porque você não é filho de cachorro.” O grande guerreiro Wapari’a mandava a mulher dele fugir. “Saia, para eu ficar aqui sozinho! Tire todos os seus filhos!” “Eu não vou sair, eu não vou te deixar sozinho”. (Daniel Tsi’ômôwê Wari, jan. 2017)

Para Mbembe (2016),¹⁰ as colônias e as zonas de fronteiras são consideradas pelo colonizador como zonas de guerra e desordem habitadas por selvagens. Segundo o autor, não há nesses lugares a possibilidade de mobilização de sujeitos soberanos que se respeitam mutuamente e que possam ser distinguidos entre combatentes e não combatentes, de modo que se possa firmar com eles a paz. Aos olhos do conquistador, as populações autóctones são apenas “vida selvagem”, cujas terras podem ser governadas fora da legalidade com a qual outras terras são normalmente governadas. Com o indígena, o conquistador não compartilha vínculos de caráter étnico, e tampouco sociocultural. Para ele, existência nativa é incompreensível, animalesca e assustadora, e não possui o mesmo valor e dignidade que ele atribui a sua própria. Por esse motivo, ela pode ser massacrada, sem a percepção de que se está cometendo um assassinato (Mbembe, 2016).

Os massacres perpetrados contra indígenas podem assim ser compreendidos a partir de uma perspectiva que nega ao outro qualquer qualidade que possa ser consigo compartilhada. A impossibilidade de identificação, decorrente da afirmação de uma alteridade exacerbada, impede o reconhecimento

¹⁰ Em seu ensaio *Necropolítica*, Achille Mbembe busca explorar as relações estabelecidas entre os conceitos de biopoder, soberania e o estado de exceção. Partindo do conceito de biopoder, de Foucault, entendido como aqueles domínios da vida controlados pelo poder, Mbembe sustenta que o biopoder, ao dividir seres humanos em diferentes grupos, segundo critérios biológicos de caráter racista, pode determinar quem são aqueles que devem viver e morrer.

O autor busca ainda descrever as formas pelas quais o biopoder se entrelaça à política, mais especificamente à guerra, entendida como uma forma de se fazer política. Para Mbembe, nos estados de exceção – como são as situações de guerra – os assassinatos de inimigos são naturalizados e justificados como necessários ao exercício da soberania, numa espécie de “instrumentalização generalizada da existência humana” que resulta na “destruição material de corpos humanos e populações” (Mbembe, 2016, p. 125).

Segundo ainda Mbembe (2016), as colônias e zonas de fronteiras são os locais onde essa lógica do exercício da soberania é levada ao extremo. Vistas como locais onde o mundo humano ainda não foi criado, por não estarem ainda organizadas sob a forma estatal, as colônias e zonas de fronteira não experimentam guerras feitas entre exércitos soberanos, que mobilizam sujeitos que se respeitam mutuamente, mesmo quando inimigos, mas sim guerras realizadas contra oponentes tidos como “criminosos”, que podem ser massacrados. Nas colônias e nas zonas de fronteira, a ilegalidade reina, portanto, de forma absoluta, pois é ali onde a violência do estado de exceção opera de forma mais clara a serviço da “civilização”.

da humanidade do índio, a ponto de não reconhecermos nele uma pessoa com atributos e características semelhantes às nossas.

Ao descrever a violência do massacre praticado contra a população da aldeia Parabubu por pistoleiros contratados por fazendeiros do município de Barra do Garças, Mato Grosso, no período que antecedeu ao contato interétnico, Daniel nos dá a conhecer a desumanização a que os xavantes foram submetidos nesse período de sua história. Conforme Daniel:

Todos os meninos dele [do guerreiro Wapari'a] morreram e uma sobrinha dele, quase moça, que estava em cima da casa. Ela chorou com medo do branco e eles tiraram ela de cima da casa. Ela foi quase levada, mas como ela gritava e chorava muito, jogaram ela para cima e repartiram ao meio com um facão. Assim é a vida do branco. (Daniel Tsi'õmõwê Wari, jan. 2017)

Embora o massacre da aldeia Parabubu esteja entre os mais lembrados pelos xavantes, por suas características especialmente violentas, ele não foi o único perpetrado contra os indígenas nessa região, já que outras aldeias também foram vitimadas em emboscadas. Esses ataques são recordados com ira e ressentimento pelos narradores, que veem neles a confirmação da natureza ambígua, traiçoeira e predatória dos “brancos”.

Não era, contudo, apenas a violência que causava estranheza no período inicial do contato interétnico, compondo as marcas da alteridade dos “brancos”. Há várias narrativas xavantes que destacam certas especificidades associadas aos “brancos” e que envolvem desde características físicas, como cabelos encaracolados e pilosidade corporal, até os seus comportamentos, ações e formas de se relacionar com o outro e com o mundo.

Ao se recordar das primeiras impressões de sua infância sobre os não índios, Tobias comenta como detalhes na aparência deles despertavam a curiosidade dos xavantes de sua aldeia, que não conheciam pessoas com um aspecto tão diferenciado do seu próprio. Conforme Tobias:

Chegaram os brancos junto com os padres, e como eles já têm essa organização, as mulheres brancas chegaram com uma criança de cabelo enrolado. Era o grupo Hõtõrã¹¹ quando eles eram 'ritéi'wa,¹² chegaram com essa criança e as crianças da

11 Refere-se à uma classe de idade. Entre os xavantes, as classes de idade são grupos etários cerimoniais que dividem a sua sociedade. As classes de idade são nomeadas da seguinte maneira: Hõtõrã (peixinho), Tirowa (carrapato), Êtêpa (pedra grande), Abare'u (pequi), Nõdzó'u (milho), Ânarrowa (esterco), Tsada'ró (sol) e Ai'rêre (palmeira pequena).

12 Jovens iniciados, que já tiveram suas orelhas furadas.

aldeia se divertiram porque ninguém sabia que ele realmente tinha esse cabelo enrolado. (Tobias Tserenhimi'rāmi Tsere'ōmowi, jul. 2017)

Entre os narradores xavantes, os não indígenas são também percebidos como seres antissociais, por não compartilharem uma etiqueta semelhante à adotada pelos indígenas, especialmente no que diz respeito ao trato com as mulheres, idosos, sogros e desconhecidos. Dos *wapté*,¹³ por exemplo, se exige um comportamento submisso aos homens mais velhos e aos seus padrinhos, que eles costumam ouvir em silêncio e obedecer sem contestação. Os adolescentes em iniciação vivem na casa dos solteiros (*hō*) com os do seu grupo, os demais rapazes que compõem a sua classe de idade, e devem manter um comportamento de distanciamento em relação às mulheres. Algo diferente disso é considerado impróprio e até passível de punição, já que os meninos devem se abster de relações amorosas e sexuais até terem suas orelhas furadas em uma cerimônia denominada *Danhõno*. As mulheres, especialmente as mais jovens, também evitam travar contato visual com estranhos e a eles dirigir a palavra, o que não ocorre com as mulheres mais velhas, que já são mães de filhos crescidos e avós, e que são vistas conversando e transitando livremente nas aldeias. Noras e genros também adotam um comportamento específico utilizado no trato com seus sogros, e que também é caracterizado pela evitação.

Para os velhos narradores xavantes, os não indígenas parecem, portanto, ser especialmente rudes, por não observarem certas normas comportamentais consideradas socialmente apropriadas. Por isso, ao se referir aos forasteiros e à estranheza produzida desde o início do contato, Daniel conta: “Os brancos vinham atrás dos nossos pais e nós saíamos dos lugares por não gostar do homem branco, mas eles sempre vinham atrás de nós. Eles já eram insistentes, insensatos, mal educados e sem amor” (Daniel Tsi'ōmōwē Wari, jul. 2017).

Com o intuito de contrapor os comportamentos dos não indígenas àqueles esperados dos xavantes, o narrador acrescenta, dirigindo-se ao jovem xavante Wellington Tserenhiru, que durante as entrevistas com os narradores indígenas atuou como meu tradutor:

A vida do povo xavante não é assim, eles [os jovens, no passado] se respeitavam, não se olhavam, tinham uma vida preservada, mas vocês não vivem hoje mais essa vida como no passado, eles tinham outra forma de vida. Eles não se casavam com

13 Meninos em iniciação.

as mulheres assim, que furam a orelha.¹⁴ Eles não falavam sobre as mulheres, existia respeito de ambas as partes, quando se casavam não estavam ansiosos para se aproximar delas, a moça continuava a dormir sozinha mesmo ela já sendo grande. (Daniel Tsi'ômōwē Wari, jul. 2017)

A narrativa de Daniel revela aspectos das relações de gênero entre os xavantes antes e depois do contato interétnico. Conforme os narradores, essas relações no sexo e no casamento eram idealmente fundadas no respeito entre homens e mulheres. Posteriormente ao contato interétnico, contudo, elas se alteraram, o que, na interpretação de Daniel, seria uma demonstração de desrespeito pelas mulheres ocasionada pela convivência dos indígenas com os “brancos”.

A nudez objetificada de mulheres em imagens observadas em propagandas, revistas e vídeos também é vista, pelos narradores, como algo estranho e reprovável, e tida como prova da natureza pervertida dos homens “brancos” e de sua incapacidade de respeitar até mesmo suas próprias mulheres. Nas palavras de Daniel, “eles podem ser inteligentes, mas são mal educados e assim fazem com as mulheres brancas, filmam elas nuas e por causa dessas filmagens nossos jovens adotaram práticas estranhas e fazem sexo como eles, com suas próprias mulheres” (Daniel Tsi'ômōwē Wari, jul. 2017).

O estranhamento advindo da inadequação do tratamento dispensado pelos não indígenas às mulheres xavantes durante os primeiros anos do contato interétnico também transparece nos comentários dos narradores. Ao se recordar de um episódio de uma viagem realizada por um grupo xavante na companhia de não indígenas à cidade de Nova Xavantina, Tobias, um dos narradores entrevistados na terra indígena São Marcos, conta que, por desconhecerem as práticas e intenções dos homens “brancos” nos primeiros contatos com eles estabelecidos, os xavantes acabaram sendo por eles ludibriados, não impedindo que fotografassem, de maneira indiscreta e desrespeitosa, suas mulheres nuas. Segundo Tobias:

Os do nosso clã, Ōwawē,¹⁵ foram levados para a cidade de Xavantina nus, em 1953. Como éramos ignorantes e os brancos já sabiam, fotografavam as meninas novas de bem perto, todas as mulheres foram fotografadas bem de perto, as vaginas delas. Primeiro foi isso, como os brancos já gostavam dessas coisas. Todo mundo se pintou

14 Entre os xavantes, apenas os homens têm as orelhas furadas.

15 A sociedade xavante está dividida em duas metades exogâmicas, que se opõem e se complementam: os Ōwawē (rio grande) e os Po'redza'ōnō (girino).

sem roupa, os 'ritéi'wa e os wapté passaram óleo de babaçu no corpo. Foi assim. E eles foram levados, atravessaram o rio. Vão questionar a minha fala, como se eu tivesse contando mentiras, mas é verdade que os brancos tiravam fotos das mulheres peladas. (Tobias Tserenhimi'rāmi Tsere'ōmowi, jul. 2017)

As percepções dos xavantes sobre os não indígenas são, portanto, influenciadas por sistemas de representação que conferem aos “brancos” uma gama de características, que podem variar a depender das situações de interação e do momento histórico em que elas ocorreram. A ideia de alteridade, que implica a noção de diferença, por vezes radical, permanece, contudo, subjacente a todas as representações construídas pelos xavantes sobre os “brancos”. De acordo com Hall (2016, p. 140), a ideia de diferença “envolve sentimentos, atitudes, emoções e mobiliza os medos e ansiedades do espectador em níveis mais profundos do que podemos explicar de uma forma simples, com base no senso comum”.

Para os xavantes, os “brancos” são ambíguos, perigosos, violentos e diferentes entre si. São também curiosos e fascinantes, menos por si mesmos, e mais pelos objetos que costumam portar. Sua presença é impactante pela capacidade que têm de alterar o seu entorno, pelos seus poderes patogênicos, e pelo seu potencial de destruição do meio ambiente. Aparentemente, eles não possuem em si mesmos certas qualidades dignas de admiração, tais como o vigor, a agilidade, a coragem e a força física, tidos como atributos dos grandes guerreiros. Contudo, eles detêm a posse das armas de fogo, com as quais adotam estratégias de luta covardes, vistas como reprováveis e indignas pelos xavantes.

Ao se recordar de um dos massacres ocorridos na aldeia Dahō'rēnē, região de Parabubure, em que os xavantes depararam a violência dos não índios, Daniel conta:

Eram muitos tiros e os xavantes fugiram e entraram na mata. Os brancos eram muitos e um rapaz xavante que não tinha acordado, os brancos queimaram as casas e ficaram olhando para o fogo, e esse rapaz saiu da casa: “Olha só o xavante saindo da casa!” Eles correram atrás dele, atiraram e mataram. Esse rapaz levou muitos tiros, cortaram a mão dele, eles são muito impiedosos. Os brancos ficaram olhando para as casas e um deles pegou mais fogo. “Os brancos vão queimar as nossas casas!” Um desses brancos estava tentando impedir, mas como eles não escutavam, ele queimou todas as casas. E também queimaram as cestas que estavam em frente das casas. “Eles vão queimar os nossos alimentos também!” Queimaram tudo, foram muito malvados. Os xavantes estavam só assistindo de longe e os brancos só não queimaram a casa do feiticeiro, deixaram só a casa Tsipatsé, que era o feiticeiro. A casa dele

era a última da fila. Os brancos pegaram as esteiras, os arcos e as flechas e as cestas para levarem o milho xavante. (Daniel Tsi'õmõwê Wari, jul. 2017)

Apesar dos relatos de destruição causada pelos ataques, nos quais os não indígenas matavam, feriam, incendiavam casas e roubavam alimentos, a participação dos xavantes nos episódios narrados não se restringe ao papel de vítimas impotentes dos “brancos”. Em algumas dessas narrativas, a responsabilidade pela eclosão dos ataques é atribuída a feiticeiros que, para se vingar de seus inimigos, induzem os não indígenas a atacarem seus desafetos, fazendo uso de encantamentos que lhes conferem o poder de direcionar a agressividade dos “brancos” ao alvo desejado.

Assim, Daniel conta sobre um ataque dos “brancos” à aldeia Dahõ'rênê, que teria sido provocado por um feiticeiro xavante interessado na destruição de seus inimigos, realçando, dessa forma, o protagonismo indígena no episódio.

O feitiço era do Tsi'patsé, hoje os netos deles vivem na região de Pimentel. Ele jogou esse feitiço nas pegadas de outros xavantes. Se ele jogasse esse feitiço bem atrás das casas, antes deles saírem delas, os brancos os teriam atacado próximo à aldeia. Ele esperou eles se afastarem da casa e só após isso ele usou esse feitiço. Eles moravam todos juntos num lugar chamado Dahõ'rênê. (Daniel Tsi'õmõwê Wari, jul. 2017)

Ramos (2014) assinala que a feitiçaria é um tema clássico da antropologia e possui várias facetas nas sociedades indígenas, entre elas a de funcionar como mecanismo de prevenção de desigualdades que resultam na concentração de riqueza, prestígio ou poder nas mãos de indivíduos ou de algumas famílias, o que poderia provocar a subjugação das demais. A autora explica que as desigualdades são vistas como causas de desequilíbrios sociais capazes de perturbar a ordem dessas sociedades, que têm por princípio estrutural a igualdade entre os seus integrantes (Ramos, 2014).

Como se depreende do relato, a habilidade que as sociedades indígenas têm de incorporar ao seu sistema simbólico as rupturas e transformações de suas organizações e estruturas socioculturais demonstra a sua grande capacidade de sobrevivência e autodeterminação diante das adversidades impostas pelo contato interétnico (Turner, 1988).

Após sessenta anos de contato interétnico, os narradores ainda demonstram apreensão com a crescente interação da juventude xavante com aqueles que vivem nas fazendas, cidades e vilas situadas no entorno das terras indígenas. Para eles, o crescente interesse dos jovens pelo modo de vida dos não

indígenas tem alterado o seu comportamento, levando-os a um progressivo desinteresse pelos costumes e tradições herdadas do passado.

Apesar de os xavantes continuarem mantendo uma dinâmica comunitária organizada em seus próprios termos, mesmo que mais ou menos modificada para acomodar as exigências das situações de contato, aos olhos dos velhos indígenas essa não é uma situação estável, mas sujeita a alterações, na medida em que os jovens aprendem os costumes dos “brancos”, que os narradores avaliam como sendo “coisas que não prestam”.

Essa preocupação com o futuro e com a perpetuação de algo que caracteriza e define os xavantes como um povo específico, com uma identidade própria e diferenciada das demais, pode ser observada entre os narradores indígenas que participaram dessa pesquisa, como é o caso de Raimundo Urébété Ai’reró, ancião entrevistado na terra indígena São Marcos, que assim reflete:

Aqui estão os jovens, a população jovem cresceu, sempre crescendo. E no futuro, onde estaremos? Como será a terra? Onde ficaremos? Por isso nós, xavantes, temos que pensar no futuro. Será que depois de nós, os nossos jovens e os filhos deles vão se misturar com os brancos, daqui há quarenta anos, trinta anos? Não sei. A nossa cultura, a nossa tradição vai acabar se nós não olharmos para frente, para o futuro, vamos morrer todos e nos misturaremos. (Raimundo Urébété Ai’reró, jan. 2017)

O contato com os “brancos”, portanto, sempre traz em seu bojo um enigma grave e conflituoso para as sociedades indígenas. Isso porque, embora a interação com os não indígenas não seja atualmente pautada por relações de violência direta, persiste, no presente, certa dominação decorrente da desigualdade de poder entre ambas as sociedades. Para os velhos narradores, tais imposições culturais resultantes dessas desigualdades têm transformado a vida nas comunidades xavantes e, conseqüentemente, o destino desse povo.

Mercadorias e doenças

As mercadorias e as doenças dos não indígenas também impactaram profundamente o imaginário de diferentes sociedades indígenas, tornando-se mote central na construção de interpretações nativas sobre a alteridade dos “brancos”.

Na história do indigenismo brasileiro, os bens industrializados serviram de elo para que o contato interétnico pudesse ser estabelecido. Dos primeiros encontros entre os europeus e a população indígena do Brasil até o final da década

de 1980, com o fim das chamadas frentes de atração da Funai,¹⁶ as mercadorias foram amplamente utilizadas na sedução de povos indígenas com o intuito de conquistar a sua confiança e, assim, conseguir a sua “pacificação”.

A “pacificação” de indígenas não contactados pelo SPI e, posteriormente, pela Funai, costumava ocorrer em situações em que a presença indígena era percebida como um obstáculo ao desenvolvimento de empreendimentos governamentais ou privados em seus territórios. Mediante “presentes”¹⁷ e promessas de envio de remessas de mercadorias, grupos arredios foram atraídos, tiveram suas lideranças cooptadas e, por fim, acabaram sendo subjugados. Nas palavras de Celestino, narrador entrevistado na terra indígena Parabubure: “Foi assim que nós fizemos o contato, e os xavantes mentirosos começaram a ter conflito por causa das miçangas do branco” (Celestino Tsereróm’õ Tseredzéré, jul. 2017).

No caso dos xavantes, a frente de atração oficial, responsável por realizar a sua “pacificação” e que primeiro alcançou o seu intento, foi aquela chefiada por Francisco Meirelles. Em 1946, a equipe de Meirelles conseguiu estabelecer uma interação pacífica¹⁸ com a comunidade da aldeia Aróbó nhipó, situada na região atualmente demarcada como terra indígena Pimentel Barbosa. Várias comunidades xavantes, contudo, mantiveram-se distantes dos não indígenas nos anos subsequentes, vindo posteriormente, por sua própria iniciativa, aproximar-se de outros representantes da sociedade envolvente: missionários, posseiros, fazendeiros, funcionários da Fundação Brasil Central etc.

16 As premissas que norteavam os métodos e toda a política voltada para atração das populações indígenas em situação de isolamento começam a ser alteradas apenas em 1987, quando a Funai estabelece, por meio de duas portarias, as Diretrizes para a Coordenadoria de Índios Isolados e o Sistema de Proteção do Índio Isolado. Em 1988, é também criado, na estrutura interna do órgão, a Coordenadoria de Índios Isolados, com a finalidade de planejar, supervisionar e normatizar as atividades relacionadas à localização, à proteção e ao contato de grupos indígenas que ainda permanecem em situação de isolamento.

17 Termo utilizado para designar objetos, tais como panelas, facas, machados, espelhos, entre outras quinquilharias, oferecidos aos indígenas que se pretendia contactar com o intuito de conquistar a sua confiança e, assim, conseguir estabelecer com eles relações pacíficas.

18 Em setembro de 1941, foi constituída a primeira frente de atração do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) junto aos xavantes. Chefiada pelo engenheiro Genésio Pimentel Barbosa, a equipe era formada por seis integrantes não indígenas e três intérpretes xerentes, e se instalou na margem esquerda do rio das Mortes, na região de São Domingos, onde foi fundado um posto indígena. Em novembro de 1941, os integrantes da equipe foram assassinados pelos xavantes da região, escapando apenas os intérpretes xerentes que, na ocasião da emboscada, não se encontravam no posto indígena. Em homenagem ao servidor e chefe da equipe do SPI assassinado, o posto São Domingos passou a ser posteriormente chamado Pimentel Barbosa. Em fins de 1944, Francisco Meirelles foi encarregado pelo SPI dos trabalhos de “pacificação” dos xavantes, passando a chefiar uma nova equipe do SPI, que também se instalou em São Domingos. Ao contrário da equipe de Pimentel Barbosa, a equipe de Meirelles foi exitosa em sua missão junto aos xavantes, ao conseguir estabelecer com eles os primeiros contatos pacíficos, em 1946.

O impacto dos bens industrializados no cotidiano xavante não foi desprezível. Os machados de metal facilitaram a derrubada das árvores para o plantio das roças, os fósforos passaram a ser utilizados nas caçadas de fogo e no cozimento dos alimentos, as armas de fogo garantiam maior destreza na caça, e as facas poupavam tempo de trabalho na repartição das presas abatidas (Garfield, 2011).

Depois de um século mantendo-se em isolamento, repelindo as tentativas de aproximação dos não indígenas, as comunidades xavantes finalmente se dispuseram ao contato interétnico, coagidas pela intensificação da presença dos forasteiros e de suas doenças, mas também estimuladas pela perspectiva de conseguirem seus bens. Ao se recordar dessas primeiras interações, então esporádicas e hesitantes, estabelecidas por seu grupo familiar com os não indígenas, Celestino menciona como suas mercadorias atraíam os jovens xavantes, estimulando sua imaginação e levando-os à presença dos desconhecidos. Conforme o narrador,

quando eu terminei a iniciação, eu pensei: quando eu era adolescente, eu queria ir para Xavantina, porque meus cunhados tinham conseguido umas panelas em Xavantina, então eu pensava em ir para lá e ver como era para comunicar, mas meus pais não deixaram. (Celestino Tsereróm'õ Tseredzéré, dez. 2016)

De acordo com Fausto (2014), a introdução das tecnologias e bens industrializados não transformou de forma imediata os sistemas produtivos indígenas. Embora a adoção de objetos metálicos tenha possibilitado a diminuição do tempo dedicado à horticultura, a produção não foi automaticamente intensificada nessas sociedades. Isso porque os indígenas raramente estiveram dispostos a produzir mais do que necessitavam para o seu consumo e, em situações onde isso ocorreu, o excedente acumulado foi direcionado às atividades político-rituais, em vez de levar ao enriquecimento de pessoas e grupos.

Para Howard, a impressão de que os povos indígenas imitam a cultura dominante “ao adotar as roupas dos brancos, querer seus bens, reverenciar seus deuses ou empregar sua retórica para criticá-los” (2002, p. 28) não deve ser interpretada como prova de sua aculturação, ou da plena aceitação de padrões culturais exógenos. A resistência nas sociedades indígenas pode ser híbrida e contraditória, pois, atrás de comportamentos aparentemente conformistas, podem-se ocultar formas de resistência de aspecto sincrético, adaptadas às situações de contato.

Também de acordo com Howard (2002), é um equívoco acreditar que a única forma legítima de resistência de uma sociedade indígena à hegemonia ocidental é recusar a entrada de mercadorias em seu sistema de trocas. Há muitas

formas de resistir e elas podem incluir até mesmo o engajamento em transações de troca e comércio com membros da sociedade dominante. Para a autora, ao imprimir aos símbolos dos não indígenas novos significados, as sociedades indígenas sutilmente subvertem o projeto colonizador, mesmo que isso não leve diretamente a rebeliões ou revoluções (Howard, 2002).

Desde os primeiros contatos interétnicos, os xavantes demonstraram grande interesse pelos objetos dos não indígenas, solicitando-os insistentemente e disputando entre si a posse das mercadorias e o acesso privilegiado aos seus provedores. Ravagnani (1978), ao escrever sobre o processo de “pacificação” dos xavantes, relata que os agentes do contato deixavam para os indígenas suas mercadorias como presentes, recolhendo as flechas que lhes eram oferecidas em troca. O autor também menciona como os indígenas, ansiosos pela espera de novos brindes, ou talvez por ainda não os terem recebido, se aproximavam dos pequenos povoados e fazendas para recolher aquilo que lhes interessava, deixando em troca, aos atônitos moradores dessas localidades, suas flechas e outros objetos (Ravagnani, 1978).

Entre os narradores entrevistados, Celestino, em especial, menciona como o seu grupo foi motivado a estabelecer os primeiros contatos com os “brancos” pelo desejo de obter as mercadorias deles. Ao se acercar da localidade onde vivia o posseiro Manuel Gomes, próximo à Missão Salesiana de Meruri, Celestino relata como ele, corajosa e temerariamente, se apressou em se dirigir à casa do posseiro, tentando alcançá-la antes de seus companheiros, de modo a receber, com prioridade, os objetos cuja posse quase sempre acarretava admiração ou status nas comunidades. Assim, ele conta:

Eu quase fui sozinho, falei para ir sozinho porque os outros não tinham coragem. Eu sou corajoso, não sinto medo, desconheço o medo, e eu atravessei a cerca e, depois de mim, outros xavantes atravessaram também, como o pai do meu afilhado, que se chama Narciso. Éramos quatro, o resto estava escondido. Não vieram todos por medo e eu disse para eles ficarem para eu não ficar preocupado. O nome do posseiro era Manuel Gomes, que também era pobre, e ficava ali cuidando do local. Fizemos o contato com ele e ele me deu as roupas dele, jogou na minha frente. (Celestino Tsereróm’õ Tseredzéré, dez. 2016)

Para Howard (2002), a chave de compreensão para o impacto das mercadorias europeias nas sociedades indígenas deve se voltar para a circulação desses objetos dentro das redes de trocas regionais, em vez de se resumir à constatação de sua presença ou ausência nas comunidades. Os objetos, sejam eles ocidentais

ou não, não possuem um valor fixo e predeterminado, mas sim estabelecido pelos atores sociais que os produzem, adquirem e passam adiante, trocando-os por outros objetos que, da mesma forma, tiveram seus valores definidos em tramas sociais. Dessa maneira, as mercadorias são submetidas a atos de socialização, que as transformam de coisas desconhecidas, sem sentido, em artefatos culturais, ou objetos com significação (Howard, 2002).

Ao serem desvinculados daqueles que os produziram para serem colocados, pelos indígenas, em uma rede de circulação independente de seus produtores, os objetos acabam sendo, dessa forma, inseridos em novos contextos e têm o seu valor e significado transformados, passando a atender a outros fins, que podem incluir a apropriação e a pacificação dos poderes dos “brancos” (Howard, 2002).

O engajamento nas relações de troca interétnicas esteve muito presente entre os xavantes. As quinquilharias dos não indígenas encantavam os xavantes por sua novidade; as ferramentas, em especial, eram bastante apreciadas, por aumentarem a eficácia na execução das atividades cotidianas; e os responsáveis por obter e introduzir esses objetos em suas comunidades eram frequentemente agraciados com prestígio interno e o reconhecimento de sua liderança, o que os motivava a se empenharem mais nessas transações.

Além do desejo de adquirir as mercadorias dos “brancos”, a introdução de doenças nas comunidades xavantes também influenciou na decisão dos indígenas de estabelecer o contato com os não indígenas. Os episódios envolvendo as mortes da população xavante pelas epidemias¹⁹ são reproduzidos nos relatos de diferentes narradores entrevistados, compondo as chamadas “narrativas do contato xavante”.

As doenças, para as quais os xavantes não tinham cura, e que frequentemente se alastravam pelas aldeias, assumiram a forma de epidemias que impulsionavam as comunidades a constantes migrações em busca de lugares mais seguros e promissores para a instalação de novas aldeias. Nas palavras de Raimundo: “A partir daí, meus pais migraram de lá e vieram por medo da doença dos brancos. Por medo da doença dos brancos, os xavantes se dispersaram. Assim, eles migraram à procura de um bom lugar” (Raimundo Urébété Ai’réro, jan. 2017).

As epidemias tiveram um papel determinante na conquista do Novo Mundo, facilitando a penetração e a expansão dos europeus no continente americano, ao contribuir para promover a desestruturação social e econômica das populações ameríndias. Ribeiro (1993) afirma que as doenças transmitidas

¹⁹ A palavra epidemia, ou *abdzé*, em xavante, é utilizada para denominar as doenças que se alastraram pelas aldeias indígenas, tais como varíola, sarampo, coqueluche, catapora, tifo, difteria, tuberculose e gripe.

pelos “brancos” tiveram alta letalidade entre as populações indígenas no Brasil, levando vários povos à extinção física e cultural. Ao atingirem comunidades inteiras, prostrando-as durante o tempo de transcurso da doença, as aldeias se viam incapacitadas de prover sua subsistência e, como consequência, tinham também que enfrentar a fome e a desnutrição, que tornavam mais difícil a sua recuperação física.

Gugelmin (1995) afirma que, entre os anos de 1957 e 1972, os xavantes foram especialmente atingidos por surtos epidêmicos em decorrência da intensificação das relações estabelecidas com os não indígenas. Maybury-Lewis também aponta transformações observadas no quadro demográfico da aldeia de São Domingos entre o primeiro e o segundo período em que desenvolveu seus trabalhos de campo entre os xavantes dessa região. O autor conta que, em 1962, quando voltou a São Domingo para pesquisar a comunidade, pela segunda vez, observou que o número de casas na aldeia tinha diminuído, assim como o contingente da população indígena observado em 1958. Esse decréscimo populacional foi por ele atribuído às mortes por epidemias e conflitos que resultaram em assassinatos, assim como às cisões que levaram uma parcela da população da aldeia a abandoná-la (Maybury-Lewis, 1984).

Entre os casos mais graves de epidemia registrados entre os xavantes está o que acometeu a população de São Marcos, em 1966. Estima-se que uma epidemia de sarampo tenha, nessa ocasião, matado entre 150 e 160 indígenas, incluindo parte dos recém-chegados à aldeia São Marcos, que vinham de Marãiwatsédé, e que formavam o último grupo xavante contatado pelos não indígenas, no início da década de 1960.

Osana, narrador entrevistado na terra indígena Parabubure, e que, durante o período mencionado, vivia em São Marcos, se recorda das epidemias que atingiram os xavantes e que causaram o declínio de sua população. Ao mencionar os xavantes de Marãiwatsédé que, recém-chegados a São Marcos, foram gravemente acometidos pelo sarampo, o narrador conta: “Onde vivem hoje os de Marãiwatsédé, eles foram transportados de lá para São Marcos, mas teve uma epidemia de sarampo e muitos deles morreram, e depois voltaram para lá por medo” (Osana Tömötsu, dez. 2016).

Esse período da história xavante que sucedeu o contato interétnico foi caracterizado por uma grande instabilidade social nas comunidades indígenas, o que levou não apenas ao aumento da taxa de mortalidade do grupo, mas também ao decréscimo de suas taxas de fecundidade (Gugelmin, 1995). Sobre um surto epidêmico que ocasionou a morte de vários xavantes, e que Tobias estima ter ocorrido em meados da década de 1950, o narrador conta:

E ali começou uma doença, uma epidemia, e muita gente morreu no caminho e perto da beira do rio onde tinha muito matrinchã, e tinha ali muitos urubus comendo as moças mortas, os urubus eram muito oportunistas. (Tobias Tserenhimi'râmi Tsere'ômowi, jan. 2017)

As doenças também foram frequentemente interpretadas como advindas de práticas de feitiçaria lançadas por inimigos internos, o que levou ao aumento dos conflitos intracomunitários. A desconfiança gerada pelos surtos epidêmicos fez com que muitas comunidades se dispersassem, e até mesmo se atacassem, em atitudes de vingança contra as mortes que entendiam ser decorrentes da ação de feiticeiros. Aos poucos, contudo, tornou-se evidente que doenças que assolavam as aldeias vinham dos contatos esporádicos com os não indígenas, com seus objetos, ou com indivíduos e comunidades que anteriormente tinham com eles interagido. Da mesma forma, a cura para as doenças desconhecidas também passava por eles, pois eram eles os donos das doenças e, portanto, os conhecedores dos remédios capazes de afastá-las. Assim, Daniel conta:

O homem branco tem muitas doenças, não tivemos um contato bom, no primeiro dia do contato já tivemos doenças como sarampo, varicela, rubéola, coceira e dor nos olhos, essas coisas que não prestam são do homem branco. Quando existiam só os nossos ancestrais, quando não existiam as doenças do homem branco, os anciãos não morriam nas migrações, porque não existiam doenças, andavam sem morrer. Só que hoje, no mundo do branco, os jovens adolescentes e as moças morrem cedo, não existia isso no passado. E quando os velhos eram jovens, no passado, eles tinham muitos dentes, que eram vermelhos, porque só comiam comidas tradicionais, como *wededu*, *mõ'õni'á*, *mõ'õni hõi'ré*, *patede*, *udzapódó*, *wö*, *nõrõtebe*,²⁰ são esses alimentos. (Daniel Tsi'õmõwê Wari, jan. 2017)

Combalidos por conflitos internos e massacres decorrentes das expedições punitivas promovidas pelos não índios, os xavantes da região onde atualmente está a terra indígena Parabubure também se viram devastados por surtos epidêmicos (Garfield, 2011). Ante tal situação, passaram a migrar, fugindo em direção à Missão Salesiana de Meruri, abandonando, assim, o seu território ancestral, durante a segunda metade da década de 1950 (Garfield, 2011).

20 Modalidades de raízes e batatas-silvestres.

As migrações, nas quais a maioria dos narradores tomou parte quando era jovem ou criança, consolidaram o contato dos grupos xavantes das regiões de Nôrõtsu'rã e Onhi'udu, terra indígena Parabubure com os não indígenas, colocando-os, por um bom tempo, na esfera de influência dos missionários. Conforme Daniel:

Depois do contato com o homem branco, chegou a doença e o povo xavante se dispersou, não tinha o que fazer. As doenças eram coceira, febre, muita gente morreu e não souberam o que contar, porque não existia o remédio do branco, mas era tratado com o próprio remédio do povo, usando só ti ibu'wá para se curarem. Graças a isso, algumas pessoas se curaram, os que viviam em Parabubu. (Daniel Tsi'ômōwē Wari, jan. 2017)

A história do contato interétnico foi, desde o início, marcada por experiências de doenças, fome, massacres, conflitos, dependência e desagregação social, que forjaram, aos olhos das sociedades indígenas, a imagem maléfica e potencialmente destrutiva dos “brancos”. Essa imagem quase sempre carrega uma ambivalência, pois ainda que os bens e os remédios dos não indígenas sejam valorizados, norteados o jogo das relações interétnicas concretas voltadas para a sua aquisição, o que implica algum tipo de relacionamento com os “brancos”, a proximidade com eles – mesmo que esporádica, mas, sobretudo quando excessiva – também comporta riscos e rejeição.

A crescente dependência dos bens industrializados e a necessidade de assistência à saúde e proteção contra os ataques obrigaram os xavantes a buscar formas de aproximação com a sociedade envolvente junto àqueles que lhes pareciam menos perigosos, ou um pouco mais confiáveis, para procederem a sua “domesticação”. A expectativa daqueles que migraram de suas terras tradicionais à procura de um refúgio temporário e da cura para as doenças desconhecidas é expressa por Raimundo, narrador xavante entrevistado, que assim se recorda desse período da história de seu povo: “Assim foi a trajetória que nossos pais percorreram para encontrar um lugar ideal, à procura de um homem branco bom” (Raimundo Urébété Ai'réro, jan. 2017).

Considerações finais

Para os xavantes, o contato interétnico trouxe duras perdas humanas, territoriais e de autonomia. Durante esse período, algumas linhagens foram extintas, quase todos os velhos morreram e, com a alta mortalidade de crianças, eles

passaram por um severo declínio demográfico. Apesar disso, os indígenas criaram formas de resistência a essas situações e se dedicaram a aprender sobre os “brancos”, até conseguirem, enfim, se reorganizar enquanto povo, passando a lutar pela retomada de suas terras.

Os narradores xavantes, sujeitos desta pesquisa, eram jovens e crianças na época dos primeiros contatos com os não indígenas. Ao experimentarem as primeiras interações estabelecidas com os “brancos”, eles vivenciaram o trauma do contato interétnico e as dificuldades de adaptação a uma nova vida de crescente dependência em relação a uma sociedade não indígena. Essas experiências foram culturalmente pensadas, dando origem a diversas representações sobre os “brancos”.

A narrativização do passado pelos próprios indígenas vem possibilitar o conhecimento dessas representações nativas sobre o contato interétnico, e sobre a alteridade dos brancos, suas mercadorias e doenças, permitindo também uma aproximação das identidades, experiências, saberes e expectativas do povo xavante, cujas histórias são bastante desconhecidas, dada a sua pouca visibilidade na historiografia e em nossa sociedade.

Referências

- ALBERT, Bruce. Cosmologias do norte amazônico. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp, 2002. p. 9-21.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Apresentação. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp, 2002. p. 7-9.
- _____. Introdução a uma história indígena. In: _____. (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1992. p. 9-24.
- FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo da Amazônia*. São Paulo: Editora da USP, 2014.
- GARFIELD, Seth. *A luta indígena no coração do Brasil: política indigenista – a marcha para o oeste e os índios xavantes (1937-1988)*. São Paulo: Editora da Unesp, 2011.
- GUGELMIN, S A. *Nutrição e alocação do tempo dos xavantes de Pimentel Barbosa, Mato Grosso: um estudo em ecologia humana e mudanças*. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) – Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 1995.
- HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio, 2016.
- HOWARD, Catherine V. A domesticação das mercadorias: estratégias waiwai. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp, 2002. p. 25-55.
- MATTOS, Sílvia Clímaco. *Por uma história dissidente: narrativas xavantes sobre o contato com os “brancos” e os processos de demarcação de terras indígenas entre as décadas de 1940 e 1970*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- MAYBURY-LEWIS, David. *A sociedade xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.

- MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaios – revista do PPGAV/EBA/UFRJ*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, dez. 2016.
- QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf. Acesso em: 25 fev. 2018.
- RAMOS, Alcida Rita. Povos indígenas e a recusa da mercadoria. *Série Antropologia*, v. 442, Brasília, DAN/UnB, 2014.
- RAVAGNANI, Oswaldo Martins. *A experiência xavante com o mundo dos brancos*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Escola Pós-Graduada de Ciências Sociais da Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, São Paulo, 1978.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas ao Brasil moderno*. 7. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- TEIXEIRA PINTO, M. História e cosmologia de um contato: a atração dos arara. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp, 2002. p. 405-423.
- TURNER, Terence. Ethno-ethnohistory: myth and history in native south american representations of contact with western society. In: HILL, Jonathan D. (ed.). *Rethinking history and myth: indigenous south american perspectives on the past*. Chicago: University of Illinois Press, 1988. p. 235-281.
- VAN VELTHEM, Lúcia Hussak. Feito por inimigos: os brancos e seus bens nas representações wayana do contato. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp, 2002. p. 61-78.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O problema da afinidade na Amazônia. In: _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p. 87-180.

Recebido em 31/8/2020

Aprovado em 14/6/2021