

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Eduardo Carrara

Metamorfose A'uwẽ (Xavante)
O álcool e o *devir* do sentimento coletivo

DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

SÃO PAULO

2010

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Eduardo Carrara

Metamorfose A'uwẽ (Xavante)
O álcool e o *devir* do sentimento coletivo

DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Tese apresentada à Banca Examinadora
como exigência parcial para obtenção do
título de Doutor em Ciências Sociais com
concentração em Antropologia pela
Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo, sob a orientação da Prof.a Dra.
Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira.

SÃO PAULO

2010

Banca Examinadora:

Dedico esse trabalho à
Solange e Edison.

Agradecimentos

Pode parecer estranho o que vou dizer, mas em primeiro lugar agradeço a minha pessoa mesmo por ter escolhido, numa tarde de junho do ano de 1991, quando voltava das aulas de graduação na Universidade de São Paulo, trabalhar em conjunto com o povo Xavante. Com toda certeza essa escolha não teria sido realizada sem a favorável intervenção proposta por minha antiga orientadora Prof^a Dra. Maria Aracy de Padua Lopes da Silva (*in memoriam*) do Departamento de Antropologia (USP), a ela sempre estarei grato por ter me auxiliado a encontrar esse caminho.

À minha família de corpo e alma, minha esposa e alma gêmea Solange S. F. Carrara e meu queridíssimo filho Edison F. Carrara, porque sempre estiveram ao meu lado carinhosos, brincando, rindo e dialogando para que eu tivesse menos ansiedade, mais paciência e desse o melhor de mim nessa tese e na minha própria experiência de viver. Que bom curtirmos todos juntos essa enorme viagem de alegrias e felicidades que sempre vivemos no passado e nos faz saber aproveitar o sabor do presente, além de programar as visões de um belíssimo futuro. Ao meu querido pai Edison Carrara (*in memoriam*) e a minha amada mãe Ursula M. E. Carrara por me tornar uma pessoa ética, me ensinarem e abrirem todos os caminhos do aprendizado e da sabedoria para que eu pudesse me realizar enquanto antropólogo. Agradeço também a minha avô Eliza B. Carrara pelo tremendo exemplo de seus cem anos de mulher guerreira e batalhadora num mundo ainda dominado pelos homens. Ao meu irmão Max W. Carrara por cuidar da minha mãe e favorecer um tempo maior para o trabalho do conhecimento, meu afeto e carinho.

Agradecer é muito pouco também à querida e maravilhosa orientadora Prof.^a Dra. Carmen Junqueira da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) que me recolocou nos trilhos da via antropológica e com seu esplendor de sabedoria científica permitiu a minha própria metamorfose profissional. A competência e o rigor acadêmico com estilo de Carmen me fizeram rever alguns

modos de escrita para se chegar mais perto do grande público e mais ainda dos próprios Xavante. Sempre serei grato por nossas conversas em sua casa e na PUC-SP para corrigir rumos, textos e encorajar novos pensamentos e idéias que conduziram à finalização desse trabalho. Embora as conversas só tenham começado.

À minha professora Josildeth Gomes Consorte que me recebeu tão bem e me inseriu no contexto dos filhos da PUC-SP em suas aulas sobre a questão étnica, ao professor Edgard de Assis Carvalho que despertou ainda mais minha paixão pela interdisciplinaridade da Antropologia com outras áreas da ciência e à professora Eliane Gouveia que argumentou sobre a importância da história oral e da autobiografia, elementos de alta importância nessa pesquisa. A todos eles minha gratidão.

É com satisfação que devo registrar aqui minha gratidão à Prof.^a Dra. Heloisa Pagliaro (*in memoriam*), demógrafa da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) por sua valorosa contribuição nos acertos indispensáveis feitos no exame de qualificação. Seus apontamentos sobre demografia, epidemiologia e outras questões estruturais metodológicas me foram bastante úteis na formatação de todo o trabalho. À Prof.^a Dra. Maria Helena Coelho da PUC-SP por suas críticas e lembranças de pesquisa com indivíduos da sociedade Xavante, também durante o exame de qualificação, para aperfeiçoar os conceitos científicos vinculados à Psicologia e utilizados no corpo da tese, sou extremamente grato.

À Prof.^a Dra. Maria do Carmo Domite que despertou e valorizou minha competência de antropólogo e educador e a todos os colegas de trabalho na fantástica Formação Intercultural dos Professores Indígenas do Estado de São Paulo na Faculdade de Educação (FE – USP), incluindo-se os meus eternos alunos – Krenak, Kaingang, Terena, Tupi e Guarani do próprio curso. Toda essa experiência como professor e coordenador dos trabalhos de conclusão de curso somou-se à minha experiência profissional e à própria confecção da tese. A todos eles: muitíssimo obrigado !

Vasta e eterna gratidão aos anciãos Sereburã, Hipru e todas as pessoas mais velhas e sábias da cultura com a qual me identifiquei e sempre procurei meu aprendizado no passado e no presente para aperfeiçoar a minha pessoa do futuro. Meus francos e sinceros agradecimentos às lideranças indígenas de Suptó (Aldeia Pimentel Barbosa) e Paulo Supretaprã (Aldeia Êtênhiritipá) que abriram as portas

das suas comunidades para o antropólogo e sua pesquisa tão delicada sobre uma situação crônica de saúde. Ao querido Caime Waiasé por seus diálogos valorosos sobre a saúde dos mais jovens. Aos agentes de saúde indígena Francisco e Jamiro sou grato pelas informações e conversas bem animadas que mantínhamos sempre no começo da manhã ou entardecer, enquanto administravam medicamentos aos pacientes das aldeias no Posto de Saúde. Aos professores indígenas Vinicius S. Supretaprá, Paulo G. Simaniwê, Valmir Serewa'omowê e Eugenio Sere'uté que realizaram as traduções em língua Xavante das informações científicas sobre álcool e outras drogas, informações transmitidas por mim em um pequeno curso sobre a prevenção ao uso de drogas realizado na escola indígena da aldeia Pimentel Barbosa. Aos alunos Aauto Serewaipó, a Goiano Serema'a e João Serezabi que presenciaram algumas aulas do curso que ministrei também o meu *heparĩ* ou obrigado. Agradeço especialmente a José Roberto e ainda outros que me auxiliaram nos trabalhos de pesquisa de campo.

Às funcionárias da saúde indígena da antiga FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), principalmente Andreia, que atuam diretamente na área indígena da aldeia Pimentel Barbosa e me fizeram companhia nos almoços e jantares do Posto Indígena Pimentel Barbosa. Obrigado pelas informações preciosas a respeito da saúde indígena a todos moradores das aldeias.

Agradeço à professora Francisca M. Dantas e à professora Dr^a Carmen Junqueira pela revisão do texto e às professoras Renata e Viviani pela revisão e do "abstract".

Aos parentes, colegas da PUC-SP e outros que aqui não conseguiria citar todos, também minha enorme gratidão por terem acreditado no meu trabalho.

Ao Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento Científico (CNPQ) do Ministério de Ciência e Tecnologia (MCT) do Brasil agradeço o benefício concedido na forma de Bolsa de Estudos (de agosto de 2006 até agosto de 2010) para a realização dessa tese de Doutorado. À Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP) na figura da coordenação da professora Teresinha Bernardo e aos funcionários antigos e novos da secretaria de pós-graduação das Ciências Sociais e da PUC-SP, meus sinceros agradecimentos.

RESUMO

A tese procura demonstrar, por meio de pesquisas etnográficas realizadas nas aldeias Pimentel Barbosa e Êtênhiritipá (Canarana-MT), que o específico processo de alcoolização em curso na sociedade Xavante não está ligado a um beber estruturado ou ritualizado. A síndrome de dependência do álcool (SDA) que melhor caracteriza a doença crônica chamada alcoolismo não é aqui utilizada para pré-diagnosticar as relações dos indivíduos e da coletividade com as bebidas industrializadas. Mesmo porque não se trata de uma pesquisa epidemiológica com objetivos de quantificar o uso, a quantidade, a frequência, entre outros fatores para se ter o perfil de saúde indígena em relação a um problema específico.

Este trabalho antropológico qualitativo se pretende interdisciplinar, pois existem avanços científicos tanto do âmbito das ciências da saúde quanto do lado das ciências sociais que lidam com esse fenômeno. Além da nova perspectiva gerada pela neurociência, para a qual é impossível separar o corpo do cérebro e os dois da própria mente, como também a razão da emoção. Células e símbolos estão profundamente entrelaçados na base das tomadas de decisão, nos comportamentos apoiados em uma complexidade de emoções e sentimentos dos indivíduos Xavante frente às bebidas ou qualquer outro evento que se coloque como desafio à experiência corporal e mental da pessoa.

O álcool interfere na bioquímica corporal, mas não determina a ação social do próprio sujeito. A memória impregnada de cultura, o *ethos* A'uwẽ e o livre arbítrio, além das relações entre velhas e novas gerações juntamente com o ambiente da aldeia e o mundo urbano, entre outras vivências históricas e biográficas vão interferir no equilíbrio emocional do ser e na forma e conteúdo dos seus sentimentos. Ao embriagar-se o sujeito se desprende momentaneamente do seu corpo, altera sua percepção, seu quadro emocional e a formação de novas memórias, deixa de sentir como antes sentia sem o uso do álcool. Dilui-se no indivíduo a essência de sua formação corpóreo-mental coletiva, a comunidade de substância fica mais distante, mais que isso metamorfoseia-se o sentimento coletivo A'uwẽ.

Palavras-Chave: Xavante – Antropologia -Etnologia - Saúde Indígena – Alcoolismo

Neurociência - Etnopsicologia – Emoções – Sentimentos - Metamorfose

ABSTRACT

This Ph.D dissertation based on ethnographical research performed in Pimentel Barbosa and *Ētēnhiritipá* indigenous villages in state of Mato Grosso, city of Canarana, investigates a specific process of alcoolization. This ultimate process can not be classified as *constructive drinking*. The Dependence Alcohol Syndrome (DAS) directly means chronical disease named alcoholism, but this concept is inadequate to a preview diagnosis of individuals or to understand an entire collectivity of Xavante people relation to a industrial alcoholic beverages. This research is not an epidemiological study with statistical quantity, frequency and other factors utilized to measure health indigenous diseases.

This qualitative anthropological research has turned into an interdisciplinary study, then scientific developments about alcohol use in Heath Sciences and in Social Sciences too have been interconnected here. Despite, there is a new neuroscience perspective to which body, brain and mind are inseparable. This postulate makes no division between reason and emotion. Cells and symbols are profoundly interrelated, when Xavante individuals take decisions based on the complexity of their emotions and sentiments actuated by person during body and mental experience.

Alcohol ingestion influences the biochemistry of the human body, although this influence is not decisive to a social action of the subject. Memory was constructed inside culture and Xavante *ethos* by autonomy of individual's self decision and relationships between old/ new generations. Based on dynamics of emotional individuals balance in relation to indigenous villages and urban spaces are the construction of new memories. But Xavante individuals can change their perception with alcohol usage and feel quite different from when they haven't taken alcoholic beverages. Then, the essence of community, the corporal and substance of the collective physical-mental feeling begin to disappear from individuals' memory with alcohol deregulated ingestion. In result, Xavante people's sentiment demonstrates a kind of *metamorphosis*.

Key-Words: Xavante – Anthropology - Ethnology – Indigenous Health – Alcoholism – Neuroscience - Ethnopsicology – Emotions – Sentiments - *Metamorphosis*

SUMÁRIO

Agradecimentos	p.5
Resumo	p.8
Abstract	p.9
INTRODUÇÃO	p.12
CAPÍTULO 1	p.36
A flecha do tempo Xavante: sensibilidade e memória	
1.1 Primeiras histórias documentadas	p.36
1.2 Os Xavante migram para o Mato Grosso	p.39
1.3 O desenrolar da década de 40 como contato definitivo	p.43
1.4 Anos 50 e 60 – dispersão e reagrupamento	p.47
1.5 Anos 70 – reivindicações e denúncias	p.47
1.6 A formação do ser Xavante sentida e transmitida historicamente	p.50
1.7 A memória de Marãiwasede e o ressentimento	p.52
1.8 A década de 90 e a transição Xavante	p.60
1.9 A Hidrovia Araguaia-Tocantins e as interrogações sobre o futuro	p.64
CAPÍTULO 2	p.72
Emoções e sentimentos no corpo, no cérebro, na mente e na cultura	
2.1 A sensibilidade biológica e seus poros abertos a cultura	p.78
2.2 Jocosidade – rir de que ? de quem ? e por que ?	p.80
2.3 Agressividade estimulada e controlada	p.84
2.4 A vingança permitida	p.92
2.5 A sensibilidade feminina e sua braveza	p.96
2.6 Descontentamento e tristeza	p.102
CAPÍTULO 3	p.106
Histórico das bebidas fermentadas e análises contemporâneas	
3.1 Por uma Antropologia Dialógica do processo de alcoolização	p.111
CAPÍTULO 4	p.124
Redemoinhos da metamorfose A'uwẽ	
4.1 A emoção Xavante em experimentação na formação do sentimento	p.127
4.2 A vulnerabilidade do ser	p.134
4.3 Redemoinhos na aldeia e na cidade: o movimento em espiral	p.137
4.4 Dissociação entre corpo e mente com a diluição do sentimento coletivo	p.143
4.5 Velhos e Novos Tempos na palavra do ancião Sereburã	p.151

CONCLUSÃO	p.158
“Robdzedi”, sentimento de plenitude ou inebriar-se sem álcool	
BIBLIOGRAFIA	p.165
Mapa Geral das Terras Indígenas (Gauditano,2003, p.128)	p.178
Situação Atual das Terras Indígenas	p.179
Quadro das Categorias e Classes de Idade	p.180
FOTOS	
Contato Histórico	
Fotos 1, 2 e 3 (Instituto Socioambiental, ISA, 2010)	p.181
Fotos 4, 5 e 6 (Instituto Socioambiental, ISA, 2010)	p.182
Ritual de Iniciação Masculina	
Fotos 7, 8 e 9 (Vídeo nas Aldeias, 1999)	p.183
Fotos 10,11 e 12 (Vídeo nas Aldeias, 1999)	p.184
Fotos 13,14 e 15 (Vídeo nas Aldeias, 1999)	p.185
Curso de Prevenção ao uso de Drogas	
Fotos 16, 17 e 18 (Carrara, Eduardo, Pesquisa de Campo,2008)	p.186
Fotos 19, 20 e 21 (Carrara, Eduardo, Pesquisa de Campo,2008)	p.187
Fotos 22, 23 e 24 (Carrara, Eduardo, Pesquisa de Campo,2008)	p.188
Fotos 25, 26 e 27 (Carrara, Eduardo, Pesquisa de Campo,2008)	p.189
Fotos 28, 29 e 30 (Carrara, Eduardo, Pesquisa de Campo,2008)	p.190
Fotos 31, 32 e 33 (Carrara, Eduardo, Pesquisa de Campo,2008)	p.191
Jogo de futebol entre os times de Pimentel Barbosa e Belém	
Fotos 34, 35 e 36 (Carrara, Eduardo, Pesquisa de Campo, 2008)	p.192
Fotos 37, 38 e 39 (Carrara, Eduardo, Pesquisa de Campo, 2008)	p.193
Fotos 40, 41 e 42 (Carrara, Eduardo, Pesquisa de Campo, 2008)	p.194
Fotos 43, 44 e 45 (Carrara, Eduardo, Pesquisa de Campo, 2008)	p.195

INTRODUÇÃO

Justificativa

Neste texto abordarei de forma não usual o problema da ingestão do álcool pela população indígena Xavante. O estudo do alcoolismo não é novidade no âmbito de novos estudos sobre os povos indígenas brasileiros e, principalmente, mundo afora em estudos clássicos, realizados na Austrália, Canadá, Estados Unidos, México entre outros países que inauguraram tal preocupação. Há algum tempo, os antropólogos brasileiros já sabiam da existência da relação entre o álcool e os indígenas e preferiram não tratar desse tema tabu em suas monografias. Atualmente é impossível deixar de perceber as consequências do consumo de álcool desregrado e dissociado do universo cultural da comunidade.

Não se trata em absoluto de classificar e diagnosticar um problema de saúde com respostas previamente indexadas por métodos quantitativos ou estatísticos, sintomas e diagnósticos. Embora não se possa negar inúmeras pertinências do tema ligadas à medicina e à saúde pública. Não é recomendado compartimentalizar o olhar do pesquisador pela visão do médico, psiquiatra, epidemiologista, psicólogo, farmacologista entre outros profissionais da saúde, mas sim trocar experiências e esforços científicos contínuos para a melhor compreensão do tema.

O tema álcool tem profundas ramificações desde o interior do corpo e da mente, percorrendo o exterior das culturas na forma de expressões simbólicas dos seres humanos em suas mais variadas estruturas sociais. A influência marcante do meio social também deve ser analisada para melhor compreendermos a estruturação de um processo de alcoolização a um só tempo: cultural e orgânico. O avanço da percepção científica sobre o alcoolismo como doença abriu inúmeras portas para o tratamento do problema. No entanto, visões disciplinares estreitas de profissionais não só da saúde como de outros ramos das ciências sociais limitaram e limitam métodos e a própria compreensão do álcool que impacta não apenas as células de um organismo biológico mas o meio social. Deste modo, se o uso vai ser controlado, se haverá abuso ou descontrole ou até mesmo a dependência, tudo isso

está subordinado a fatores culturais que interferem no tão estudado sistema límbico de recompensa¹ entre outras partes do cérebro e do corpo humano.

Mais que isso, se o uso de bebidas alcoólicas é desenvolvido dentro de uma determinada tradição cultural, certamente possuirá regras sociais efetivas quanto à quantidade e à frequência de ingestão do álcool, quem pode ou não beber, em que idade, acompanhado de quem, quando e onde pode ser consumido, entre outros direcionamentos.

O ponto nodal histórico da questão da bebida alcoólica enquanto problema social ocorre durante a passagem da Revolução Industrial Inglesa nos séculos XVIII e XIX. Engels em **A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra** (1985) descreve em detalhe algumas bebedeiras ou embriaguez de operários expropriados de sua dignidade humana. Esses trabalhadores eram acusados de falta de caráter ou deficiência moral e podiam ser até presos. Ao contrário, hoje sabemos que os chamados bebedores estavam apenas atenuando suas mazelas corporais e mentais resultantes da exploração do corpo herdadas da Revolução Industrial Inglesa e suas repercussões pelo mundo. O operário ou trabalhador que usa o álcool para aliviar a dor corporal advinda de um trabalho estafante pode experimentar e tomar gosto pelo uísque, vodka, conhaque, cerveja, cachaça e outras bebidas que o fazem relaxar de tensões, de problemas pessoais e familiares criados pelo mundo capitalista da exploração do trabalho. A sociedade industrial americana nos famosos movimentos de temperança, liderados pelas mulheres, acusava o bebedor de ser vagabundo, imoral e não cumprir com suas responsabilidades perante a família e à sociedade, proibindo-o então de beber. Essa mesma acusação é feita aos indígenas norte-americanos que “não trabalham” e, ainda por cima, “vivem bêbados”. Existe enorme diferença entre beber bebidas industrializadas nas sociedades não-indígenas e beber bebidas fermentadas em sociedades indígenas que cultuam há bastante tempo essa tradição.

¹ Formigoni (2001, p(s). 211-213) relata que o poder reforçador de algumas drogas psicoativas é um dos fatores mais importantes no seu potencial de abuso. Assim, muitos comportamentos se perpetuam ao serem reforçados positivamente ou negativamente. Quando a droga age como reforço positivo, ela provoca uma sensação prazerosa, por exemplo, a sensação de euforia observada após o consumo de cocaína ou baixa dose de álcool. E quando a droga alivia uma sensação desagradável se transforma em reforço negativo, quando um alcoolista ingere uma dose pela manhã para aliviar sintomas de abstinência. No cérebro, a dopamina é o principal neurotransmissor das vias cerebrais mesolímbica e mesocortical cuja ativação tem sido associada à sensação de prazer provocada por drogas de abuso que criam mecanismos artificiais ou químicos de recompensa.

A bebida fermentada não tem o mesmo teor alcoólico e nem a mesma função que a destilada, isto é, os índios não ritualizam o uso da bebida fermentada em razão de um porre individual, de um prazer individual, mas tem como alvo a própria coletividade. Nem tampouco é vendida ou comprada em supermercados ou bares, pois o processo de fabricação e ingestão é autorizado somente a alguns membros e o seu consumo é altamente regado.

Conforme investigado pela antropóloga Mary Douglas (2003) e tantos outros pesquisadores existe sim um “beber construtivo” que está interligado, no meu entender, a um “sentimento coletivo” único que atravessa os corpos e mentes de uma comunidade por meio da bebida tomada ritualmente. A alcoolização advinda de um processo ritual construído e autorizado pela tradição oral indígena é completamente diferente daquele iniciado pelo próprio indivíduo urbano em busca de lazer, sexo, descontração, coragem ou mesmo de um relaxamento corporal e mental. E quando essas diferentes sociedades se encontram, como fica a questão do uso ritual do álcool, quando as sociedades indígenas entram em contato com as sociedades industrializadas que estimulam o consumo de bebidas: principalmente entre os jovens. Quando uma sociedade indígena que não utiliza bebida fermentada em seus rituais, como a Xavante, passa a usar cachaça em seu ritual, quais os impactos da alcoolização? São essas e outras questões que nos acompanham no desenvolvimento da tese sobre a metamorfose Xavante.

O álcool ou qualquer outra droga psicoativa tem seus efeitos sobre determinados órgãos, o cérebro e a saúde mental dos indivíduos, seja nas sociedades indígenas ou não. Sabe-se que o uso individualizado, não coletivo, desregado, voltado unicamente ao gozo individual, desligado da tradição ritual e da coletividade coloca em risco os vínculos sociais e afetivos entre os membros de uma comunidade. Há aí um perigo enorme do beber desconstrutivo ou desestruturado que desconecta a mente do próprio corpo pelo abuso do uso de álcool. O abuso pode então se transformar em dependência, o que não ocorreria se os vínculos afetivos e de memória social do indivíduo não fossem por ele cortados em razão das consequências bioquímicas e sociais do uso da droga, além de provável comprometimento da formação individual de novas memórias de curto prazo (Hyman *et al.*, 2006). Aqui se trata da bebida destilada que vem cada vez sem regras rituais ou junto com uma série de comportamentos sociais bastante peculiares em festas e eventos, além dos bares com suas mesas de sinuca, nas beiras de estrada, no

centro e na periferia das cidades, nas zonas de prostituição entre outros espaços e tempos que estimulam e privilegiam o consumo hedonístico do álcool. O contato urbano fez e faz com que os povos indígenas experimentassem e experimentem alimentos, como arroz, açúcar, café, óleo, refrigerante, bolachas, balas, chocolates e outras mercadorias como o próprio álcool, apesar deste último ter sua venda proibida a pessoas menores de 18 anos e aos próprios indígenas.

O álcool destilado invade as aldeias de um modo aparentemente inofensivo, sutil e sua adoção pelos Xavante e outros indígenas se dá muitas vezes nas cidades e no contato com antigos agentes do SPI (Serviço de Proteção aos Índios), da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), fazendeiros, trabalhadores rurais, urbanos, prostitutas e outras pessoas que usam e podem abusar da bebida alcoólica, influenciando o comportamento indígena.

Para melhor exemplificar um fato experienciado na minha ida à Aldeia Pimentel Barbosa, em função da pesquisa de campo junto aos Xavante, de acordo com a reescrita dos meus registros em diário de campo (julho de 2008):

Contratei o serviço do dono de uma camionete já bem usada e antiga na cidade de Canarana (MT), para levar-me junto com minha pesada bagagem à aldeia Pimentel Barbosa. O motorista gaúcho saiu de Canarana (MT) e parou, como a maioria dos motoristas fazem, na Vila Matinha à beira da estrada para ir ao banheiro e matar a sede. Assim, quando paramos no bar estava o mecânico da vila completamente alterado em seu estado de consciência pelo abuso da ingestão de álcool. Esse senhor brincava com o motorista que já conhecia, falava bastante e me perguntou o que eu estava fazendo ali. Disse-lhe que pesquisava sobre a sociedade Xavante, sem entrar em maiores detalhes. De repente, o mecânico resolve ir na mesma camionete conosco até a aldeia. A cena na cabine da camioneta foi a seguinte: o mecânico trouxe uma garrafinha plástica de pinga, um copo com gelo e coca-cola na outra mão e, despejou a cachaça para fazer seu drinque. Ficou sentado próximo a porta do veículo, e eu fiquei espremido entre ele e o motorista que, como eu, não aceitou a oferta da beber feita pelo mecânico. Comecei então a escutar as histórias do tal mecânico (a derrubar a bebida no assento do carro) inebriado e engrandecendo suas façanhas como mecânico de caminhões e camionetes da Funai, utilizados no transporte dos indígenas. Também relata em detalhes íntimos suas façanhas sexuais com prostitutas da região, até que bateu fortemente em meu ombro para me oferecer sua irmã em casamento, mesmo sabendo que

eu sou casado. Já começou a me chamar de cunhado, quando então supliquei mentalmente para que o motorista chegasse o mais rápido possível à aldeia. Fiquei só a imaginar a expressão facial do cacique Suptó quando visse a caminhonete chegar com o mecânico completamente bêbado como passageiro. Dentro de sua elegância e altividade Suptó cumprimentou o motorista e o mecânico e, não precisou nem dizer sobre sua desaprovação do comportamento desequilibrado do não indígena que viera fazer sua viagem individual ou passeio. Só restou deixá-lo seguir seu caminho de volta. Essas histórias mudam de personagens, mas continuam sempre com o mesmo enredo: tentar fazer com que os indígenas se tornem apreciadores de bebidas alcoólicas e, uma vez quando ficam bêbados, desumanizá-los.

Que dificuldade para um antropólogo que vem pesquisar o tema álcool dentro da sociedade indígena. O começo não poderia ser melhor para o diálogo entre o pesquisador e os indígenas sobre o problema. Sem dúvida alguma, são histórias como esta muito mais comuns do que podemos imaginar. O abuso e a dependência do álcool em cidades interioranas do Mato Grosso e, de forma geral no Brasil tem sofrido consequências sociais do uso desregrado do álcool. O que quero dizer é que existe toda uma “cultura da cachaça” ou em torno das bebidas que coloca o beber como algo característico desta cultura brasileira. De acordo com o eminente pesquisador Câmara Cascudo (2006) o brasileiro é “devoto da cachaça”, mas não é cachaceiro, afirmação verdadeira para pensarmos o consumo de álcool desde o Brasil Colônia, uma vez que a abstenção² da maioria dos brasileiros em relação ao beber álcool deve ser algo digno de nota para nossa reflexão, incluindo-se nessa estatística pessoas indígenas. A tomada de decisão de beber ou não é bem contemporânea e se coloca diante dos indivíduos da sociedade Xavante.

Não se pode desconsiderar em absoluto a individualidade corporal, mental e o universo cultural do sujeito que vai experimentar pela primeira vez uma droga, já que o uso contínuo e abusivo pode torná-lo um dependente.

Podemos perceber que a discussão sobre o álcool é algo completamente ligado à saúde mental indígena. A compreensão crítica do fenômeno ou processo de

² Laranjeira R, Pinsky I, Zaleski M, Caetano R.(2007) - **I Levantamento Nacional sobre os padrões de consumo de álcool na população brasileira.**

alcoolização está muito além dos conceitos e dos sintomas que levam a um diagnóstico médico da doença chamada alcoolismo³.

Para se entender melhor o que é doença, é necessário precisar melhor a palavra ou conceito saúde. Saúde é uma palavra de origem latina *salute*, e pode ser traduzida, como o mais alto vigor mental e físico, estado de equilíbrio e completo bem-estar físico, mental e social, conforme expressado pela OMS (Organização Mundial de Saúde). Fica claro que a palavra saúde possui uma amplitude e carga simbólica muito maior do que se a resumíssemos a não-doença ou então se a contrapússemos à doença ou não-saúde. Mesmo porque os conceitos de saúde e doença quando projetados nas sociedades indígenas ganham outros significados, novas dimensões e sentidos dentro do contexto social, da cosmologia, do cotidiano e do ritual. Assim, a formação do corpo, da mente e do espírito do ser indígena deve ser compreendida desde os aspectos biológicos até o modo como o indivíduo pensa, age e sente dentro do “mundo Xavante” ou “‘Ro”.

Modelos científicos isolados ou interdisciplinaridade

O conhecimento mais profundo de uma sociedade indígena ensina que o cartesianismo é infrutífero. Enxergar o problema apenas pelo ângulo da Medicina ou outra área científica isolada seria incorrer em grave erro heurístico e metodológico, embora não se possa negar os avanços das mais variadas áreas na compreensão desse tema. O chamado alcoolismo não pode ser visto apenas como diagnóstico de uma doença, pois é um processo com origens não somente dentro do próprio sistema biológico, como também a partir de uma determinada patologia do comportamento social de beber, contextualizado por regras sociais e rituais, fatores culturais e emoções transformadas em sentimentos que orientam a tomada de decisão de indivíduos indígenas ou não. Portanto, para pesquisar o uso do álcool é

³ O termo alcoolismo não é utilizado aqui de acordo com o senso comum e nem tampouco é usado para rotular e pré-diagnosticar pessoas indígenas que tem problemas relacionados a síndrome de dependência do álcool. Souza e Garnelo (2006) relata o uso indiscriminado da noção de alcoolismo como problema em trabalhos nacionais com populações indígenas sobre a utilização de álcool, visando a desconstrução da categoria e um referencial teórico para não fornecer argumentos para setores da sociedade brasileira que discriminam as sociedades indígenas.

preciso sair das classificações pré-determinadas para se perceber o porquê do uso ou não da droga por determinadas pessoas (sexos, idades), nos espaços, nas circunstâncias sociais e culturais e de acordo com os sentimentos experimentados no corpo individual e de modo coletivo em ocasiões específicas. Resta lembrar, não existe uma separação tal como a realizada pela ciência entre a matéria do corpo e do pensamento, e por extensão dos sonhos que antevêem o futuro na vida Xavante. A exceção é quando ocorre o falecimento da pessoa: o corpo é enterrado e o espírito migra para a aldeia dos mortos. Não há separação entre cérebro e corpo, cérebro e mente ou mesmo entre o corpo e o chamado espírito para a cultura Xavante.

Deste modo, tornar-se-ia contraproducente a compreensão do processo de alcoolização de uma comunidade indígena, somente a partir da visão ou compreensão dos efeitos estimulantes e depressores do sistema nervoso central ou a partir do chamado sistema límbico de recompensa, embora as bases biológicas sempre devam ser consideradas na avaliação do processo como um todo.

Antropologia do beber construtivo e a desconstrução da pessoa pelo álcool

Dentro da Antropologia houve um significativo avanço científico na percepção do beber construtivo ou regrado (estruturado), conforme Mary Douglas (2003), pois em várias sociedades existem regras sociais sobre quem pode ou não beber, se do sexo masculino ou feminino, em qual idade, espaço, tempo e ocasião ritual. O uso de bebida alcoólica não industrializada nessas sociedades não pode ser considerado problema, porque a bebida fermentada é fabricada por membros autorizados e sua ingestão é algo ritualizado por e para toda a coletividade. Esse beber construtivo ou ritualizado está interligado a um sentimento coletivo único que atravessa material e simbolicamente os corpos e mentes dos indivíduos, membros de uma comunidade que se prepara para o consumo da substância alcoólica. Nesse caso, a alcoolização advinda de um processo ritual construído e autorizado pela tradição oral indígena difere completamente daquele iniciado pelo indivíduo não-indígena no meio urbano em busca de um prazer hedonista, de recreação, sexo, lazer, descontração, para ter coragem ou um relaxamento corporal de suas

emoções, sentimentos e, conseqüentemente um relaxamento moral ou das regras sociais.

O modelo antropológico de Mary Douglas (ibidem, 2003) traz uma compreensão crítica dos significados simbólicos e dos comportamentos sociais relacionados às bebidas alcoólicas que, no caso do beber estruturado, não constituem finalidade estrita de prazer ou gozo. Não se bebe para curar tristezas e angústias, ou ter coragem, ou esquecer traumas experimentados. Muitas vezes a beberagem ritual, bastante conhecida dos jesuítas que estiveram entre os Tupinambá, os povos Tupi e Guarani, está profundamente ligada à religião. No entanto, as bebidas industrializadas também chegam atualmente aos povos Tupi e Guarani entre outros e, recentemente tem-se registrado o processo de alcoolização de pessoas mais velhas e jovens bastante diferente dos momentos ritualizados em que o beber era regado e estruturado.

Para compreender o fenômeno, não basta o modelo científico da Antropologia que revelou o beber construtivo ou estruturado com finalidades desenhadas por toda a coletividade para os indivíduos interconetados em um sentimento religioso plural, tal como foi demonstrado pela pesquisa clássica de Florestan Fernandes (1970) em **A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá**. Nem tampouco basta a investigação isolada das mais variadas ciências da saúde bastante preocupadas com as características físico-orgânicas do processo de alcoolização, junto às ligações bioquímicas entre os neurônios e dos efeitos do álcool em outros tecidos do corpo humano.

Epidemiologia e demografia na perspectiva antropológica

Em Epidemiologia, o corpo humano é traduzido como um organismo biológico testado por meio de exames laboratoriais com amostras de sangue, urina e fezes ou análises microscópicas de bactérias, vírus e outros agentes causadores de doenças e desequilíbrios da saúde corporal. Esses índices numéricos são avaliados de forma quantitativa, permitem determinadas representações científicas acerca dos

humanos. Em Antropologia, a análise é mais qualitativa: o corpo humano é tanto objeto como sujeito da cultura. A cultura por meio de inúmeras técnicas e ações corporais presentes no cotidiano e, especialmente, nos rituais imprimem um simbolismo próprio ao corpo e a mente dos indivíduos repletos de poros culturais. Ora como seria o esforço para realizar uma interdisciplinaridade entre a Antropologia e a Epidemiologia, para melhor compreendermos o corpo-organismo-cultural ? À compreensão do tema álcool ligado às células e símbolos, é necessário romper barreiras entre as ciências, a fim de que o nosso intelecto circule por dentro e por fora do corpo humano, sem fetichizarmos modelos teóricos e métodos de compreensão e análise.

Por razões científicas, demógrafos e epidemiologistas argumentam e investigam os níveis e padrões de taxas de natalidade, causas de morbidade, bem como o crescimento demográfico e mortalidade dentro da população indígena. Assim, é possível termos um perfil epidemiológico e demográfico da cada aldeia Xavante investigada e conhecer as principais doenças que os afligem, sejam infecciosas ou crônicas, como o alcoolismo. Certamente, do ponto de vista epidemiológico, existem alguns determinantes para o adoecimento e possível óbito ou não de indivíduos de uma população que deve ser objeto de uma análise criteriosa por meio de variáveis intra e extra-corpóreas, como os fatores sociais e ambientais da história do povo. Estes fatores são absolutamente relevantes para compreendermos o corpo do ponto de vista orgânico (individual) e coletivo (demográfico), indicadores que podem contribuir bastante na condução futura das políticas de saúde pública para os povos indígenas, o que justifica também a necessidade de se trabalhar com diagnósticos e prognósticos matemáticos não fechados em si mesmo.

Na conclusão de sua avaliação científica a respeito da demografia Xavante, no tocante à mortalidade infantil Xavante, Guimarães (2008, p.116) comenta:

Os indicadores de saúde apresentados neste estudo reforçam a idéia geral de que os indicadores de saúde dos povos indígenas são piores que aqueles referentes à população geral brasileira. Com uma concentração de óbitos em crianças, sobretudo aquelas menores de cinco anos de idade. A mortalidade infantil da população Xavante no período de 1999 a 2004 demonstra baixo nível de saúde. A menor taxa de mortalidade infantil,

quando analisada por Terra Indígena (74 por mil nascidos vivos em Sangradouro-Volta Grande), é superior ao pior índice por estado brasileiro. Em 2004, a taxa calculada para o estado de Alagoas foi de 47,1 por mil nascidos vivos

Guimarães relata condições sanitárias deficitárias, esgotamento dos recursos alimentares do ambiente do cerrado, doenças infecciosas e crônicas, como as infecções respiratórias agudas, as doenças causadas por parasitas, o diabetes, a hipertensão, a obesidade, entre outras. Outros fatores condicionantes da alta mortalidade são a inacessibilidade e a deficiência de atendimento à saúde indígena por parte dos órgãos públicos em termos de pessoal qualificado e treinado. O uso do álcool ainda não foi objeto de uma pesquisa epidemiológica e demográfica, para se saber as doenças associadas, os padrões e níveis de dependência e mortalidade de homens e mulheres que utilizam com frequência da bebida alcoólica.

Embora essa seja uma pesquisa qualitativa foi possível recolher algumas informações de enfermeiros, profissionais da saúde e dos próprios Xavante a respeito das Terras Indígenas que mostram não somente o uso de álcool por jovens e pessoas mais velhas, como uso de maconha e cocaína na terra indígena Parabubure.

São problemas de saúde variados que ocorrem desde os primeiros anos de contato e decorrem de um processo neocolonialista de limitação das áreas anteriormente exploradas em excursões de caça e coleta e, ao mesmo tempo, dado o esgotamento de recursos faunísticos, principalmente pelo chamado agronegócio.

Neste sentido há uma transição do perfil nutricional dos Xavante desde o primeiros contatos, na década de 60, no estado de Mato Grosso e, principalmente, a adoção de uma dieta básica de amido ou arroz implantado em um projeto de agricultura mecanizada pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio) ainda na década de 70. O desejo de recuperar antigas áreas do cerrado matogrossense por razões históricas, pressões demográficas e outras questões ligadas ao facciosismo político e, ao sentimento coletivo “A’uwē”, além de processos de regularização fundiária indefinidos na Justiça também ditam novos rumos à economia indígena atingida pela monetarização a partir dos salários recebidos por aposentados, professores, agentes de saúde e funcionários da FUNAI. Sem contar os programas e projetos do governo,

associações e a movimentação financeira por parte de ONGs (Organizações Não-Governamentais) dos próprios Xavante.

Todas essas mudanças se refletem no perfil de saúde indígena: **24,6%** são doenças endócrinas, nutricionais e metabólicas, **20,1%** do aparelho respiratório ou as tais IRA (infecções respiratórias agudas), **5,6%** são infecciosas e parasitárias (Coimbra Jr. et al. *apud* Guimarães, Luciene, 2008, p.74). Além dessas doenças infecciosas, entram as doenças crônicas não transmissíveis – lesões, envenenamentos e causas externas, como, por exemplo, diabetes, obesidade, acidentes automobilísticos, alcoolismo entre outras que estão se sobrepondo às doenças não-crônicas já citadas. O que torna ainda mais necessária a coleta criteriosa, periodicamente verificável de informações *in loco* nas aldeias, nos pólos regionais, casas de saúde indígena e hospitais de Mato Grosso, Goiânia e São Paulo para saber exatamente qual o perfil de saúde da população indígena Xavante. No tocante à saúde mental ainda faltam dados básicos fundamentais para o planejamento e realização de políticas públicas adequadas às necessidades do DSEI (Distrito Sanitário Especial Indígena) Xavante.

Os dados demográficos⁴ e de saúde indígena Xavante mais recentes são provenientes da pesquisa realizada por Guimarães (idem, ibidem, 2008). A consulta ao SIASI (Sistema de Atenção à Saúde Indígena) da Funasa (Fundação Nacional de Saúde) em 31/01/2006 aponta uma população de **13.616** indivíduos para todos os territórios indígenas Xavante. De acordo com dados da Funasa publicados pelo ISA (Instituto Socioambiental), em 2007, a população total estava em 13.303 indivíduos. Existe uma retomada do crescimento demográfico com alta taxa de fecundidade de 8,2 filhos nascidos vivos por mulher contraposta à alta taxa de mortalidade infantil de 96,7 óbitos de crianças até cinco anos de idade por mil nascimentos, índice que supera a média da população nacional. Isso faz com que a pirâmide populacional Xavante seja extremamente jovem e a maior parte da população (55,5%) tenha a média de idade entre 13 e 15 anos de idade. A taxa de crescimento dessa população indígena é de 4,4% ao ano, que também supera a média nacional. As mulheres em idade fértil (10 a 49 anos) somam 24,3% da população total. Chama a atenção da pesquisadora Guimarães o pequeno contingente de pessoas entre 40 e 64 anos de idade. É possível que entre as décadas de 30 e 60 do século XX tenha

⁴ De acordo com a minha pesquisa de campo, o total da população Xavante da aldeia Pimentel Barbosa é de 330 pessoas e o total da aldeia Êtênhiritipá é de 300 pessoas (2007).

sido um período de mortalidade particularmente acentuada para os Xavante, o que explicaria o formato atual da pirâmide populacional (Guimarães, 2008, p.69).

Pode-se dizer que os dados numéricos da pesquisas demográfica e epidemiológica trazem um quadro importante para um estudo específico de um povo indígena em seu processo demográfico e bioantropológico de saúde-doença. Os próprios demógrafos e epidemiologistas admitem que estes números não existem sozinhos, mas estão relacionados a macrodeterminantes como restrição territorial, migrações, introdução de doenças, mudanças nas relações econômicas e sociais internas e externas ao grupo, educação, acesso diferenciado a serviços de saúde, entre outros. Entendo também que a própria heterogeneidade cultural entra como determinante nos perfis de saúde indígena, em que se incluem os conceitos êmicos de saúde e doença, emoções e sentimentos, além do ambiente.

Um exemplo que apresenta uma possibilidade de reflexão sobre a interconexão entre a antropologia e a demografia é a evidência da alta taxa de crescimento da população Xavante. Se enxergássemos esse aumento, apesar de altas taxas de mortalidade infantil, como apenas um mecanismo de adaptação a uma antiga situação histórica do contato, que mostrava uma depopulação, reduziríamos o fenômeno cultural a uma resposta meramente adaptativa.

No entanto, sabe-se que antes mesmo do processo de redução populacional, os Xavante já possuíam uma orientação cultural para ter vários filhos, com a diferença que os homens somente se casavam por volta dos trinta anos e as mulheres aos 18 anos, e demoravam alguns anos para ter o primeiro filho. Os velhos Xavante tomaram então a decisão política de antecipar o ritual de iniciação masculina e assim os homens começaram a se casar e a ter filhos entre 18 e 20 anos e as mulheres entre 12 e 14 anos. O resultado é que os Xavante começaram a aumentar sua população em um período mais curto de tempo, o que permitiu que os pais de hoje se tornem futuros avós muito mais cedo do que no passado, em que a iniciação masculina se dava ao redor dos trinta anos, e continuem a ter filhos.

Enfim, percebe-se aí uma estratégia tanto política como cultural que coloca não só em ação os mecanismos biológicos de reprodução, como também os mecanismos culturais no ritual de iniciação masculina, o qual não é e nem poderia ser visto como um ritual direcionado somente à reprodução biológica Xavante.

Corpo, cérebro, emoção, razão e sentimento

Outro modelo teórico apoiado em pesquisas contemporâneas sobre neurociência fala dos avanços na compreensão das relações neurobiológicas entre a razão e a emoção dentro do corpo, do cérebro e da mente humanas. Todo o complexo processo de estímulos e sensações à flor da pele ou a partir do tato, da visão, da audição, do olfato e do paladar embebidos pelas mais variadas emoções até chegar aos bilhões de neurônios cerebrais, é interpretado por determinados sentimentos e pela gramática cultural presente na mente. Todas essas experiências ou informações mediadas pelas múltiplas e mais variadas extensões do corpo podem ser registradas cognitivamente pela memória dos indivíduos. Ou então, num processo inverso, partindo do cérebro e da memória podem percorrer as extensas redes corporais até o desencadeamento final de movimentos musculares que significam, em última instância, tomadas de decisão ou ações em respostas aos movimentos de seres e coisas do ambiente externo, experimentado pelos próprios indivíduos.

Todo esse universo pode atualmente ser melhor compreendido com o auxílio de tomografias computadorizadas (PET que se traduz por emissão de positrons) que mostram as áreas do cérebro utilizadas em determinados processos de tomadas de decisão que envolvem, ao mesmo tempo, a razão e a emoção, união indissolúvel no comportamento emocional, sentimental e racional dos seres humanos como atesta Damasio (1996) em **O erro de Descartes**.

O comportamento de beber também está certamente ligado à sensibilidade corpóreo-mental dos indivíduos, quando a vivência individual orientada também não somente pela memória de sentimentos mas pela cultura interna e externa à aldeia faz com que os Xavante tomem, por exemplo, a decisão ou não de beber. Nesse sentido é muito significativo a extensa rede neural e o sistema nervoso do corpo humano relacionados à chamada fabricação ritual do corpo nas sociedades indígenas brasileiras. Mesmo porque os efeitos psicofarmacológicos do álcool podem fazer com que a matéria corporal fique por algumas horas em suspenso, fazendo com que o indivíduo não sinta normalmente algum ferimento ou lesão corporal, o que normalmente aconteceria sem a presença química da droga em seu

sangue. Isso traz uma espécie de desligamento da realidade vivida cotidianamente ou ritualmente. Os impactos são maiores ainda quando o desligamento entre o corpo e a mente não está previsto dentro da ordem social e cultural, como é o caso do uso do álcool industrializado de modo desregrado e não consensual em uma comunidade.

Etnopsicologia na compreensão da afetividade

Também do lado da chamada etnopsicologia é preciso registrar que sentimentos como alegria, felicidade, tristeza, ciúmes, ódio, amor entre outros não podem ser definidos e compreendidos do mesmo modo que o fazem as ciências ligadas à mente, quando se trata de compreender a afetividade presente em uma sociedade indígena. É o que pensa e demonstra a pesquisadora Lutz (1988), que investigou os nativos do “Atol Ifaluk”, no tocante ao modo como concebem, se comportam e colocam em ação os seus próprios sentimentos.

Os Xavante do mesmo modo sempre mencionam um sentimento que não é vivido apenas pelo indivíduo em sua própria mente, mas que atravessa os corpos e mentes de toda uma coletividade. O lugar dessa afetividade não é no coração ou no cérebro, mas está presente no abdômen, o lugar por excelência das emoções ternas, de acordo com a informação coletada pelo antropólogo Maybury-Lewis (1990).

O álcool destilado em uso certamente interfere na construção cultural e pessoal desses sentimentos tradicionalmente desenvolvidos no cotidiano, nos rituais, no pensamento mítico e na cosmologia, mas que, agora, são metamorfoseados pelo contato com o mundo urbano. Esse mesmo mundo urbano exige um preparo emocional e sentimental bem diferenciado daquele a que estavam acostumados os indivíduos da sociedade Xavante.

De acordo com Canesqui (2003), pode-se perceber uma preocupação intensa de cientistas sociais e médicos sobre a questão da saúde e doença com resultados bastante produtivos e promissores na área teórica e metodológica. A grande questão destas pesquisas, que trabalham representações coletivas sobre saúde e doença e práticas terapêuticas e curativas, é abordar a saúde do ponto de vista coletivo e não individualizado dos organismos individuais e suas patologias como ocorre no caso do álcool. Deve ser realizada uma antropologia da saúde ou se perceber a saúde coletiva, sem desconsiderar as relações entre o indivíduo e o grupo, o indivíduo e a sociedade mais ampla. Nesse sentido, é necessário segundo a autora, ultrapassar as oposições entre o objetivo e o subjetivo, o individual e o coletivo, para realizar pesquisas e fazer análises sobre o material coletado em campo. As representações, significações ou simbolismo sobre o corpo, a saúde e a doença, além dos tratamentos específicos de grupos urbanos e povos indígenas constituem tal material. De acordo com Adam e Herzlich (2000), as pessoas se apoiam em conceitos, símbolos e numa determinada estrutura social interiorizada para interpretar fenômenos orgânicos ocorridos em seu próprio corpo ou no corpo de outras pessoas de seu próprio grupo ou sociedade.

Seria praticamente impossível estabelecer ligações entre a cultura e os fenômenos orgânicos que ocorrem no corpo humano, se não investigarmos o senso comum, o pensamento selvagem e concreto das pessoas que experimentam uma complexidade de emoções e sentimentos por meio de seus instrumentos de vivência, corpos que são significados e ressignificados pela própria experiência pessoal com a dor e/ou prazer. Essa experiência é muitas vezes transformada em discursos e ações voltadas à compreensão e intervenção em situações de desconstrução do próprio corpo e da pessoa em estado saudável ou atingida por enfermidade ou doença.

Além dos saberes, das práticas terapêuticas e curativas indígenas que tentam esclarecer e agir sobre os processos de saúde-doença, existem os sistemas nervoso central e periférico, bilhões de neurônios cerebrais que formam um conjunto de alta complexidade na emergência de estados emocionais e sentimentos produzidos pelo corpo e mente dos indivíduos. É essa sensibilidade corpóreo-cerebral-mental aliada à razão e à própria cultura que vai orientar não só o conteúdo e a forma das representações simbólicas acerca dos estados do corpo, como a própria tomada de decisão dos indivíduos. Da mesma maneira a cultura,

internalizada nas mentes e corpos individuais, vai estruturar e direcionar o substrato biológico das emoções e sentimentos humanos.

Em outras palavras, a questão de usar o álcool, bebê-lo ritualmente , ou desregradadamente, o que beber, quantas doses, com quem beber, em que espaço e tempo depende não somente da estrutura social e da tradição cultural com suas transformações históricas, mas dos próprios indivíduos que usam suas emoções em face das realidades e ambientes vivenciados e de sua memória construída pelo corpo e pela mente.

Há atualmente avanços significativos da neurociência que permitem esboçar ligações insuspeitas entre o cérebro, o corpo, a mente e a cultura na qual os indivíduos estão embebidos. Diante dessas novas fronteiras abertas, esforçar-me-ei em fazer algumas dessas preciosas interligações entre a substância alcoólica ingerida, o corpo, o cérebro e a mente sempre imersos no material orgânico ou biológico de nossos corpos, nas relações sociais e no simbolismo cultural.

Objetivos

O objetivo central desta tese é investigar o processo de alcoolização a partir da construção histórica e cultural de emoções e, sentimentos enraizados no corpo e na mente dos indivíduos, para delinear uma espécie de metamorfose da sociedade e dos próprios corpos e mentes Xavante, acelerada e redirecionada pelo uso do álcool destilado. A partir disso levanta-se um importante questionamento: antigamente os indivíduos da sociedade Xavante não utilizavam bebida fermentada no cotidiano ou ritualmente e agora alguns, ou uma boa parte deles começam a usar cachaça inclusive no ritual “wai’a”, expressão máxima da religião. Quais os impactos sociais e individuais dessa alcoolização ?

Outra finalidade deste estudo é analisar os fatores de risco que envolvem o uso de bebidas alcoólicas pelos Xavante. Quais são as principais causas e fatores que contribuem com o processo de metamorfose biológica e cultural de anciãos, pessoas maduras e jovens que rompem antigas formas de relacionamento entre

gerações e sexos e, por conseguinte, constróem novas relações sociais redirecionadas pelo comportamento de beber ? E quais são as estruturas emocionais e sentimentais do ser Xavante em pleno e contínuo contato com o mundo urbano ? Como essas emoções e sentimentos tradicionais se transformam, quando “embebidos” pelo álcool ? E por último, não menos importante, quais orientações preventivas relativas à afetividade e à saúde mental indígena poderiam ser trabalhadas dentro da educação escolar indígena para que crianças e jovens estejam informados e conheçam as propriedades e os danos que o uso desregrado e contínuo do álcool pode causar não só ao corpo e a mente, mas à sociedade como um todo ?

Sem dúvida alguma, os modelos de compreensão da Biologia e da Cultura são eixos de uma única estrutura corporal e mental que devem ser levados em consideração na transformação em espiral das emoções e sentimentos, seja na própria pele dos indivíduos isoladamente ou expressada pelas mudanças ou transmutações daquilo que é o sentimento social coletivo “A’uwē”.

Metodologia

Circunstâncias iniciais, motivações da pesquisa e os Xavante entrevistados

Desde o primeiro trabalho com a sociedade Xavante na aldeia Namuncurá da Terra Indígena São Marcos, no município de Barra do Garças (MT), iniciado em 1991, a respeito das relações cognitivas e sociais dos indígenas com a avifauna e o ambiente do cerrado (Carrara, 1997), sigo a orientação dos homens maduros (*ĩpredu*) e anciões (*ĩpredu’rada*) no desenvolvimento de minhas pesquisas de campo. Essa vez não foi diferente, pois fui procurar dialogar com o conselho de homens maduros (*warã*) sobre o que poderia e deveria ser feito em termos de pesquisa antropológica sobre a saúde indígena – doenças, prevenção e práticas curativas. Em julho de 2004, fiz uma viagem de São Paulo até a Aldeia Pimentel Barbosa da Terra Indígena Pimentel Barbosa, no município de Canarana (MT), para rever pessoas que havia conhecido por ocasião do EIA/RIMA (Estudo de Impacto Ambiental e do Relatório de Impacto Ambiental) da Hidrovia Araguaia-Tocantins, em relação ao trecho Rio das Mortes, no período de 1997 a 1998. Perguntei da

possibilidade de realização de trabalho antropológico, e qual tipo de retorno ou resultados da tese de Doutorado os mais velhos desejavam.

O trabalho acadêmico do antropólogo não pode responder apenas aos anseios da comunidade científica, mas deve compreender principalmente às necessidades e exigências das pessoas que serão entrevistadas e terão seus discursos e comportamentos registrados. Um outro compromisso é a devolução da própria pesquisa que, no caso, é orientar uma educação preventiva em saúde dentro da escola indígena. No primeiro contato em função dessa nova pesquisa ainda não sabia exatamente o foco do meu trabalho, se seria sobre a AIDS (Síndrome de Imunodeficiência Adquirida) ou sobre o uso e a dependência de drogas, mais especificamente o álcool. A complexidade e amplitude da saúde indígena é grande, inclusive por causa das doenças trazidas com o contato urbano.

Nesse sentido, melhorei o escopo da pesquisa ao focar na questão do uso de drogas: bebidas alcoólicas, pela população indígena. O uso de álcool ou bebidas alcoólicas fermentadas pelos indígenas já é uma realidade histórica brasileira bastante registrada e documentada por missionários e viajantes, embora esse não seja o caso Xavante, porque nunca usaram bebida fermentada. O álcool destilado ou industrializado penetrou na sociedade Xavante desde os primeiros anos de contato mais intenso, na década de 60, com fazendeiros, agentes do SPI (antigo Serviço de Proteção aos Índios) entre outros regionais e seus impactos foram acompanhados de perto pelos agentes indígenas de saúde, enfermeiros, médicos e outros profissionais de saúde. Assim, a escolha se firmou em função de um problema ainda não pesquisado e que merece especial atenção, pois foram registrados e ainda se registram inúmeros episódios de embriaguez com a potencialização de consequências sociais extremamente negativas.

As circunstâncias da história Xavante e o meu interesse pela questão do álcool surgiu quando eu ainda frequentava a oitava série do primeiro grau, no momento que entrevistei um médico sobre as consequências do uso desregrado do álcool e, agora, vivenciando o processo de alcoolização indígena. Há uma preocupação constante dos Xavante com os assuntos relacionados à saúde do corpo e da mente e sobre a própria questão do espírito ligado ao sentimento coletivo em constante criação e recriação pela educação tradicional de sua sociedade. Embora a aceitação deste pesquisador e a escolha pelo tema terem sido realizadas a contento, ainda permanecia minha ignorância sobre um tema tão complexo, como

o do álcool e drogas. Foi então que decidi fazer um curso em 2006, sobre o uso de drogas e o contexto sociocultural na UNIFESP (Universidade Federal de São Paulo) sob a coordenação da Prof^a. Dra. Ana Regina Noto com a participação do Prof. Dr. Carlini entre outros pesquisadores. Por intermédio do curso tomei contato com a visão farmacológica e psicobiológica sobre variadas drogas e percebi o enorme abismo entre os discursos das ciências da saúde e o das ciências sociais, ainda que meu esforço fosse para superar essas barreiras a multidisciplinaridade e quicá tentar a interdisciplinaridade.

Pesquisar um tema tão delicado como esse requer tato e discrição por parte do pesquisador, uma vez que o ato de beber não é algo de consenso na própria comunidade. E, obviamente, de acordo com a ética da pesquisa em saúde os nomes das pessoas entrevistadas ou pesquisadas são omitidos para preservação das mesmas e dos seus respectivos direitos.

Lembro-me de que em uma das reuniões do conselho dos homens maduros (*warã*) alguns anciãos ficaram irritados com o levantamento e estudo do problema. Talvez porque já tivessem o hábito de beber ou não quisessem expô-lo ainda mais à comunidade. Há grande vergonha de alguns em serem vistos embriagados dentro da aldeia e bastante preconceito dos não-indígenas em relação aos indígenas, que abusam da bebida nas cidades. Entretanto, já consciente dessa guerra de nervos e dos preconceitos propalados pela ideologia dominante, além das propagandas na televisão que estimulam o consumo de bebidas alcoólicas e das responsabilidades individuais, esclareci a eles detalhadamente os meus propósitos de compreender o processo de alcoolização e a intenção de realizar um pequeno curso de prevenção junto à escola indígena.

A pesquisa antropológica não pode ser feita nos moldes dos questionários com perguntas fechadas do tipo objetivo que identifica usuários de droga, os que dela abusam e os dependentes, aplicados individualmente (ver capítulo 3). Esse método é criticado por pesquisadores que trabalharam em área indígena. Mesmo porque na pesquisa qualitativa se capta melhor o universo social e cultural do que nos métodos quantitativos, úteis em algumas aplicações e circunstâncias. Desta forma, em hipótese alguma me arrisquei a identificar na primeira vez as pessoas que já tinham problemas com o abuso do uso de álcool.

Comecei a perceber isso quando recebemos a notícia na aldeia de que o motorista e seu companheiro (*i'ãmo*) de sua classe de idade não voltaram da viagem

de camionete à cidade de Canarana (MT). Soubemos que o motorista e seu companheiro estavam alcoolizados e quase atropelaram uma criança não-indígena na cidade. A polícia teve que prendê-los. Com toda a paciência e sabedoria que lhe é peculiar o cacique Suptó, da Aldeia Pimentel Barbosa, ficou bastante preocupado com os dois, mas não os repreendeu, apenas os conscientizou, advertindo-os. São situações problema como essa que dizem muito mais a respeito da alcoolização de pessoas da comunidade do que uma investigação individual formal pautada por questões diretas e objetivas.

A pesquisa qualitativa sobre a ingestão e o abuso do álcool depende de uma observação participante dentro do contexto da aldeia e nos espaços urbanos, embora eu não tenha feito uma participação observante e sim uma observação participante. A quase totalidade dos dados etnográficos provém da aldeia, mas pude coletar informações também em espaços de bares com mesas de sinuca, mercados, entre outros frequentados pelos Xavante, quando se dirigem à cidade. Na aldeia pude entrar em contato com indivíduos alcoolizados e escutar bastante sua vivência ou experiência com bebidas alcoólicas. Fiz algumas entrevistas abertas com lideranças, como os caciques Suptó e Supretaprã e com o ancião Sereburã, além de professores e agentes indígenas de saúde para que me contassem um pouco de suas experiências autobiográficas e o que pensavam em relação ao uso de drogas e as possíveis razões de uso, suas consequências individuais e sociais, entre outras representações simbólicas tanto de ex-usuários, usuários e não usuários de álcool. Também conversei com enfermeiras da Funasa (Fundação Nacional de Saúde) que trabalham dentro da Aldeia Pimentel Barbosa, para conhecer melhor o processo de alcoolização em curso.

Outra fonte preciosa de informações foi a família do Sr. Eurico, não-indígenas ou os “A’uwẽ rãdo”, os Xavante negros, descendentes do sertanista Francisco Meirelles, que residem desde os primeiros contatos no antigo Posto Indígena da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) junto à Aldeia Pimentel Barbosa. São pessoas que convivem há bastante tempo dentro da aldeia com os indígenas e, experenciam problemas semelhantes vivenciados pela sociedade indígena.

Pode-se dizer que as informações assim coletadas por intermédio de conversas com essa família e com as enfermeiras da Funasa (Fundação Nacional de Saúde) podem e devem ser usadas para compreender melhor o cotidiano e, até

mesmo, o uso da cachaça e de outras bebidas alcoólicas no ritual “wai’ a”, mudança sobre a qual falarei em detalhe no capítulo 4 .

Ficou evidente que as lideranças entrevistadas e muitas outras pessoas, entre homens e mulheres, não concordam com o uso do álcool e pedem auxílio de profissionais da saúde, antropólogos, médicos e educadores para prevenir e tratar o problema que já se alastrou pelas aldeias, como Água Branca, por exemplo, dentro do Território Indígena Pimentel Barbosa, além de atingir outras Terras Indígenas, principalmente São Marcos, Areões e Parabubure.

O ancião Sereburã está muito descontente com a adoção do hábito de beber por pessoas mais velhas e especialmente pelos jovens. Desaprova o uso tacitamente ao dizer: “wasteredi” (muito ruim), sobre o comportamento de beber cachaça, cerveja e outras bebidas alcoólicas. Suptó fez um pedido de socorro às autoridades políticas do país, responsáveis pelas comunidades indígenas e a instituições públicas que podem pesquisar, prevenir e tratar esse sério problema que afeta atualmente não só a Aldeia Pimentel Barbosa, mas outras aldeias do povo Xavante. Também o chefe político Paulo Supretaprã, da recém-formada aldeia “Êtênhiritipá”, desaprova totalmente o uso do álcool dentro ou fora da aldeia e deseja um trabalho conjunto da área de educação e saúde, para prevenir o uso de drogas. Conversou bastante com os anciãos sobre os efeitos deletérios do uso do álcool, criticando e desaprovando aqueles que o usam em sua aldeia.

Sereburã, Suptó e Supretaprã com outros homens do conselho (*warã*) aprovaram esta pesquisa e aceitaram a minha proposta de começar a trabalhar a prevenção dentro da educação escolar indígena com os professores e agentes de saúde. Num momento posterior a ideia é fazer um grande curso para o DSEI (Distrito Sanitário Especial Indígena) Xavante de Nova Xavantina, de acordo com a demanda indígena, a fim de reunir a totalidade dos professores indígenas da Terra Indígena Pimentel Barbosa, além dos enfermeiros não-indígenas da Funasa (Fundação Nacional de Saúde) e agentes de saúde indígena das várias aldeias do território para que recebam informações e tratamentos terapêuticos recentes sobre drogas, com o objetivo de tornar os indivíduos e assessores protagonistas e menos vulneráveis à questão.

O diálogo com o conselho de homens maduros e o cronograma da pesquisa

A pesquisa antropológica não foi extensa e durou ao todo três meses na Aldeia Xavante Pimentel Barbosa. Aproveitei a experiência anterior como pesquisador e aprendiz da cultura Xavante para intensificar meu trabalho. Como foi explicado no começo dessa introdução, minha primeira pesquisa exploratória do que deveria ser feito, realizou-se do final de julho até o início de agosto de 2004, na Aldeia Pimentel Barbosa. Os anciões e principalmente aquele vocacionado para o contato desde quando era mais jovem, Sereburã, e outras pessoas da aldeia já me conheciam por causa do EIA/RIMA (Estudo de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental) da Hidrovia Araguaia Tocantins sobre o Rio das Mortes e a sociedade Xavante (1997/1998). Eu acabava de entrar em um novo contexto, já que era para mim uma nova pesquisa em aldeia ainda não trabalhada.

Coloquei em debate no conselho de homens maduros (*warã*) minha intenção de saber mais a respeito dos conhecimentos indígenas sobre os processos de saúde e doença e, ao mesmo tempo, trouxe a preocupação com a AIDS (Síndrome de Imunodeficiência Adquirida) e as doenças sexualmente transmissíveis (DSTs).

A princípio, meu projeto inicial de pesquisa visava somente a compreensão ampla dos significados simbólicos dados às doenças, suas causas e desenvolvimentos e daquilo que concebem como saúde, bem estar e equilíbrio. A questão do álcool também foi bastante mencionada e tocada de maneira a não colocar o “alcoolismo” como acusação ou fazer dele um diagnóstico sem a devida cautela de investigar o problema como um processo aberto a uma série de influências orgânicas e ambientais, incluindo-se aí a história, a economia, a política, a sociedade e a cultura num todo integrado.

Assim, esse primeiro contato deste pesquisador, que não possuía qualquer vínculo formal (acadêmico) ainda com a PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), foi um momento excepcional de reflexão sobre o futuro da pesquisa entre os Xavante. O desejo central sempre foi, e é, a transformação dos resultados da pesquisa em algo que seja prático e instrumental para a prevenção ao uso de drogas. O contrato pessoal que tenho com os indígenas é prepará-los para que

possam prevenir o uso do álcool entre outras drogas, como tabaco, maconha e cocaína.

Num segundo momento, já orientado pela Prof^a. Dra. Carmen Junqueira da PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), de meados até o final de julho de 2005, comecei o trabalho junto aos anciões e líderes sobre determinadas situações históricas do contato em que as bebidas alcoólicas estavam presentes, além da visão cosmológica e experiências dos mais velhos com o cuidado do próprio corpo no tocante à saúde.

Meu objetivo não era fazer um levantamento exaustivo e quantitativo do número de pessoas, sexo, idade, quantidade de álcool e frequência com que ingerem bebidas alcoólicas, ainda que alguns dados deste tipo tenham sido fornecidos a mim por aqueles que trabalham com a saúde dentro da aldeia. Para além dos números estão os mais variados contextos e situações reais dentro e fora da aldeia que nos colocam diante do processo de alcoolização em termos qualitativos.

Percebi que na Terra Indígena Pimentel Barbosa e nas outras terras indígenas habitadas pelos Xavante o processo de alcoolização e uso de outras drogas desenvolve-se em “estágios” bastante heterogêneos, o que depende bastante da questão afetiva individual e do grau de interação dos indígenas com a sociedade envolvente. Compreendi que o álcool sozinho não é a causa das transformações da sociedade, ele é um dos vetores de um processo de metamorfose, de equilíbrio e desequilíbrio do ser em sua materialidade orgânica e sua imaterialidade cultural concretizada a partir de imagens e idéias, formadas no cérebro e na mente, que os indivíduos fazem do próprio corpo, de seu uso e comportamentos ou ações que são tomadas também de acordo com a memória pessoal e ligações pessoais com a própria coletividade.

Na terceira vez, no ano de 2008, em que estive na Aldeia Pimentel Barbosa deparei-me com o surgimento de uma nova aldeia chamada Êtênhiritipá formada a partir da divisão clânica e por meio do facciosismo político a partir da liderança de Paulo Supretaprã. Durante o mês de janeiro, fiquei ao dispor das lideranças indígenas Suptó e Paulo Supretaprã para efetivar concretamente um curso de prevenção ao uso de drogas, baseado nos livros de prevenção escritos por Beatriz Carlini (2007) e distribuídos pela antiga SENAD (Secretaria Nacional Antidrogas). Professores e agentes indígenas de saúde das aldeias Etenhiritipá e Pimentel

Barbosa participaram ativamente do curso que durou aproximadamente duas semanas e se tornou um instrumental de tradução na língua Xavante das ideias e conceitos expressos nos livros de Beatriz Carlini, de informações sobre as consequências ou efeitos do uso descontrolado e abusivo de drogas.

Esse curso na aldeia proporcionou oportunidade única de tornarem os meus objetivos muito mais claros e concisos para os indígenas. As atividades desenvolvidas no interior da escola me alertaram para a necessidade urgente de unir esforços com profissionais da saúde e educação na prevenção e no tratamento do abuso e dependência do álcool. Novamente registrei os discursos das lideranças políticas e principalmente do ancião *Sereburã* que expressou a questão do sentimento coletivo originário dos *A'uwẽ*, importantíssimo para a manutenção das tradições do povo Xavante e nos desafios urbanos, vivenciados principalmente pelos jovens.

Nas pesquisas por mim realizadas, percebi o desejo de pessoas mais velhas como *Sereburã* em assegurarem o antigo equilíbrio de saúde da sociedade que antigamente não conhecia e não tinha contato com não-indígenas e tampouco usava bebidas fermentadas. Ao mesmo tempo, verifiquei outras pessoas mais velhas que tomaram gosto pela bebida e outros mais jovens curiosos por experimentarem sensações prazerosas e, por que não dizer, desprazerosas de desligamento de seu próprio corpo da realidade em que vivem.

A ideia aqui é poder demonstrar aos estudiosos e áqueles atingidos pela questão do álcool que o desequilíbrio é algo tão importante quanto o equilíbrio. Mas é significativo frisar que tanto o equilíbrio (ordem) como o desequilíbrio (caos, desordem) são causados, influenciados, desenvolvidos e até mantidos por uma espécie de temperança de nossas emoções transformadas em sentimentos. É da coletividade de uma cultura que surgem também nossos controles e descontroles corpóreo-mentais e nossas tomadas de decisão pelo uso ou não de drogas.

Certa vez percebi que um Xavante estava bastante alegre e feliz pelo nascimento de seu filho, sem que fosse necessário rir ou beber. Que sentimento coletivo e, ao mesmo tempo, individual é esse, que ocorre nesta e em outras situações em que o álcool não se faz necessário? Essa é a grande questão que também procurarei responder.

CAPÍTULO 1

A flecha do tempo Xavante: sensibilidade e memória

1.1 Primeiras histórias documentadas

A vista aérea de uma aldeia Xavante do rio das Mortes (1945), com suas habitações características em forma de ferradura dentro do ambiente do cerrado, nos faz pensar não somente na vida indígena no seu interior, mas em como teriam sido as outras aldeias antes da chegada dessa população indígena ao Mato Grosso. Ao mesmo tempo, nossa curiosidade antropológica nos faz perguntar sobre a história do povo; de onde vieram e como foram suas experiências e migrações até chegarem ao Brasil Central.

A História como ciência perscruta origens, razões, causas, condições, guerras, epidemias, consequências de processos, entre outros fatores que influenciaram a decisão da coletividade Xavante em seguir caminho para os cerrados do Mato Grosso. **A experiência Xavante com o mundo dos brancos** (1977) de Ravagnani é um trabalho acadêmico voltado para a reconstituição da história do contato, baseando-se em pesquisa de documentos de época, ele analisa o período que vem desde o século XVIII até 1946, momento da chamada “pacificação” pelo SPI (Serviço de Proteção aos Índios).

Este tipo de trabalho possibilita a compreensão de articulações entre o contexto político-econômico dos séculos XVIII e XIX do Brasil Central, juntamente com as orientações adotadas pela política indigenista oficial. Embora o trabalho de Ravagnani seja uma análise documental, é possível supor determinadas reações ou estados emocionais-sentimentais de extrema importância nas marcas da memória individual e coletiva, quando por exemplo, os indígenas são importunados pelas entradas e bandeiras ainda em Goiás, ou em tentativas de aprisionamento no Araguaia e outras, mesmo de envenenamento, por aqueles desejosos de “desbravar” os sertões, livrando-se do “incômodo” Xavante.

A mineração, nos séculos XVIII e XIX, em território de Goiás faz com que

expedições bandeirantes (punitivas) sejam realizadas contra os Xavante que atacam os “brancos”, para defender seus territórios. Na região do rio Araguaia, centro-norte da província de Goiás, são formados aldeamentos, espécies de prisão com o auxílio de jesuítas e militares, onde ficavam concentrados muitos dos Xavante que escaparam ao massacre imposto pelos governadores das províncias.

Há uma legislação de apoio aos não-indígenas insistentes na prática da agricultura e pecuária que é a Carta Régia de setembro de 1811, autorizando a guerra contra os Xavante, Karajá, Apinajé e Canoeiros. Uma “guerra ofensiva” por bandeiras é organizada por particulares com o incentivo e favores do governo, como concessão de terras e servos indígenas. De acordo com esse contexto da política de extermínio indígena, funda-se o presídio de Santa Maria do Araguaia, com o objetivo de colocar em isolamento os indígenas Xavante e Xerente. Mas a resposta é um ataque feito por uma coligação entre Xavante, Xerente e Karajá, que destrói o presídio completamente.

Assim, além de serem escravizados na época da mineração, muitos morrem por causa de epidemias responsáveis por um decréscimo populacional significativo. Segundo Aracy Lopes da Silva (1992, p.10), a visão do cronista Cunha Mattos que visitou os Xavante na Aldeia Carretão em Goiás é a seguinte:

Os indígenas que aqui habitam montam a 200, em lugar dos 5000 que já estiveram neste lugar. Tem um capitão-mor indígena e quase todos os seus súditos pertencem à nação xavante e mui poucos caiapós [...]. Estes indígenas são pacíficos, falam mal o português, são batizados, preguiçosos, embriagados e por hora inúteis a todo mundo. (grifo nosso)

Percebe-se imediatamente o etnocentrismo e os preconceitos a respeito dos indígenas: falam mal o português, preguiçosos, embriagados e inúteis. Embora o fato de alguns estarem embriagados demonstre que o uso de bebidas alcoólicas se dá num contexto bastante específico de dominação e opressão por parte dos colonizadores dos sertões de Goiás, o uso da bebida pode significar o afastamento da dor, da tristeza e do sofrimento causados pela violência do opressor, entre outras

razões individuais e pelas quais passa a coletividade. O opressor, ingênua ou astutamente, oferece a cachaça como um anestésico aos indígenas em tais circunstâncias. A bebida como meio de fuga transforma-se numa violência ainda maior contra os indígenas. Evidentemente é preciso pensar que há um forte “desequilíbrio” corporal e mental do indivíduo e da própria sociedade Xavante em estado de guerra, onde o álcool pode potencializar, amenizar ou mesmo silenciar determinados sentimentos. Voltaremos a esta e outras questões nos capítulos subsequentes.

Por volta do ano de 1840, há uma separação não violenta entre Xavante e Xerente por conta das experiências junto aos não-indígenas. De acordo com Aracy Lopes da Silva (1992, p.365) não se sabe se constituíam um único povo ou se tinham identidades próprias, embora com territórios contíguos ou mesmo comuns, além de terem profundas semelhanças linguísticas e culturais, com uns visitando os outros e fazendo alianças contra inimigos comuns. Atualmente os Xerente ocupam a margem direita do rio Tocantins e têm uma história de contato contínuo de mais de 200 anos.

Os Xavante então são aqueles que rejeitaram o contato com os “brancos” e sofreram nova cisão interna. Um grupo mais ortodoxo se dirigiu à região do Rio das Mortes (Mato Grosso-MT) e no percurso se chocou com os Karajá, na Ilha do Bananal em 1844. O líder Xavante Butsé formou uma aldeia à margens do rio Araguaia, afastou-se dos “brancos”, mas por causa da insistência dos não-indígenas. Os Xavante resolveram atravessar o rio e fundaram nova aldeia próxima ao rio Cristalino. Novamente um acampamento de “brancos” é encontrado e sua presença denota ataque iminente em razão das experiências do contato gravadas na memória individual e da própria coletividade. Eles fugiram, durante noites chuvosas, para atingir o rio das Mortes. No meio da travessia, a chegada de botos assustou parte dos Xavante, impedindo-os de cruzar o rio, conforme mito descrito por Giaccaria e Heide (1984), estes constituem atualmente o povo Xerente.

Mais uma vez percebe-se que inclusive o mito sobre o avistar do boto trata da história oral dos medos transformados em sentimentos e suas superações nas tomadas de decisão que orientam o povo Xavante e o povo Xerente.

1.2 Os Xavante migram para o Mato Grosso

Já dentro dos cerrados de Mato Grosso, no leste mato-grossense, durante as primeiras décadas do século XX, os Xavante foram pouco molestados por não-indígenas, pois os interesses capitalistas estavam voltados para outras regiões do país. Segundo Ravagnani (1977), a unidade política de pequenas facções, embora momentânea, tornou-se realidade em função de chances maiores de conquistar o novo território. De acordo com o informante Gustavo Pariōwá Wa'aihō (1991) de Aracy Lopes da Silva (1992), a primeira aldeia é Etetsiwatō (Pedra Distante), constituída exclusivamente por Xavante em número muito grande, situava-se na cabeceira do rio Água Limpa (*Öprabao'ö*), o qual recebeu o nome regional de ribeirão Água Branca. De acordo com o informante Gustavo, lá começou a briga com a morte de um feiticeiro e todos se mudaram para fazer outra aldeia. Acompanharam a margem do rio das Mortes até chegarem ao local por eles denominado de Capim da Beirada do Mato (*Du'aaró*), próximo a uma área inundável no tempo das chuvas (*Buru'rã*), na região do rio Concha de Caramujo (*Höpö'repá*). Nesta aldeia não houve briga e então realizaram o importantíssimo ritual “wai'a”, central na cultura Xavante.

Ainda de acordo com Gustavo e com meu informante Sereburã da aldeia Pimentel Barbosa, houve, nessa época, a formação da aldeia Pedra Vermelha (*İtsörepre*). Essa era a “aldeia-mãe”, a mais antiga (cf. Aracy Lopes da Silva, 1992, p.366). A palavra que dá nome à aldeia “İtsörepre” quer dizer Serra do Roncador. Nesta aldeia havia dois chefes: um do clã “Ö Wawẽ” e outro do clã “Poredza'õno” que decidem entre eles, combinam com os velhos e, desse modo, todos da aldeia decidem tudo igualmente. Esta era a imagem de harmonia com a qual os Xavante atuais, segundo Aracy Lopes da Silva (1992), descrevem a maior parte do período vivido ali. Mas a harmonia não dura muito tempo, pois nos anos finais da década de 20, partem facções dissidentes formadoras de novas aldeias, que rumam em direções diversas. Pode haver ainda hoje reagrupamento, expulsão e recepção de novos membros, a constituição de novas unidades políticas e territoriais, mas jamais homogeneidade nas relações dessas aldeias com não-indígenas.

O fenômeno do facciosismo político Xavante foi investigado pelo antropólogo

Maybury-Lewis (1984) que trabalhou a organização e divisão clânica, especificamente a dualidade e oposição complementar entre os clãs “Poredza’õno” e “Ö Wawë”, as relações entre parentes e afins, as linhagens dos chefes, o sistema das classes de idade e, principalmente, as questões de feitiçaria. Todos estes aspectos interligados parecem acender e movimentar as disputas políticas transformadas em alianças e segregações. Ainda de acordo com Aracy Lopes da Silva (1992, p.369-370):

(...) A sociedade Xavante caracteriza-se por intenso dinamismo político vivenciado através de disputas e alianças entre facções que têm por núcleo uma linhagem ou uma associação de linhagens aparentadas. Trata-se de uma sociedade dual, que apresenta metades exogâmicas constituídas por clãs patrilineares, cujas linhagens mobilizam-se para fins políticos. Nas aldeias Xavante, não há herança do cargo de chefia, estando essa posição ao alcance de qualquer homem que se mostre prestigiado politicamente e que tenha o apoio de parte majoritária dos grupos políticos ou habitantes da aldeia. O cargo está constantemente, pois, em disputa. Conflitos são solucionados pelo conselho dos homens maduros de cada aldeia, não havendo a figura de um líder supremo, com autoridade ou reconhecimento no conjunto das aldeias. Cada aldeia é um universo político em si mesmo. Conflitos não solucionados tendem a resultar em cisões da aldeia onde tiveram lugar e, tradicionalmente levavam, com frequência, a embates físicos.

Também devo acrescentar a questão da sensibilidade anda lado a lado e integrada com as razões políticas, históricas e sociais, isto é, os motivos de separação de uma nova liderança de um antigo grupo da aldeia passam necessariamente pela afetividade. Nesse contexto, o medo pode ser transformado em fuga e novas alianças ou a raiva transformada em vingança e guerra de acordo com situações vivenciadas. São atitudes não somente racionalizadas, mas baseadas também na sensibilidade dos chefes em relação ao povo e, principalmente, das reações dos mais velhos, em relação à comunidade e às lideranças, que podem nos auxiliar na explicação da formação de novas facções políticas e aldeias entre os Xavante.

De volta ao movimento histórico Xavante formador de novas aldeias, de Ītsõrepré parte uma facção, forma-se então nova aldeia Ete'rã'urã Wawẽ na região do rio Sete de Setembro. Aracy Lopes da Silva (1992, p.367) relata que após o enfrentamento das duas aldeias – Ītsõrepré e Ete'rã'u'rã Wawẽ, os dissidentes vão para o sul, região conhecida como Lagoa, às margens do rio Couto de Magalhães, atualmente Terra Indígena Parabubure. Lá fundam a aldeia Wabdzerewapré, provavelmente no início da década de 30. Ao mesmo tempo, duas outras cisões ou facções de Ītsõrepré formam cada qual uma aldeia – a de Aröbönipó, na região do rio das Mortes e a outra de Marãiwasede, na região do rio Suiá-Missu.

Poder-se-ia perguntar qual equilíbrio ou harmonia seria possível diante de tais migrações e movimentações políticas ? É preciso compreender que as dissidências, fissões e alianças constituem até hoje uma dos núcleos centrais do *ser Xavante*.

Em outros termos, os Xavante têm uma filosofia de sempre expandirem suas fronteiras não somente em termos da influência de um determinado clã ou facção política sobre outros, mas por que como antigos caçadores e coletores têm um sentimento muito forte de reconquistarem antigos espaços por eles ocupados e ultrapassarem limites, não só dados pelo colonizador, em termos territoriais, como limites dados em determinada situação pela sua própria sociedade. Assim, se for necessário migrarem e formarem novas aldeias, esse objetivo deve ser buscado em nome do restabelecimento de um equilíbrio a todo momento colocado em risco. A migração ocorre não somente por conta de “desequilíbrios sociais” frente às expansões territoriais dos colonizadores, mas também por razão de “desequilíbrios” internos (corpóreo-mentais) dos próprios indivíduos, o que certamente atinge em cheio a organização política da sociedade. É um movimento com começo e sem fim, pois a busca de equilíbrio pessoal e social é uma constante na vida Xavante.

Nova fase então se apresenta à sociedade das várias facções e aldeias: é a chegada dos missionários salesianos que estabelecem uma base em Santa Therezinha, de onde partem para tentar de modo insistente a atração e conversão desse povo. Diante da insistência, os Xavante de Marãiwasede do rio Suiá-Missu reagem e matam os padres Pedro Sacilotti e João Baptista Fuchs (cf. Giaccaria e Heide, 1984). Ao mesmo tempo foram mortos todos os Xavante de uma aldeia não identificada por uma expedição punitiva organizada por Bento Costa, como vingança

pela morte de um menino de doze anos junto à colônia salesiana do Meruri. Como se não bastasse, dois anos depois da morte dos padres, são organizadas em pleno século XX, as bandeiras: Anhanguera e Piratininga. No ano de 1941, o SPI (Serviço de Proteção aos Índios) designa uma frente de atração sob o comando de Genésio Pimentel Barbosa, mas seus componentes desarmados, ao penetrarem no território da aldeia, encontraram todos a morte, à exceção de poucos que se afastaram momentaneamente do grupo.

Menezes (1985) traz um olhar interessante sobre a ação missionária salesiana na aldeia São Marcos, que interfere sobremaneira no modo de ser, pensar e agir Xavante. No trabalho é possível captar a mudança drástica e profunda na religião, obviamente com sérias implicações para as emoções e sentimentos ligados à sociedade e cosmologia tradicional. Além da intervenção religiosa, a autora fala especificamente de uma intervenção na estrutura social, quando os missionários fortaleceram ou deram poder a uma determinada classe de idade, os “Airere”, na condução dos projetos de fazer açúcar e plantar arroz (ver adiante Projeto Xavante). Assim, os salesianos interferiram na economia, no equilíbrio de troca e poder entre as oito classes de idade existentes na sociedade. A ação missionária trouxe sérias consequências na organização política como, por exemplo, no subsequente processo de sucessão da chefia indígena da própria aldeia. Percebe-se que no tocante à ação educacional salesiana houve também um impacto bem profundo pelo fato dos missionários colocarem as meninas adolescentes em internatos e a casa dos meninos solteiros (*hö*) dentro do próprio círculo de construção da missão salesiana, para que fossem vigiados e controlados.

É óbvio que essas experiências com os missionários salesianos fizeram os Xavante responderem às suas emoções mais interiores ou desejos de outros modos, como fica patente, no tocante à diminuição sensível de práticas de feitiçaria, a monogamia contraposta ao casamento com mais de uma esposa, a determinadas práticas sexuais dentro do ritual *wai'a*, à educação e tantos outros aspectos sociais e culturais, adaptados forçosamente às circunstâncias do contato permanente com os salesianos.

1.3 O desenrolar da década de 40 como contato definitivo

De acordo com Aracy Lopes da Silva (1992) citando Lopes (1988), na expansão das fronteiras na região leste de Mato Grosso, ocupada pelos Xavante, já se sentia a presença de pecuaristas e garimpeiros, desde a década de 30, vindos do leste e do sul do país. A expedição Roncador-Xingu iniciava a abertura dos primeiros caminhos, e é mais tarde absorvida pela FBC (Fundação Brasil Central)¹, iniciativa do governo federal pelo Decreto-Lei nº 5878 de 04/10/1943, que instala na região um posto avançado: Xavantina. Apesar das iniciativas particulares serem escassas, a ação do Estado foi suficiente para minar a capacidade de resistência da Aldeia Arobönipó. Para Getúlio Vargas esse território foi uma das principais frentes de seu programa nacionalista, a **Marcha para Oeste**. O objetivo da FBC era a conquista do sertão mato-grossense por meio da sedentarização da população flutuante e a atração de novos habitantes. Os Xavante constituíam então um enorme empecilho a ser removido e, portanto, dominá-los era tarefa imprescindível. Aracy Lopes da Silva (1992, p.358) nos lembra que:

A imagem que, anos 40 e 50, a imprensa apresenta dos Xavante ressalta o heroísmo dos que desbravaram o sertão: as notícias mostravam selvagens que flechavam os aviões que sobrevoavam suas aldeias, num misto de belicosidade, barbárie e ingenuidade. Se eram divulgados episódios em que os indígenas, heróica e dramaticamente, tentavam resistir aos avanços da sociedade nacional por sobre seu território e seu destino, tais artigos pareciam cumprir a função de ressaltar ainda mais a dificuldade e o mérito da proeza que vinha sendo realizada pelos que se aventuravam a enfrentar os indígenas pelo desenvolvimento do país. Nessa época, H. Baldus (1954) escreve seu “É belicoso o Xavante?”, um pequeno artigo que recoloca a tão propalada “agressividade” dos Xavante em termos de uma atitude de defesa, própria de uma população, ela sim, agredida.

¹Já em 1953 a FBC é substituída pela SUDENE (Superintendência do Plano de Valorização da Amazônia), cujos objetivos eram de acordo com Lopes (1988, p.46 e p. 81): o desenvolvimento da produção agrícola, recuperação de áreas inundáveis, promoção de pesquisas (geográficas, naturais, tecnológicas e sociais, entre outras). O Plano foi parcialmente realizado.

A “agressividade” dos Xavante registrada pelo fotógrafo da antiga Revista “O Cruzeiro” e este trecho do texto da antropóloga Aracy Lopes da Silva nos fazem refletir a respeito da sensibilidade Xavante frente à novidade que se lhes apresentava. É praticamente impossível descrever em detalhe as emoções corporais e os sentimentos manifestados pelas pessoas na cena emblemática do encontro e confronto com o outro que vai colonizar Mato Grosso. Mas é possível perceber de imediato o *ethos* guerreiro do povo em suas feições de desagrado e repúdio, manifestadas em suas expressões faciais e movimentos corporais peculiares. O corpo e a mente fazem a história nesse e em outros momentos da vida do povo.

A chamada “agressividade” e “belicosidade” Xavante seria então uma resposta às agressões dos não-indígenas (*waradzu*), atitude de defesa inerente a qualquer ser humano que se sente ameaçado. Pode-se então colocar as emoções como medo e raiva, por exemplo, como motores de uma ação que procura a defesa da própria vida, não aquela operada por um indivíduo apenas, mas por intermédio de toda uma coletividade. Ao mesmo tempo, ao observarmos uma imagem inversa desta; vemos alguns homens Xavante curiosos na barranca do Rio das Mortes em um dos primeiros contatos com a expedição de Francisco Mereilles (ver adiante). São dois tipos de reações traduzidas em atitudes opostas, afastamento e aproximação, mesmo que provisórios. Esses movimentos dados a partir de uma certa sensibilidade podem ser vistos também como o esteio das transformações histórica e cultural experimentadas pelos Xavante.

A origem e os resultados dos movimentos históricos devem ser buscados também na manifestação concreta de emoções-sentimentos interligados a valores culturais que se transformam em ações políticas, provocadoras do afastamento ou aproximação da população indígena em relação aos outros. As primeiras aproximações chamadas de “pacificação Xavante” são um marco da entrada do povo na contemporaneidade. O processo de contato se intensifica cada vez mais e as estratégias indígenas de combate na forma de guerra ficam em suspenso. Em outros termos, a aproximação inevitável do outro custa muitas vidas por causa da propagação das doenças dos brancos (*waradzu*) ou de não indígenas entre os indígenas. Há um sentimento generalizado de muita tristeza com a morte de parentes e afins. O fato fica patente com a história do contato na região do Suiá-

Missu , ao norte da Aldeia Pimentel Barbosa, uma das primeiras aldeias Xavante do Mato Grosso, quando os Xavante de Marãiwasede sofreram corporalmente, emocionalmente e sentem até hoje a dor da perda de várias vidas.

Desse modo, no final da década de 30, começo dos anos 40, de acordo com Ravagnani (1977, p.162-163), os Xavante estavam:

(...) encurralados, sem possibilidades de novas migrações, cercados por criadores de gado com o território invadido por todos os lados, seus rios navegados por poderosas lanchas motorizadas, seus campos cortados por várias expedições, as aldeias tomadas de surpresa e atacadas com armas eficientes, suas casas vasculhadas e roubadas, fazendas e povoados florescendo em suas terras.

Num local denominado São Domingos, na confluência do rio das Mortes com o rio Pindaíba, se dá o primeiro contato com os Xavante de Arobönipó, estabelecido em 6 de junho de 1946 com frente de atração chefiada por Francisco Meirelles, instalada no “Posto de Atração dos Xavante”, depois denominado “Posto de Atração Indígena Pimentel Barbosa”, desde o ano de 1944 (A. Lopes da Silva,1992). O processo de atração foi orientado por Rondon que estava à frente do Conselho Nacional de Proteção aos indígenas.

O começo de aproximação não significava que os Xavante não atacassem os moradores da região ou aqueles intrusos nas fronteiras de seus territórios. Assim, eles costumavam frequentar o Posto, mas atacaram São Félix e arredores. Tempos depois, segundo Ravagnani (1977), visitaram casas de moradores sertanejos, pegando o que queriam, deixando em troca arcos e flechas. De acordo com Maybury-Lewis (1984), os Xavante de *Arobönipó* resolvem mudar sua aldeia para outro local para onde se podia ir a pé e lá permanecem até hoje.

Esta “rendição” ou a ocorrência de outros momentos relevantes com os brancos não acontece apenas em São Domingos, pois desde a década de 30, existem outros grupos “A'uwẽ” que recusando o contato a partir de Itsõrepré, (aldeia já citada) subdividiram-se em um grupo que segue direto para o rio Batovi; outro para a região do rio Couto de Magalhães e rio Culuene, subdivididos em uma parte que vai na direção sul para as missões Meruri/Sangradouro e São Marcos e outra a

oeste para Simões Lopes, atualmente Posto Indígena Bakairi.

As estratégias utilizadas pelos Xavante foram bastante razoáveis e apoiadas em seus sentimentos de perda de parentes por causa da contaminação de gripe e sarampo, através de roupas e brindes lançados por aviões em suas aldeias nas regiões de Parabubure (rios Culuene e Couto Magalhães).

O “sentimento coletivo” que exploraremos em maior profundidade nos capítulos 2 e 4 é uma das principais bases da ação política do ser Xavante para a retomada de antigos territórios por eles ocupados na região do Parabubure atualmente. Assim, de acordo com Paula (2007, p.67):

Penso que a questão do “sentimento coletivo Xavante” é algo formado pela religião e pelo próprio exercício constante nos rituais da sociedade Xavante que coloca submissos os arranjos e movimentações das facções políticas.

As teorizações e discussões antropológicas sobre identidade, etnicidade, linhagens e lideranças políticas ancestrais, além da questão do facciosismo Xavante devem passar hoje necessariamente por um redirecionamento em função da construção, manutenção e transformação de algo semelhante ao conceito de inconsciente coletivo de Émile Durkheim em **As Regras do Método Sociológico** (2001). Não apenas seus reflexos ao nível da moral ou das regras sociais, mas em termos da afetividade. Deve ser buscada a origem individual desse sentimento no corpo e na mente dos indivíduos ou, no caso aqui analisado, no abdômen Xavante, local das emoções ternas. A manifestação cultural, social, política, econômica, cosmológica e histórica desse sentimento coletivo vai dar o tom do recrudescimento ou expansão dos territórios e da própria territorialidade Xavante.

1.4 Anos 50 e 60 – dispersão e reagrupamento

As décadas de 50 e 60 apresentam uma enorme movimentação espacial dos Xavante para formação de novas aldeias, a fim de ampliarem a ocupação de terras no Mato Grosso. As antigas aldeias fundadas no período servirão de base para a formação de outras tantas que se subdividirão por razões políticas e de sensibilidade, as quais já pudemos perceber não ocorrem separadamente na história deles. Desta forma, praticamente definem-se regiões geográficas e podemos encontrá-los ainda hoje às margens do baixo Rio das Mortes (Território Indígena (TI) Pimentel Barbosa e TI Areões), além da área de influência católica salesiana nas cabeceiras do Rio das Mortes (TI Sangradouro e TI São Marcos), na bacia dos formadores do Xingu, como os rios Culuene, Couto de Magalhães e Sete de Setembro, denominada TI Parabubure e perto dos Bakairi (TI Marechal Rondon). Também pode-se citar a área Marãiwasede (Rio Suiá -Missu) tomada dos indígenas no final da década de 60.

Percebe-se que não somente os tipos de solo, vegetação, produtos de caça e coleta, práticas agrícolas e outros elementos da ecologia do cerrado vão determinar os rumos da história Xavante, mas as especificidades das histórias individuais e coletivas dos contatos com os regionais ou não-indígenas que colonizam o Mato Grosso, como paulistas, gaúchos, negros e brancos, nordestinos, pequenos proprietários e fazendeiros, etc, além dos missionários, agentes do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e da FUNAI (Fundação Nacional do Índio).

1.5 Anos 70 – reivindicações e denúncias

Nos anos 70, os Xavante voltam às manchetes, mas agora não mais com flechas e bordunas atiradas aos aviões. Segundo Aracy Lopes da Silva (1992, p.358): “No seu lugar, armas mais eficientes na defesa de seus interesses, desenvolvidas a partir da observação cuidadosa e atenta dos modos do “branco”.

Tem início uma fase de reivindicações e denúncias (...). Surge nessa época um personagem marcante: Mario Dzuru'rã ou o popular deputado federal Mario Juruna com seu um gravador em punho, para registrar as promessas e os discursos das autoridades responsáveis pela ação do governo junto às populações indígenas. Dzuru'rã ou Juruna teve projeção juntamente com o que vinha realizando o seu povo, no início e meados da década de 70, no enfrentamento de dificuldades que impediam o processo de demarcação de suas terras, a disputa com posseiros e com grandes empresas agropecuárias pela terra, responsáveis pelo “milagre” econômico do país.

Como poderíamos interpretar os sentimentos do primeiro deputado federal índio no Brasil ? Sem dúvida alguma, Juruna pertencente a uma linhagem de chefes do clã “Poredza'õno”, que até hoje “administra” a aldeia Namuncurá da Terra Indígena São Marcos (MT), já exibia um comportamento bastante diferenciado e dissonante de seus “colegas” deputados federais em Brasília. Somente o fato de gravar a palavra do “branco” (*waradzu*) já evidencia a carga sentimental e simbólica colocada pela cultura indígena sobre o dever de honrar a palavra dada. Não é preciso voltarmos à antropologia política de Pierre Clastres em **A Sociedade contra o Estado** (2003) para compreender o choque emocional e racional de Juruna, portador de uma concepção bastante diferenciada de política.

Quais sentimentos foram por ele experimentados ao discursar em um plenário vazio, embora sua voz fosse ouvida para além do Congresso Nacional, já que era um personagem que expressava a vitalidade do movimento indígena, em articulação no país desde a década de 70.

O dever da palavra representa muito para uma população indígena e o deputado Juruna sentia a necessidade de demonstrar por meio de discursos e promessas dos seus colegas, gravadas por ele, a falta de compromisso político e ético com a representação política dentro daquilo que chamamos ainda hoje de democracia, do espaço público também destinado às chamadas “minorias” do país.

A atitude de Mario Juruna pareceu-nos “ingênua” diante da falta comum, mais do que corriqueira, em honrar a palavra no jogo político, mas deveria fazer com que a população brasileira refletisse melhor sobre suas próprias escolhas, os deveres e a falta de comprometimento ético de seus representantes políticos. A política interna e externa Xavante dependeu desses encontros e confrontos vividos por Juruna no

Congresso Nacional e continua até hoje, após sua morte em encontros e confrontos com milhares de indivíduos no cotidiano das cidades, que se desenvolveram no entorno das aldeias e territórios indígenas, ou ainda em outros estados e países visitados pelo Xavante. Desta forma, a todo momento podem ocorrer situações ou eventos de contato entronizados nos corpos-mentes dos indígenas por meio da razão e das emoções transformadas cognitivamente em sentimentos, que ao verterem para o meio social e político da aldeia pedem ou não, motivam ou não ações individuais e coletivas que respondam aos anseios e necessidades dos próprios indígenas. Como exemplo central temos as necessidades cruciais de sobrevivência ligadas à terra, ainda bastante mobilizadoras dos Xavante e de quaisquer outras sociedades indígenas do Brasil, após o processo de “pacificação” e sedentarização.

O governo federal por intermédio da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), também na década de 70, cria o “Projeto Xavante” de rizicultura mecanizada, isto é, pretendeu colocar as aldeias do cerrado mato-grossense como produtoras de arroz em escala comercial. Para isto, os Xavante tomaram posse de uma parafernália tecnológica em nome de sua “autonomia”: tratores, caminhões, combustível, colheitadeiras, adubos e inseticidas, informações de técnicos agrícolas, “toyotas” ou “pick-ups” provindos da FUNAI. A produção capitalista do arroz uma vez adotada chocou-se com o sentimento Xavante de caçar, pescar, coletar e trabalhar a terra em pequenos roçados, uma vez que para eles o novo modo de produzir com o uso de máquinas e para o próprio mercado na forma de excedentes, fez com que sentissem a transformação da economia indígena em algo que ainda não tinham experimentado. O mais interessante é que o projeto do arroz só funcionou durante algum tempo com a tutela e o paternalismo da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), mas os investimentos do órgão diminuíram e causaram uma vertiginosa queda da produção, que hoje, em dia, não dá conta nem da demanda interna das aldeias. O próprio hábito de se alimentar de arroz surge com esse projeto e praticamente é não só a base como o único alimento disponível no período da seca, em razão da diminuição das proteínas de caça e pesca.

Pode-se então perceber que as reações emocionais também estão bastante presentes, quando se toca no tema da alimentação, a ponto de observarmos os mais velhos procurarem ainda por raízes e batatas no cerrado que fazem parte de sua

alimentação tradicional, uma comida que, segundo eles, dava força e sustentação ao corpo e ao espírito.

Aquilo que chamamos de necessidades de sobrevivência tem a ver diretamente com fome e sede (necessidades fisiológicas) ligadas a determinadas emoções inatas em que devem ser satisfeitas (sentidas) de uma maneira ou outra.

Mas percebemos que a metamorfose do corpo indígena em função da sobrevivência não depende apenas das condições orgânicas, ambientais, da disponibilidade de água, de gêneros alimentícios do cerrado e da economia apenas observada pelos mecanismos estritos de produção, distribuição e consumo; mas a partir de uma “economia de sentimentos” que pode até provocar tentativas de reinvenção da tradição alimentar usada pelas classes de idade anciãs. Não se trata simplesmente de uma transição ou adaptação a uma nova realidade dada. Mesmo porque adaptar-se significa, para os seres humanos, a possibilidade cultural (e não somente biológica) de modificação de obstáculos e dificuldades de sobrevivência encontradas no ambiente.

1.6 A formação do ser Xavante sentida e transmitida historicamente

A contínua experiência histórica com o chamado “mundo dos brancos” pode ser bem exemplificada com algo que é bastante dito e enfatizado às crianças até hoje pelas pessoas adultas e, principalmente, pelos anciãos: o “branco” (*waradzu*) é perigoso ou muito perigoso, quando então dizem: “Waradzu pipa ! , Waradzu pipadi”, onde a palavra (*pipa* significa perigoso e o termo *di* reforça o caráter de perigo). O branco é perigoso de verdade ou muito perigoso. A expressão utilizada normalmente por crianças que vêm não indígenas em sua aldeia, coloca-nos diante da rememoração Xavante (memória emotiva) de ações dos não-indígenas num passado não tão distante. É algo extremamente necessário para que fiquem gravadas histórias do contato na memória infantil.

As crianças nunca vivenciaram concretamente, na própria pele, as antigas atrocidades contra seu povo. Os anciãos contam tais acontecimentos com bastante sentimento (de dor, de tristeza, de pesar), o que muitos de nós não fazemos

certamente como professores em uma aula de História. Obviamente que essas “lições” de história, a partir das lembranças Xavante, são usadas como conhecimentos, já interiorizados nas mentes e corpos dos indivíduos, como meios instrumentais em processos de tomada de decisão frente aos não-indígenas ou até mesmo no desenvolvimento do sentimento de vingança.

Podemos pensar que os sentimentos, tradutores por excelência das emoções experimentadas, registrados por meio de aprendizagem, cognitiva, nos cérebros (mentes) das pessoas constituem também a memória de um povo. Em outros termos, todos os tipos de comportamento dos não-indígenas, apresentados e percebidos, e as respectivas reações corpóreo-mentais, desenvolvidas nas próprias ações pelos Xavante em relação aos brancos (*waradzu*), são parte integrante daqueles registros mentais.

Até hoje os mais velhos reproduzem oralmente as histórias do contato, não a história impessoal ou tendenciosa dos colonizadores (invasores), mas uma história profunda experimentada (sentida) dentro e fora de seus corpos, contada oralmente e de modo frequente para as crianças, a fim de não ficarem tão vulneráveis aos descompassos ou abismos sociais entre indígenas e sociedade envolvente. Os sentimentos individuais dão o tom das variações de versões de determinadas sequências temporais - ora contadas por um ancião ou por outro, ora contadas por pessoas mais jovens. As diferenças não são devidas apenas à singularidade de um indivíduo (voz, estilo de narração e outros aspectos do discurso Xavante), mas também ao modo como ele (indivíduo X, Y, ou Z) reagiu emocionalmente, sentiu e compreendeu (cognitivamente) determinada situação de contato (A, B ou C), por exemplo.

Percebe-se a memória não apenas como tradição oral guardada pelos mitos, mas uma memória bem presente no corpo e na mente, esculpida constantemente por estados afetivos acompanhados de processos cognitivos formadores do ser, da pessoa e orientadores de suas atitudes. Em outras palavras, as emoções são impulsos neurais que movem o organismo para a ação, pois os sentimentos são as emoções filtradas pelos centros cognitivos do cérebro. Podemos dizer que os mecanismos biológicos condutores fisiológicos das emoções são atemporais, pois existem em todos os seres humanos. As emoções são filtradas cognitivamente, transforma-se em sentimentos, por sua vez, envolvidos em regras sociais, valores,

significados e padrões culturais específicos temporais. As reações dos corpos-mentes por meio dos sentimentos variam de acordo com o meio cultural no qual eles estão inseridos: pessoas sentem tristeza com a morte de parentes, como, por exemplo, o choro ritual contínuo sem interrupções de uma mãe por causa da perda de um filho recém-nascido. Essa memória ou lembrança construída pela emoção, seja ela qual for, transformada em sentimento individual e social ocorreu e ocorre ao longo da história Xavante, marcando o nascimento, as brincadeiras na infância e vida adulta, os ritos de passagem, o casamento, a guerra pela manutenção da terra, o jogo de futebol, o cantar de um pássaro, a caçada, a pescaria, a corrida de toras, o ritual de cura, a dança comunitária, os cantos dos adolescentes (*wapté*), a conversa no conselho político dos homens maduros (*warã*), a morte, entre outras formas cotidianas e rituais não lineares de percorrer o tempo e o espaço.

Os comportamentos indígenas não estão apenas baseados e orientados no parentesco, na estrutura social, na economia, no ambiente e na política, mas na interconexão múltipla e variável entre o ser e o mundo ou a própria realidade por ele emocionalmente sentida e aprendida. Não basta ser Xavante é preciso ter o sentimento coletivo Xavante, uma resposta *sui generis* ao complexo de emoções em processo pelas quais passou ou passa a população e seus indivíduos. É aquilo que nenhuma outra população indígena tem, uma marca singular que resulta em determinados padrões de comportamento e em suas próprias mudanças, numa específica maneira de ser, pensar e agir.

1.7 A memória de Marãiwasede e o ressentimento

Um dos grupos Xavante dissidentes de São Domingos (aldeia já citada) segue na direção norte para a região do rio Suiá-Missu, onde fundaram Ö Tö e Marãiwasede (Maybury-Lewis, (1984). Ferraz e Mampieri (1996) relatam que, no início dos anos 60, Ariosto da Riva, filho de imigrantes italianos, se apossa de uma grande área na região. Após trabalharem na abertura de picadas e pistas de pouso para ele em troca de alguns bens e alimentos, os Xavante tornam-se um obstáculo

para a instalação da fazenda. Segundo Aracy Lopes da Silva (1992, p.372):

Em 1966, os sobreviventes do Rio Suiá-Missu, aldeia de Marãiwatsede, foram transferidos, doentes e muito desnutridos e, após constantes conflitos com os brancos, em aviões da Força Aérea Brasileira (FAB), em missão da qual participam padres salesianos. Vinham de suas terras, então consideradas como pertencentes à fazenda Suiá-Missu, controlada por um grupo italiano – e foram para a missão salesiana de São Marcos, próxima à de Sangradouro. Desocupada a fazenda, não mais recuperaram suas terras.

Esta remoção forçada dos Xavante de acordo com Ferraz e Mampieri (1996, p. 675-676) resulta em tragédia, pois de uma população de 300 pessoas, morreram 86 em consequência de uma epidemia de sarampo, assim que chegaram a São Marcos, junto à missão salesiana. Após dois anos, há dispersão do grupo para outras aldeias, porém, a maior parte do grupo fica asilada nas áreas do Culuene, Couto Magalhães e Areões. Em 1985, formou-se a aldeia Água Branca, ao sul da Reserva Pimentel Barbosa, no município de Canarana (MT), fundada por Damião Paridzané. Reuniu-se em condições precárias, escassez de solos agricultáveis e de caça, a maioria do grupo de Marãiwasede. Essa é para o grupo uma situação de banimento ou exílio, quando afirmam que estão em “terras de outros”, acentuando as condições precárias de sobrevivência e o facciosismo Xavante. De acordo com Ferraz e Mampieri (1996, p.676), a:

Origem da migração dos chamados Xavante orientais (do baixo Rio das Mortes), Marãiwatsede abriga inúmeras aldeias antigas, seus mortos antepassados e a memória da história recente, desde os primeiros contatos. É uma região particularmente significativa hoje, para cerca de mil Xavante (de uma população estimada em oito mil), distribuídos em muitas aldeias, principalmente nas reservas de Pimentel Barbosa, São Marcos, Sangradouro e Kuluene.

A região que os Xavante tiveram forçosamente de abandonar ficou sob a posse da Fazenda Suiá-Missu e, ao final da década de 60, com o “boom” dos incentivos fiscais, recebeu 30 milhões de dólares entre 1966 e 1976 da SUDAM (Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia). A fazenda é então transferida para o Grupo Ometto (SP). Em 1972, a fazenda já possui um milhão de hectares, quando é vendida para a Liguigás (grupo Ursini). O grupo Ursini vai à falência entre 1979 e 1981, e todas as empresas do grupo passam para o controle da ENI (*Ente Nazionale Idrocarburi*, da Itália). O grupo herda também a Suiá-Missu, apesar do investimento da estatal, há decadência e abandono da fazenda com o fim dos incentivos fiscais.

No ano de 1987 o INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) faz um projeto de assentamento para 3.500 famílias na porção norte da fazenda (Gleba Dom Pedro), mas o projeto é engavetado após um ano, em função da pressão de latifundiários regionais, vizinhos da Suiá-Missu. Em 1989, com a justificativa de que ocorrem dificuldades de manutenção da infra-estrutura para dar suporte à atividade pecuária (pastagens e estradas), foram vendidos 260 mil hectares da fazenda, constituídos por mata primária, ao grupo Garavelo de São Paulo. Após a venda, loteou-se a área, a qual é revendida aos latifundiários regionais que intensificam o desmatamento em 20 mil hectares para a formação de pastagens, exatamente na área do projeto do INCRA.

Na década de 90, a “CNS” (*Campagna Nord/ Sud*), entidade ambientalista da Itália, que pesquisava investimentos italianos na Amazônia, estabelece contatos diretos com a “Agip Petrolí” e fez a proposta de restituição do Suiá-Missu aos seus legítimos donos. Com a participação dos Xavante e a cooperação do CTI-SP (Centro de Trabalho Indigenista de São Paulo), houve uma formalização da proposta junto ao governo brasileiro para a abertura de um processo administrativo na “identificação” daquela área indígena, ocorrido na sede da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) em Brasília (DF), no ano de 1991.

Um grupo de trabalho (CNS/CTI/FUNAI) realiza então a identificação da área (200 mil hectares, dos quais 168 mil dentro da fazenda Suiá-Missu) juntamente com um grupo de 15 Xavante, dentro dos municípios de Alto da Boa Vista e São Félix do Araguaia (área ocupada há cerca de 20 anos por pequenos e médios proprietários).

O território Xavante apresentava-se de certo modo “preservado” para a retomada do uso tradicional da mata e do cerrado. Deste modo, no início de 1992, em reunião com o Ministério da Justiça em Brasília (DF) os Xavante encaminharam uma carta à empresa com o pedido de retorno à Marãiwasede, a fim de prepararem as roças na estação seca, mesmo antes da conclusão do processo administrativo. Durante a ECO-92, o presidente da “ENI” (*Ente Nazionale Idrocarburi*) deu a declaração de que a fazenda era perda de tempo para a empresa e que seria restituída aos Xavante. Imediatamente após esse fato noticiou-se a invasão da fazenda na área delimitada para os Xavante, organizada por políticos e fazendeiros locais, que não queriam os indígenas como vizinhos.

Enquanto a “ENI” e a “Agip Petrol” se preocupavam com a imagem da empresa, a subsidiária da Liquigás em São Paulo (proprietária da Suiá) fazia aliança com políticos, latifundiários regionais e grupos econômicos de Mato Grosso, a fim de manter a área em seu poder. De acordo com Ferraz e Mampieri (1996), ainda em 1992, publica-se um parecer técnico no DOU (Diário Oficial da União) em 03/08/92, relativo ao reconhecimento da Área Indígena Marãiwasede com o prosseguimento da demarcação das terras e a declaração do ministro da Justiça. Paralelamente ao processo, a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e a Procuradoria da República solicitaram por via diplomática a renúncia da fazenda por parte da empresa em favor da União e dos Xavante. Também a Coordenadoria de Defesa dos Direitos Indígenas entrou com ação cautelar em outubro de 1992, para resguardar a área pública (território indígena) contra queimadas e desmatamento e o IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente) foi chamado e nada fez. Mas a ação foi indeferida pelo juiz de Mato Grosso. Ferraz e Mampieri (*ibidem*, 1996, p. 677) observam:

Verificaram-se em seguida algumas tentativas frustradas por parte dos representantes da *Agip* do Brasil em retomar um discurso do início das negociações relutantes: persuadir os Xavante a desistir de reaver as terras da fazenda, em troca da oferta de indenizações monetárias, aquisição de bens (caminhão, trator, etc) e assistência à saúde.

No final de dezembro de 1992, o cacique Damião, da Aldeia Água Branca, vai à Roma para participar de uma reunião com 22 deputados do parlamento italiano e europeu, com representantes da “ENI” (*Ente Nazionale Idrocarburi*) e de grupos de apoio italianos para a devolução do território indígena. Parecia que a questão teria finalmente uma resolução, mas é preso Gabriele Cagliari da “ENI”, que havia feito a declaração sobre a área na reunião da ECO-92. Somente em 1993, a “Agip Petroli” atende a solicitação de renúncia de domínio da porção da fazenda incidente na Área Indígena Marãiwatê e pede indenização ao governo brasileiro por benfeitorias realizadas.

Representantes do governo italiano finalmente declararam que não se oporiam às iniciativas do governo brasileiro, no sentido de reconhecimento oficial da área indígena. Não obstante, restava a resolução do reassentamento de trabalhadores rurais sem terra que ocuparam a área indígena e foram cadastrados pelo INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária).

Ao mesmo tempo, transcorria a ação na Procuradoria da República para retirada dos grileiros já com rebanho em parte da área. A demarcação da área indígena, prevista para 1994, somente ocorre no decreto de 11/12/1998, quando o Ministério Público conseguiu a demarcação e homologação das terras para os Xavante. Assim que a Justiça concedeu liminar favorável à desapropriação da área, técnicos da FUNAI e do INCRA fizeram o cadastramento dos posseiros, o levantamento fundiário e benfeitorias para iniciar o processo de reassentamento das famílias. O processo é realizado em meio a conflitos, os quais incluíam a interdição da rodovia BR-158 pelos posseiros que se recusavam a deixar o local.

Uma Comissão Técnica foi constituída pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio), de acordo com o DOU (Diário Oficial da União), em 30/08/00 para acompanhar, assistir e assentar cerca de 700 indígenas banidos e dispersos nas Aldeias Água Branca há 35 anos atrás (Território Indígena (TI) Pimentel Barbosa, TI São Marcos, São Felipe do TI Parabubure entre outras). O prazo decretado para a retomada de posse foi estabelecido para 30/12/2000, mas o tão sonhado e esperado retorno não ocorreu por causa da ocupação dos posseiros, que se recusaram sair do local, apoiados por fazendeiros e prefeitos da região. Mesmo assim, todos os anos um grupo Xavante voltou à região à procura de um local para assentar suas famílias.

Resolveram acampar na beira da estrada em condições bastante precárias, que provocaram óbitos de crianças, mas em julho de 2005 conseguiram finalmente o que lhes pertencia de fato e de direito.

A lendária “Fazenda Suiá-Missu” e a saga Xavante para o retorno às suas terras de origem é um exemplo bastante importante das políticas públicas, implementadas no período da ditadura militar sob a bandeira do “desenvolvimentismo”, pródigo em obras de infra-estrutura e projetos agropecuários, que se estendiam por grandes áreas, não raro expulsando e dizimando populações indígenas.

A memória individual e coletiva dos velhos Xavante, de seus filhos e de seus netos mais do que nunca dá demonstrações de que os ressentimentos impeliram e impelem os Xavante em suas razões e ações políticas de recuperar suas terras ou até mesmo de “silenciamento”, quando usam o álcool. Mais que isto, prova que as lembranças marcadas por experiências corpóreo-mentais únicas são sentimentos registrados na memória dos indivíduos, constantemente recontados, revividos e relembrados coletivamente não só por aqueles que viveram a história, mas por aqueles que desejam continuá-la.

Marãiwasede ou somente o fato de pronunciarmos este nome já faz com que pessoas da Aldeia Namuncurá (onde realizei as minhas primeiras pesquisas de campo) comecem a recordar com bastante dor e sofrimento a perda do território e as doenças que provocaram inúmeras mortes, e ao mesmo tempo, também a recordar da alegria em viver em uma floresta amazônica e de poder observar com um certo medo e admiração o voo do gavião-real ou *Harpya harpya*. As emoções e os próprios sentimentos filtrados pela cultura respondem ao meio ambiente em que habitam os indígenas, o cerrado, o verdadeiro *oikos* Xavante, a casa maior de seus corpos, um *corpus* extenso, o lugar para a busca do equilíbrio sempre provisório, a completude do próprio ser, da pessoa e suas comunicações sociais e culturais com os outros, sejam humanos ou animais. Mas ao mesmo tempo, percebe-se que a história de Marãiwasede ou qualquer outro território e aldeia é hoje parte integrante de um Cosmos que atravessou as fronteiras do cerrado, quando os Xavante deram a mão simbolicamente para os primeiros não-indígenas que lá ingressaram.

O equilíbrio do mundo Xavante passa atualmente por complexos processos internos corpóreo-mentais e externos (sociais, políticos, culturais, econômicos,

ambientais e outros) dados por uma história cheia de racionalidades em tomadas de decisão, porém, ao mesmo tempo, repletas de sentimentos manifestados a todo instante e em todos os lugares, marcados de alguma forma, pelas presenças individual e coletiva Xavante. O lugar e o tempo tradicionais da cultura foram e são modificados constantemente pela sensações corpóreas ligadas ao campo mental (cognitivo), vividas em suas novas experiências no mundo urbano. Uma vez experimentadas, elas podem ser reinventadas pelos próprios Xavante como processo inerente à qualquer dinâmica cultural, favorecendo-os em sua sobrevivência física e cultural. Mas quando é que descobrimos que as tomadas de decisão deles tão racionalmente por nós compreendidas estão apoiadas na sensibilidade ou afetividade ?

A razão Xavante é algo, sem dúvida estruturador, mas é um processo de experimentação e aprendizado apoiado necessariamente pelo complexo de emoções e sentimentos que traz o fluxo de uma metamorfose. Tal transformação não encarada como o desenrolar de uma história linear, mas como um movimento em espiral, característico da não linearidade da tradição oral, movimento embebido de lembranças, marcadas no corpo e na mente, e das memórias dessas marcas realizadas por indivíduos velhos e novos que necessitam reinventar as tradições sem cortar as suas raízes. Em outras palavras, voltar à Marãiwasede ou ao ser Xavante do mundo do cerrado pode ser possível pelas emoções e sentimentos que motivam a ação. Quando isso se torna impossível de alguma forma para alguns, é preciso lembrar sem agir, é necessário ressentir-se e mudar para continuar a viver, nem que para isso se recrie um mundo perdido com o próprio contato. Por isso tudo, as bebidas podem “restabelecer” artificialmente equilíbrios perdidos para os indivíduos que resolvem se inebriar, o que ocorre com maior frequência na aldeia Água Branca (atual Belém) da Terra Indígena Pimentel Barbosa, onde estão atualmente as pessoas remanescentes e descendentes do povo de Marãiwasede. A metamorfose é algo inerente à condição humana, sem sombra de dúvida, porém quando alimentada por uma substância química pode sofrer alterações em seu próprio curso.

A história das sociedades indígenas nos diversos países americanos tem características muito semelhantes, quando se trata da entrada de bebidas alcoólicas destiladas em sua cultura. Verifica-se que através do contato e do comércio (troca)

com os grupos indígenas, os colonizadores colocaram o uísque e a aguardente como pontas de lança da devastação dos corpos e mentes de indivíduos, que utilizavam ou não as bebidas fermentadas. Acontece que tanto o uísque como a aguardente já têm um sentido próprio dentro da chamada civilização que os fabricou. Beber e embriagar-se é um sinônimo de virilidade, que dá coragem, que faz suportar melhor as dores físicas e espirituais, as angústias, assim como gera prazer, e é ótimo para festejar.

Obviamente, os comportamentos não-indígenas são observados pelos indígenas e são passíveis ou não de incorporação por suas sociedades independentemente do fato de utilizarem ou não de bebidas fermentadas. Também podemos dizer que as circunstâncias históricas do contato apresentam causas e múltiplos fatores que impactam os corpos-mentes dos indivíduos de maneiras diversas. Em outros termos, as histórias indígenas não são blocos coletivos homogêneos, as reações individuais a um determinado projeto de intervenção do Estado ou em relação a particulares junto às comunidades indígenas são as mais diversas. Enquanto alguns movimentam-se politicamente contra os chamados inimigos, outros ficam angustiados e deprimidos sem saber como agir, ou mesmo por curiosidade e prazer tomam o “primeiro gole”. É uma reação muito comum para os que ficam expostos a um processo de desumanização, orquestrado não só por agentes gananciosos das riquezas naturais dos territórios indígenas, mas também pela própria vontade dos indivíduos em experimentar novas sensações corpóreo-mentais.

O álcool que pode causar problemas de dependência, é apenas um meio de responder, de modo individual, a processos históricos em escala macro, isto é, ao processo de colonização, à educação forçada em internatos, à aproximação dos centros urbanos, à invasão dos territórios, à alimentação deficiente, à devastação e poluição do meio ambiente, às doenças e aos óbitos por elas provocados, aos programas de televisão e às propagandas, à ausência de políticas públicas de saúde realmente orientadas às populações indígenas, entre outros fatores, que fazem com que as crianças e os jovens das atuais aldeias tenham que repensar e redirecionar seus projetos de vida individuais e, ao mesmo tempo, o próprio futuro da coletividade.

No entanto, também existe a possibilidade de se conviver com as bebidas

alcoólicas de outra forma que não seja entrar nas consequências negativas da sua ingestão, embora isto só esteja mais garantido para sociedades que já faziam o uso de bebidas fermentadas. Não é certamente o caso Xavante, que merece uma análise mais aprofundada da sensibilidade dos indivíduos no cotidiano da aldeia, e frente às movimentações históricas da sociedade e do Estado brasileiros em relação a eles.

Não se deve apenas responsabilizar o Estado nesse processo de alcoolização dos povos indígenas, apesar das tomadas de decisão do presidente, governantes e outros políticos da administração pública serem determinantes para as decisões dos indivíduos em experimentar, beber regradamente, embriagar-se, ou até morrer por causa de “overdose” e por causa de um beber transformado em doença crônica. Dessa maneira, a história das sociedades indígenas têm peculiaridades que precisam ser devidamente analisadas para se compreender os vários porquês e múltiplos fatores que formam a base das reações sentidas à flor da pele pelos próprios indígenas.

1.8 A década de 90 e a transição Xavante

A década de 90 coloca os Xavante em posições territoriais no Mato Grosso mais definidas com a maioria das terras demarcadas, reconhecidas e homologadas, embora restem pendências bastante importantes como o território do Suiá-Missu ou Marãiwasede (Alto da Boa Vista, MT), Areões I e II (Água Boa, MT), Chão Preto (Campinópolis, MT), Ubawawẽ (Novo São Joaquim, MT) e Volta Grande/Sangradouro (General Gomes Carneiro, Poxoréu e Novo São Joaquim, MT). Aliada às questões territoriais, um dos principais problemas, certamente, é desde essa época até os dias de hoje a elevada taxa de mortalidade infantil por IRA (infecções respiratórias agudas), diarreia, desidratação, desnutrição, entre outras doenças trazidas pelo contato. O processo de sedentarização já constitui, para os indígenas, uma realidade que apresenta novos problemas, além daqueles relativos à escassez de proteína animal e produtos de coleta do cerrado, como: ausência de saneamento básico, falta de profissionais de saúde (médicos e enfermeiros)

formados e treinados para a assistência aos indígenas em aldeias, falta de apoio e estruturação de uma efetiva educação escolar indígena por parte do Estado e das prefeituras, a decadência do “Projeto Xavante” de rizicultura em razão da falta de apoio financeiro e técnico entre outros.

Os Xavante sempre estão atentos ao cenário da política indigenista brasileira, cobram ações da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) em relação à saúde, às terras, à agricultura, ao transporte entre aldeias e cidades, tornando-se indispensável o uso de carros, combustível e manutenção dos equipamentos, além da realização dos primeiros encontros e cursos de formação de professores indígenas do Mato Grosso. Mas as respostas dadas às necessidades Xavante são transformadas pouco a pouco em políticas paternalistas de administradores locais da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e da própria presidência do órgão. Isto gera uma profunda dependência dos indígenas em relação a mercadorias e serviços provenientes do mundo urbano, tais como: óleo, sal, panelas, facões, alimentos diversos, sabão, roupas, calçados, ferramentas, armas, linhas de pesca, anzóis, combustíveis etc. Tal dependência criada pelos próprios não-indígenas desde os primeiros contatos, conforme relatos da década de 40, também coloca muitos dos Xavante próximos e dentro das estruturas políticas da própria FUNAI como funcionários, configurando-se uma espécie de silenciamento daqueles no funcionamento do órgão e na mídia.

O aparecimento de salários (renda monetária) dentro das aldeias por meio de ganhos mensais de funcionários da FUNAI, como chefes de posto, motoristas, agentes de saúde, monitores bilíngues da escola indígena, aposentados pelo INSS (Instituto Nacional de Seguridade Social) e também a própria venda de artesanato traz o dinheiro necessário para a sobrevivência pós-contato e impacta a economia das aldeias. Ocorre que as rendas ou ganhos não são para todos os grupos domésticos e sua distribuição depende da estrutura social Xavante e de suas transformações ao longo do tempo.

Deste modo, pode acontecer que determinados grupos fiquem isolados no processo de distribuição dessa renda, a qual não constitui a divisão de dinheiro em espécie, mas da redistribuição das próprias mercadorias compradas, como ocorre com a carne de caça. Obviamente que uma divisão não igualitária pode gerar descontentamento e até mesmo desconfiança em relação aos detentores de poder

monetário. Os sentimentos daí advindos arranham as relações entre os clãs, entre parentes e afins e entre os indígenas e a chefia política e sua respectiva linhagem, com implicações políticas para o facciosismo Xavante.

Os bens, mercadorias e serviços de assistência conquistados por muitos anos de luta conforme mostra sua própria história vão aos poucos minguando e desaparecem quase por completo. A situação força-os a procurarem novas alternativas econômicas para obter aquilo que necessitam; assim formam associações para receber doações e apoio financeiro para realizar os mais diversos projetos. A “arrecadação” depende de pessoas Xavante (não somente caciques) que tenham bom domínio da língua portuguesa, sejam bons observadores do comportamento dos não-indígenas, que tenham principalmente o domínio e a experiência política de construir trabalhos (projetos), que favoreçam os interesses indígenas.

Muitas dessas associações espalhadas em várias aldeias lidam com a questão da produção agrícola na forma da venda de excedentes, mas por problemas de apoio financeiro e técnico não vingam e são fechadas. Um exemplo bastante interessante realizou-se com a iniciativa de jovens lideranças da Aldeia Pimentel Barbosa, que criaram uma fábrica de polpas de sucos de frutos do cerrado, em Nova Xavantina. A grande estrutura econômica para autonomização da sociedade Xavante, por razão semelhante à agricultura mecanizada de arroz, não floresceu e os indígenas resolveram vender a fábrica.

Outras iniciativas também realizadas na década de 90, principalmente pelas lideranças indígenas da Aldeia Pimentel Barbosa (jovens que estudaram na cidade de Ribeirão Preto-SP), colocaram em grande destaque os Xavante dentro da mídia brasileira e internacional. Isto se deveu ao fato daquela ser uma das primeiras aldeias Xavante do Mato Grosso a ter realizado um contato amistoso com os não-indígenas. Desta forma, Pimentel Barbosa procura suspender suas “hostilidades” e reacendê-las, quando absolutamente necessário, e os moradores de lá percebem interesse crescente de não-indígenas em sua cultura, além dos próprios antropólogos, nas chamada cultura Xavante. Com apoio externo gravaram um “CD” de cantos chamado “Êtênhiritipá” para a gravadora Quilombo que os remunerou pelo trabalho de divulgação da música feito de forma direta. Vários anciãos se entusiasmaram com esse tipo de projeto, que fazem dos Xavante uma sociedade e

cultura respeitadas por suas raízes e tradições, agora também nas cidades, por intermédio de seus rituais, cantos, pinturas corporais, modos de ser, pensar e agir “autênticos”. Para tais trabalhos e, principalmente de acordo com seus contatos nacionais e internacionais, vários integrantes da Aldeia Pimentel Barbosa foram e são constantemente convidados a participarem de exposições fotográficas, exhibições de filmes, congressos e seminários em universidades e em vários outros eventos dentro e fora do país, nos quais as populações indígenas constituem o principal destaque. Até mesmo uma cena de corrida de toras de buriti teve cenas gravadas pela Rede Globo de Televisão, para exibição em novela das oito, embora os Xavante tenham protestado por uma melhor remuneração em relação aos direitos de suas imagens. Um dos últimos trabalhos: **Raízes do Povo Xavante** (2003) teve resultados bastante surpreendentes, em termos de reforço da autenticidade do povo em imagens, e realizou-se por meio do trabalho fotográfico de Rosa Gauditano, a qual remunerou, por meio de órgãos federais e ONG (organização não-governamental), os trabalhos de anciãos e jovens Xavante em suas ambientações fotográficas no cotidiano e nos rituais.

A cultura divulgada pelos indígenas em materiais escritos, sonoros e visuais não se limita apenas a parcerias entre eles e os não-indígenas. Eles próprios investem como autores de produções que retratam o modo de ser Xavante, sua sociedade, cultura, saúde e cosmologia, como: **Wamrê'mé Za'ra: Nossa Palavra: Mito e História do Povo Xavante** (1998), cartilhas de alfabetização para a escola indígena, livro sobre prevenção e higiene bucal (orientado pelo Dr. Rui Arantes da Fiocruz e patrocinado pela Colgate) e recentemente um livro sobre Saúde e Alimentação Tradicional Xavante da Aldeia Wederã do Território Indígena Pimentel Barbosa.

As armas mudaram, não são mais somente as flechas e bordunas em circunstâncias de confronto que o exijam, mas imagens sedutoras de fotos e filmes e as escritas dos conhecimentos orais dos anciãos que servem para a educação indígena e reforço das tradições dentro ou fora da própria escola. Toda a produção histórica de imagens e palavras, que visa atingir principalmente o público não-indígena, faz os Xavante se sentirem muito mais respeitados e reconhecidos dentro de seu espaço regional e principalmente fora dele como autênticos donos de um mundo original ainda que com interrogações sobre seu futuro. Não há dúvida de que

exista uma rica estética repleta de pensamentos, comportamentos, formas, cores, pinturas, gestos e adornos construídos nos e pelos corpos-mentes de homens, mulheres e crianças pesquisados e registrados em livros, fotos, gravações de áudio e filmes.

Entretanto, esse universo de representações imagéticas se estrutura e se transforma por meio de uma realidade concreta infra-estrutural, que é o cotidiano das aldeias no tocante à economia, à história, à organização social, ao comportamento cultural, à política interna e externa às aldeias, ao ambiente do cerrado, à alimentação, à saúde, à cosmologia e uma infinidade de trocas e comunicações entre eles e os outros. Neste sentido, pode-se perceber, a seguir, a enorme distância entre o que é dito e apresentado pelos indígenas e as políticas públicas brasileiras em relação a eles.

1.9 A Hidrovia Araguaia-Tocantins e as interrogações sobre o futuro

A Hidrovia Araguaia-Tocantins, antes de movimentar ou mesmo conseguir contaminar as águas do Rio das Mortes, causou enorme impacto na antevisão do futuro dos próprios indígenas. Podemos constatar essas impressões na **Declaração de Cachoeira** (transcrita abaixo) das Reservas Xavante de Areões e Pimentel Barbosa em 15 de outubro de 1996, na qual reclamam seu direito de uso dos recursos hídricos do Rio das Mortes, fazendo críticas pertinentes ao projeto da navegação hidroviária (1997, p33-34):

Somos da nação Xavante do Mato Grosso, somos das Reservas Areões e Pimentel , beira do rio das Mortes. Local raiz da nação Xavante, moramos há muito tempo neste local. Há muito cuidamos e controlamos o rio das Mortes e defendemos contra invasores, pescador, garimpeiro e madeireiro. Desde tempos estamos nos alimentando do Rio e seus lagos.

Desde mandatos anteriores fomos invadidos por fazendeiros mas recuperamos nosso território em compromisso do anterior Presidente da República, Figueiredo. A partir deste momento fomos respeitados. Agora não estamos sendo respeitados pelo atual governo.

Senhor Presidente, no mês de agosto ficamos sabendo a respeito da

Hidrovia Rio das Mortes. Com muita dificuldade e preocupação sobre esta obra grande. Estamos mandando esta carta para impedir hidrovias com nossos argumentos e direitos tradicionais destas terras e rios. Senhor Presidente: somos surpresos que planos da hidrovias avançados sem consultar povo Xavante. Não ficamos sabendo até agosto de 96.

Se esta hidrovias vai ser construída, vai ser o fim de nossos animais, vai causar grande prejuízo em ambiente, vai estragar parte importante de alimentação do nosso povo, peixe e tartaruga. Vai acabar com a casa de muitos animais, boto, ariranha, jacaré e outros.

Os barcos da companhia vão fazer escavação e dinamitar pedras grandes do Rio. Barcos vão sempre soltar lixo e óleo e, tóxicos no Rio sem ser controlados. Rio e também lagos em nosso território vai receber grande estrago. Lagos onde existe muito peixe, nosso alimento. Sabemos que barco vai trazer tóxicos na volta, isso ameaça nosso Rio e ameaça nossos lagos (sic).

As preocupações dos indígenas presentes na **Declaração de Cachoeira** foram por mim atestadas ao vivo, quando estive em visita a várias aldeias Xavante em função do Estudo de Impacto Ambiental da Hidrovia Araguaia- Tocantins (Trecho: Rio das Mortes) na parte antropológica. Certamente não são apenas comoções repentinas diante da iminência de um projeto ameaçador, mas intuições bastante sensíveis de pessoas mais velhas (homens e mulheres) que fizeram com que eles tomassem decisões e se movimentassem politicamente no interior e exterior das aldeias contra a possível devastação do ambiente do cerrado. Sem dúvida alguma, percebe-se a extensão total e complexa do corpo Xavante em suas raízes profundas com a natureza biológica do cerrado. Uma natureza percebida culturalmente e, ao mesmo tempo, também pelos sentidos ou terminações nervosas da pele e de outros órgãos do corpo e pelo substrato biológico do sistema nervoso formado também pelo cérebro e pela mente. Para os Xavante o cerrado é uma casa maior e estendida de seus próprios corpos, não só em termos físicos mas entronizado em suas mentes por meio de representações simbólicas.

O cerrado não é apenas um riquíssimo bioma brasileiro ameaçado de extinção, mas uma estrutura complexa que sustenta a vida de animais, homens e plantas. Embora os artefatos tecnológicos façam a intermediação entre os corpos humanos que trabalham a natureza, a cultura tecnológica aperfeiçoadora de

habilidades e competências corporais, continua como extensão e mediação de nosso corpo, cérebro e mente.

Obviamente impactos diversos sobre o ambiente e o corpo-mente dos indivíduos contrapõem os praticantes de modelos predatórios aos sustentáveis. Há uma interação entre corpos-mentes e o próprio ambiente a ser compreendido em termos mais amplos, pois não só entra em ação o nível biológico, como o econômico, o social, o cultural e o político. As reações Xavante ao projeto da Hidrovia devem ser lidas à luz da formação biológica e cultural dos Xavante em pleno desenvolvimento e transformação, pois é impossível compreendê-los a partir de um cartesianismo ortodoxo tanto do lado da Antropologia como de outras ciências. Se não, vejamos algumas das principais reações por mim coletadas nas diversas reuniões com lideranças Xavante² (1998, p.11-18):

O projeto da Hidrovia vai estragar o rio. Os Xavante são antigos e vivem há muito tempo na região. O poder da Presidência da República não é o poder de Deus. Se acabar com a natureza, ninguém se incomoda. Tem que pensar nos pobres. Mas os empresários e aqueles que têm poder só pensam em si mesmo, não pensam em partilhar para sermos todos iguais.

(Terra Indígena Sangradouro) (sic)

Com a hidrovia, a água vai estragar em um mês, em um ano e acabar lentamente com a vida dos indígenas. O Brasil é do índio ! O governo quer pegar os indígenas no laço como se fossem escravos. Nós somos vivos e estamos olhando de longe. Estamos sabendo e escutando o sistema de trabalho do governador do Estado e pensamento do governo da República.

(Terra Indígena Sangradouro) (sic)

O que é este progresso ? De acordo com a ideologia do branco é um progresso que atinge uma minoria; e resto do progresso no país ?... Os Xavante não querem este projeto de Hidrovia porque haverá falta da natureza, existem vários modelos e exemplos que demonstram isto. A palavra é não... Tem que ter estudo, saber o porquê do progresso, as

2 Todos esses discursos foram proferidos em reuniões em novembro de 1997 com a presença de um dos engenheiros responsáveis pela obra, do representante da FUNAI e dos consultores do EIA/RIMA. Os discursos foram extraídos do EIA (Estudo de Impacto Ambiental) da Hidrovia Araguaia-Tocantins (trecho Rio das Mortes) tal como foram registrados em dezembro de 1997 pelo antropólogo Eduardo Carrara.

grandes plantações e a miséria no Brasil. O progresso da sociedade branca é visto pelos Xavante como extermínio. A palavra final é não !
(Terra Indígena Sangradouro) (sic)

O Ministério dos Transportes vai procurar os caciques e eles não vão apoiar. A hidrovia também vai dar problemas para os brancos. Não aceitamos negociar porque a negociação é para meia hora e qual é a herança que nós vamos deixar para o futuro dos netos ? Não devem existir miséria e desastres. Estamos perdendo as terras e, desta vez, não podemos aceitar a hidrovia. É um bem para o governo e não para o povo. Queremos cancelar. O governo deve deixar as populações indígenas aumentarem com muita saúde e cheias de alegria. Proibido a Hidrovia ! Não daremos permissão !
(Terra Indígena São Marcos) (sic)

Existe o Estatuto do Índio e por que não respeitam o Estatuto ? A grande indenização não podemos aceitar. O principal é a saúde, a água limpa, não os transportes e a hidrovia que estragam o rio.
(Terra Indígena São Marcos) (sic)

Nós, Xavante somos os verdadeiros responsáveis pela natureza e não admitimos a construção da hidrovia, mesmo que exista uma proposta favorável. Se vocês construírem a hidrovia , os peixes não vão sobreviver. Os Xavante amam a água e os peixes. Nós já vivemos há muito tempo nestas terras. Não podem destruir o rio. O rio é a fonte da vida. Aqueles que projetaram a obra, será que sabem o valor da natureza e das águas para os indígenas ? Será que o dinheiro é mais valorizado do que os elementos naturais ? (Terra Indígena São Marcos) (sic)

Falando coletivamente, eu não quero hidrovia, eu não quero que acabem com os indígenas e o alimento dos indígenas (animais e peixes). Ainda o rio tem água limpa e peixes, está são. Se autorizarmos a Hidrovia, nós morreremos todos, morrem os animais e acaba a pesca. Então, eu absolutamente não quero a Hidrovia. É por isto a nossa crítica para o bem dos nossos filhos, netos e bisnetos. Nós não queremos absolutamente.
(Cidade de Campinópolis (MT) – Terra Indígena Parabubure) (sic)

O projeto da Hidrovia foi uma surpresa para o pessoal desta região. Esta novidade trazida pelo Ministério dos Transportes foi uma surpresa danada

que ninguém esperava. Por que tantos meios de transporte para o exterior e interior deste Brasil e ainda a intenção do governo é invadir a natureza e as áreas indígenas ? Esta é uma ação que os indígenas não querem aceitar e não estão esperando.

(Cidade de Campinópolis (MT)- Terra Indígena Parabubure) (sic)

Doutor Engenheiro, aqui é outro mundo diferente de Brasília, se for construída a hidrovía, amanhã o mundo não será igual ao de hoje. Vamos preservar a natureza, vamos preservar o rio, vamos preservar o homem !

(Cidade de Campinópolis (MT), Terra Indígena Parabubure) (sic)

Estas apreensões mais do que uma movimentação histórica e política, mobilizaram o sentimento coletivo Xavante, com desdobramentos políticos significativos dentro do Congresso Nacional brasileiro, depois da **Declaração de Cachoeira**. Na área jurídica, suspende-se o projeto da Hidrovía, após o balizamento do Rio das Mortes e o início da construção de porto não permitidos e a conclusão do segundo EIA/RIMA (Estudo de Impacto Ambiental/Relatório de Impacto Ambiental).

Há união indissolúvel entre o ser e o Mundo Xavante ('Ro); ao mesmo tempo, a afeição cultural pelos seres naturais do cerrado, que vai muito além das necessidades de sobrevivência física, já que envolve profundas relações entre o homem e a natureza. Num projeto de navegação hidroviária, os impactos ambientais deletérios são notórios, e de conhecimento da comunidade científica internacional há bastante tempo, por causa da Hidrovía Paraná-Paraguai e outros projetos antigos realizados na Europa e Estados Unidos. Mas o que mais saltou aos olhos de engenheiros e consultores do projeto, nas reuniões de informação sobre a obra e pesquisa de campo em novembro de 1997, são as emoções e sentimentos de lideranças: homens, mulheres e crianças que levantaram seus braços e suas vozes contra um projeto para o qual já tinham sua própria avaliação

Líderes indígenas de Areões (Adão) e Pimentel Barbosa (Suptó) reafirmaram com absoluta clareza as opiniões e posições de rejeições à hidrovía já assumida pelos outros, e por eles mesmos na anterior

Declaração de Cachoeira (1998, p.17-18) :

No início do planejamento da Hidrovia nunca foi colocado para nós (indígenas Xavante) como seria a obra, como a obra iria afetar as aldeias ? O representante do Ministério dos Transportes deve falar para o Ministro e o Presidente da República respeitarem o local onde os indígenas estão vivendo. **O Rio das Mortes e suas águas são considerados pelos Xavante como transmissores de energia.** Do outro lado da margem do Rio das Mortes existia a aldeia São Domingos, onde os Xavante já viveram.

Os Xavante não vão deixar que a obra aconteça e vão fazer de tudo para não acontecer isso, porque quando começar o transporte de soja, vai haver agrotóxicos, vai transportar veneno, sujando a água e derramando óleo. Nós não sabemos o que, daqui para a frente, pode acontecer – podem os traficantes entrar nas áreas, por exemplo. Esta preocupação deve ser levada ao Ministro, o qual deve pensar longe o que vai acontecer no futuro. Os velhos estão sonhando que a hidrovia vai estragar muita coisa, vai estragar o rio. Todos pescam no rio e os Xavante consideram o rio como fonte de sobrevivência, ali estão os alimentos, os peixes.

Começando a dinamitar aquelas pedras, eles vêem que muitos peixes vão morrer. No caso da dragagem, o rio não vai estar correndo do jeito que é natural, então vão ser modificadas muitas coisas. E as ondas provocadas pelos navios que transportam a carga, quem vai pagar e consertar tudo isto hoje ? Da minha parte como liderança mais jovem de Pimentel Barbosa, eu e o cacique Adão entramos com o processo contra a empresa, para não acontecer isto. Eu estou acompanhando o processo e nós vamos nesta luta até o final, ao nível nacional e internacional...

(grifo nosso)

(Terras Indígenas Areões e Pimentel Barbosa) (sic)

É impressionante a capacidade visionária (intuitiva) das pessoas Xavante mais velhas e lideranças das aldeias por onde passou a equipe para falar sobre o impacto das obras e operação da hidrovia. Na verdade,

não houve sequer a necessidade para os indígenas de que biólogos, geógrafos, médicos, economistas, antropólogos, sociólogos e outros cientistas, como consultores do EIA/RIMA (Estudo de Impacto Ambiental/Relatório de Impacto Ambiental) da Hidrovia Araguaia-Tocantins relatassem os impactos de baixa, média e alta magnitude. Os Xavante, por meio de seus sonhos, são capazes de se emocionar, de sentir o que a hidrovia traria de consequências desastrosas para o rio, os peixes, os animais e os próprios seres humanos. Os discursos demonstram uma afinidade entre comunidades indígenas separadas pelo facciosismo, ou seja, uma voz uníssona em defesa das terras e da saúde corpóreo-mental indígena através da ação política que faz história.

A seguir a descrição de uma cena marcante ocorrida numa das reuniões na Aldeia Namuncurá (Terra Indígena São Marcos) que ilustra a importância do ser Xavante, profundamente interligado à “energia” das águas do cerrado. Um dos engenheiros da AHITAR (Administração da Hidrovia Tocantins-Araguaia) desenhou na lousa da escola indígena o percurso da hidrovia dentro do Rio das Mortes, para explicar o que seria feito com o rio. Após a explicação um dos anciãos apagou com força o desenho feito pelo engenheiro e começou a discursar de forma imponente, ameaçadora e belicosa (enfim o próprio ser guerreiro Xavante), exigindo o fim cabal do empreendimento. Ao mesmo tempo, eu segurava um gravador próximo a ele para registrar seu discurso, quando ele o tomou das minhas mãos, girando-o no ar e ameaçando atirá-lo com força no chão. Pela primeira vez em minhas pesquisas, percebi emoções e sentimentos unidos visceral e mentalmente nas palavras e gestos bruscos do ancião, que, após o término de seu discurso, não parava de ameaçar atirar em mim uma flecha com seu arco.

A flecha Xavante, que ameaçou o avião em 1945, retorna cinquenta e dois anos depois na questão da hidrovia, o tempo passa, o local não é o mesmo, mas a chamada “belicosidade”, “agressividade”, o *ethos* guerreiro do qual falava Herbert Baldus (1951) é novamente acionado para a defesa da própria essência da vida ligada às águas do Rio das Mortes. Claro que a

minha posição bastante conhecida e defendida publicamente à época no Jornal do Brasil foi testada pelas lideranças, para ver, segundo eles me contaram, se eu estava firme em meus propósitos em defesa do povo Xavante na condição de antropólogo. Percebo hoje, que a estratégia dos mais velhos foi demonstrar publicamente seus sentimentos de raiva (“agressividade” e “belicosidade”) contra minha pessoa, ainda que encenando-os. Neste momento, eu era um símbolo concreto do perigo da sociedade não-indígena, o consultor do EIA/RIMA da Hidrovia Araguaia Tocantins, para que o ancião recordasse aos mais jovens, a determinação, a segurança e a prontidão em uma tomada de decisão feita pelo mesmo líder em nome da coletividade Xavante. Essa tomada de decisão e demonstração de força, inclusive pela própria linguagem corporal, exige não somente o uso da razão, mas o processo dinâmico de um complexo de ligações nervosas entre as células e os símbolos que atravessam o cérebro e o corpo, movimentados pelos acessos intermitentes à memória mergulhada na profundidade histórica e social.

Em outros termos a descarga do sentimento coletivo Xavante faz com que todos os indígenas dessa população se tornassem, naquele momento, uma coisa só. Não há mais indivíduos idiossincráticos, mas forma-se uma espécie de amalgama étnico que agrega todos publicamente num único objetivo – não deixar que o equilíbrio do Mundo Xavante (*‘Ro*) e, por conseguinte, dos próprios indivíduos seja ameaçado ou colocado em risco. É como se o próprio organismo coordenasse todos seus esforços para livrar-se de um “vírus” ou outra ameaça ao seu equilíbrio interno. Enfim, vê-se que a razão e a sensibilidade andam juntas, quando há necessidade de dar respostas ao mundo interior de um organismo individual ou mesmo de suas relações com o ambiente que os cercam.

O que é mais digno de nota é que esta estratégia política apoiada na mente e no corpo dos indivíduos Xavante tem eficácia simbólica que se reflete no corpo, isto é, os sentimentos não são somente de apenas um indivíduo (ancião) mas de toda a comunidade, parentes e afins, homens e mulheres, jovens e crianças, pessoas de diferentes clãs e facções ou de aldeias diferentes. O próprio sentimento individual e coletivo Xavante.

CAPÍTULO 2

Emoções e sentimentos no corpo, no cérebro, na mente e na cultura

Falar da razão humana é mais tranquilo do que tentar esquadrihar o que é emoção, sua natureza e complexidade das relações que mantêm com o corpo humano e o ambiente sociocultural. Atualmente a compreensão da importância das emoções e também dos sentimentos que a elas podem estar ligados, torna-se uma das principais bases para o entendimento do comportamento humano.

Emoções são elementos biológicos e, ao mesmo tempo, herdadas por meio das culturas humanas; não são apenas geneticamente estruturadas, mas culturalmente aprendidas. Emocionar-se significa reagir a estímulos internos e externos desde o nascimento, quando podemos perceber externamente os movimentos musculares faciais de um bebê com raiva, que chora, fica com medo ou demonstra fome, sede, prazer e dor à sua mãe. De acordo com Izard (1991), *uma emoção é vivida tal como um sentimento que motiva, organiza e guia a percepção, o pensamento e a ação*¹. Sem sentir emoções, os seres humanos não existem, pois não se vive apenas em função do uso da razão. Os reflexos na forma de respostas comportamentais automáticas e instintos não bastam ao ser humano, seu comportamento é muito mais motivado por estímulos emocionais dados pela sensibilidade corpórea através de uma extensa rede neural. No entanto, é impossível isolar ou deixar de lado os estímulos *a priori* externos provocados pelo ambiente da cultura e da sociedade que interferem continuamente no ser, pensar e agir das pessoas.

Diz Jaak Panksepp (2000) que muitos aspectos das emoções emergem de processos cerebrais engendrados geneticamente de modo homólogo em todos os mamíferos, assim como a interação daqueles com o meio ambiente ecológico e social. Segundo Panksepp (2000, p. 137)²:

¹“An emotion is experienced as a feeling that motivates, organizes, and guides perception, thought and action”.

²My assumption is that the basic emotional processes, which we inherit as evolutionary birthrights, are the essential integrative components from which the vast complexity of human emotional life ultimately emerges. Most certainly, the driving forces behind the fundamental feeling tones and

Minha afirmação é de que processos emocionais básicos herdados como propriedades dos nascimentos ao longo da evolução, são componentes integrados de uma vasta complexidade da vida emocional humana surgida em última instância. Mais exatamente, são forças que guiam e estão por detrás de diferentes “modos” sentimentais e das tendências autônomas/comportamentais/cognitivas, as quais normalmente reconhecemos como diferentes tipos de levante das emoções. Essas emergem primariamente de tipos específicos de circuitos subcorticais. De acordo com essa visão as emoções básicas são “tipos naturais” que tem substratos neurais bastante específicos dentro do cérebro humano. Se nós não chegarmos a um bom termo a respeito desses princípios fundamentais, nós empobreceremos as visões das complexidades psicológica e cultural que, por último, aparecem do aprendizado emocional. (tradução nossa)

Há um substrato biológico com características fundamentais ou básicas do qual emergem as emoções que tentamos identificar e classificar cientificamente ou de acordo com as culturas locais. O substrato biológico não pode ser negado e nem tampouco colocado em primeiro plano, ou mesmo fechado num sistema, apesar de existirem modelos de análise de circuitos, baseados na anatomia cerebral e outros modelos neurofisiológicos, que tentam esclarecer melhor a forma e o funcionamento de determinados aspectos da vasta complexidade das emoções dentro do cérebro. Um dos grandes exemplos é a descoberta de processos bioquímicos no sistema límbico relacionado ao uso de drogas.

Existem muitas emoções humanas e cada qual com suas diferentes propriedades manifestadas individualmente. Além do que a emoção é um fenômeno altamente complexo que normalmente ativa os processos neurais, cognitivos e motores. E qual relação poderia ser estabelecida entre a razão e a emoção ? Segundo Damasio (1996), as duas estariam interconectadas dentro de um complexo sistema nervoso humano, em que o cérebro e o corpo devem ser percebidos como

autonomic/behavioral/cognitive tendencies that we commonly recognize as distinct types of emotional arousal arise primarily from the the neurodynamics of subcortical circuits. According to this view, the basic emotions are “natural kinds” that have specifiable neural substrates within the mamalian brain. If we do not come to terms with such foundation principles, we wil have impoverished views of psychological and cultural complexities that ultimately arise from emotional learning.

unidade. Desse modo, razão e emoção, assim como o cérebro e o corpo não podem estar separados cartesianamente. A razão, segundo hipótese central do trabalho de Damasio (ibidem), não existe e não se realiza nas tomadas de decisão dos indivíduos sem a interferência das emoções e sentimentos muito presentes em nosso corpo, o que é constantemente demonstrado com os exemplos de pacientes com lesões cerebrais por ele analisados.

Enquanto as emoções se encontram em nível mais profundo do sistema biológico, os sentimentos são peças fundamentais para se compreender os processos de homeostase interna e externa aos organismos humanos. Os sentimentos podem traduzir para o cérebro estados do corpo no contexto físico e social em que se encontra. Damasio (2004 ,p.15) afirma:

Na minha perspectiva atual, os sentimentos são a expressão do florescimento ou do sofrimento humano, na mente e no corpo. Os sentimentos não são uma mera decoração das emoções, qualquer coisa que possamos guardar ou jogar fora. Os sentimentos podem ser, e geralmente são, revelações do estado da vida dentro do organismo. São o levantar de um véu no sentido literal do termo. Considerando a vida como uma acrobacia na corda bamba, a maior parte dos sentimentos são expressões de uma luta contínua para atingir o equilíbrio, reflexos de todos os minúsculos ajustamentos e correções sem os quais o espetáculo colapsa por inteiro. Na existência do dia-a-dia os sentimentos revelam, simultaneamente, a nossa grandeza e a nossa pequenez.

O neurocientista relata que enquanto as emoções ocorrem no teatro do corpo, os sentimentos ocorrem no teatro da mente, ou seja, a interconexão entre ambos é realizada pelo sistema nervoso central ou dentro do cérebro. Vários setores da massa encefálica estão envolvidos nesse processo bioquímico e elétrico de mensagens, as quais são enviadas das terminações nervosas da pele e de outros órgãos do corpo humano para o cérebro e vice-versa.

O sentimento é uma reação corpóreo-mental ao desenvolvimento de uma emoção, causada pelo meio interno ou externo ao ser humano. Durante esse mesmo processo, formam-se imagens a partir da sensibilidade dos seres ao prazer, à dor, ao medo, à raiva, à alegria, à tristeza, entre outras emoções transformadas em coisas que fazem sentido ou ecoam na mente com as respectivas influências

culturais. Mais tarde, com a própria experiência corpóreo-mental humana registrada, são formadas novas imagens a partir de imagens anteriores (sentidas) guardadas na memória do indivíduo. É a partir também de processos afetivos filtrados pela cognição que se formam o próprio pensamento, como ideias geradoras de outras ideias.

Obviamente que, desde o nascimento, a criança é estimulada e educada para aprender a trabalhar seus estados corpóreos de acordo com as exigências culturais locais. Seria errôneo afirmar que os Xavante ou qualquer outro povo indígena dá sentido às experiências de vida, pelas quais passam do mesmo modo que a sociedade não indígena. Podemos até nos reconhecer na alegria jocosa de uma boa gargalhada, mas certamente o “sentimento de felicidade” não será o mesmo para duas sociedades portadoras de matrizes culturais diferentes.

Deve ser lembrado que a sociedade indígena tem uma memória coletiva passada de geração a geração por meio do pensamento mítico, da cosmologia, dos rituais, das regras sociais, do parentesco, da política, da economia e de tantos outros aspectos da vida social e cultural que moldam aos poucos o ser, sua maneira de pensar, agir e sentir. É o sentimento ou a estrutura afetiva que vai orientar também o comportamento não só dos indivíduos como da comunidade como um todo. Um exemplo concreto disso é o que acontece no ritual de iniciação masculina Xavante, quando os adolescentes do sexo masculino (*wapté*) têm que experimentar e sentir na própria pele os exercícios corporais e mentais, para se transformarem em homens adultos. É nesse ritual de passagem, que o choro deve ser contido, a dor controlada, a coragem e a resistência física estimuladas e exaltadas.

Não são mais indivíduos isolados que sentem sozinhos dentro de seus próprios corpos, mas uma sociedade os educa a terem um sentimento coletivo único que lhes imprime não apenas uma marca corporal (física), mas uma marca profunda em sua estrutura mental (afetiva). Mais do que leis inscritas no corpo, são rituais significativos para a memória dos povos indígenas.

É legítimo pensar que os indivíduos têm peculiaridades ou idiosincrasias e, certamente, isso contribui para o caráter pessoal ou singular de comportamentos, orientados e transformados pelos indivíduos dentro da coletividade. Entre os próprios Xavante, pode-se observar aquele mais musculoso e preparado para os exercícios corporais, enquanto outro não tão desenvolvido fisicamente, mas apto a tarefas intelectuais ou políticas. Também o humor dos indivíduos é bastante variável,

alguns têm uma espécie de alegria contagiante e brincam com absolutamente tudo; outros são bastante sisudos, com uma feição de “poucos amigos”, tratam tudo com absoluta seriedade e até braveza. Embora seja característico do comportamento Xavante não permitir qualquer tipo de intimidade ou “cordialidade” com quem não conheça. Conforme observação de Aracy Lopes da Silva (1986), pode-se perceber que além das diferenças por classes e categorias de idade, sexo e outros aspectos, existam peculiaridades do próprio comportamento individual, percebidas e tratadas pelos adultos na própria atribuição dos nomes pessoais às crianças Xavante,.

De acordo com Lutz (1988) o conceito de emoção é cultural e construído em primeiro lugar muito mais pelas pessoas do que pela própria natureza, embora a autora não negue o substrato biológico. Essa pesquisadora conduziu uma pesquisa em etnopsicologia no “atol Ifaluk”, próximo às Ilhas Carolinas do Sul (Oceano Pacífico), para compreender como as pessoas experimentam as emoções em sua vida cotidiana. Com isso, ela demonstra as profundas divergências entre os habitantes de Ifaluk e as teorias construídas pelo Ocidente sobre emoção. Segundo a autora, é preciso seguir as recomendações antropológicas para o trabalho de campo e poder então fazer uma tradução de um sistema simbólico para outro. Porém, deve-se compreender que não há emoção em essência para os “Ifaluk” ou qualquer outro povo, nem a emoção se separa dos contextos da personalidade e da sociedade.

Lutz coloca em suspeição as categorias científicas que classificam prontamente as emoções em alegria, medo, raiva etc, pois quando os habitantes de Ifaluk as nomeiam, classificam e as percebem de um modo bem diferente do nosso. Segundo a autora, o mesmo problema ocorre com a Antropologia: quando essa, desde o trabalho etnográfico de Malinowski, critica o uso de categorias da sociedade industrial para a compreensão do pensamento e do comportamento nativo, mas não realiza totalmente seu próprio projeto.

Lutz fala pioneiramente da inconsistência da separação entre pensamento e emoção e sob várias outras rubricas: razão e paixão, cognição e afetividade e também entre pensamento e sentimento. São distinções centrais para a teoria psicossocial ocidental tal como a distinção entre mente e corpo, comportamento e intenção, individual e social ou entre consciência e inconsciência. É preciso sair desses dualismos que reduzem as emoções e os sentimentos a um patamar inferior ao da racionalidade, algo que prejudicaria o comportamento moral esperado das

peessoas europeias e americanas. A autora não propõe a inversão da polaridade entre os pares acima descritos, mas que a emoção ou a sensibilidade seja percebida em suas conexões com o pensamento, a sociedade e a cultura na simples vida cotidiana.

No meu entender, para se compreender melhor os sentimentos coletivos de um povo deve-se compreender a rede interna e externa que conecta não somente o corpo com a mente e vice-versa, mas como tal unidade se processa com o ambiente histórico, social, político, econômico, religioso, ecológico entre outras dimensões simbólicas do pensamento e ação humana. A herança do “positivismo científico” de Auguste-Comte na Sociologia, Antropologia Social e outras ciências fez com que o mundo fosse dividido nos domínios objetivo e subjetivo, entre a realidade dos fatos e dos ideais (valores). Tentou-se eliminar o envolvimento passional”, pois a ciência se auto-declara livre de valores ou o faz de modo ideal. A separação artificial entre a razão positivista e a emoção é algo hoje sem sentido para a ciência social, que tem conexão intrínseca com a vida moral e política de uma sociedade. Diz Catherine Lutz (1988, p. 115-116) ³ a respeito dos “Ifaluk”:

Em linhas gerais os *Ifaluk* falam sobre si mesmos como pessoas que são relativamente não divididas, seja internamente ou a partir do contexto social. Pensamento e motivação, palavra e ação estão mais próximas e unidas do que ocorre na etnopsicologia euro-americana. Os *Ifaluk* podem, de fato, ser caracterizados ou providos em si mesmos de uma “mente emocional” que compreende eventos de um modo que pode ser traduzido como cognitivo e afetivo. Além disso, embora a consciência seja localizada pelos *Ifaluk* “dentro de si mesmos”, ela idealmente serve não simplesmente para compreender o mundo, mas necessariamente impulsiona a pessoa para agir no mundo. A consciência tem esse último elemento em parte por causa do orientação da pessoa ser em relação à

³ “(...) In broad outline, the *Ifaluk* speak about themselves as persons who are relatively undivided, either internally or from their social context. Thought and motivation, word and deed form more nearly seamless units than is the in Euramerican ethnopsychology. The *Ifaluk* can, in fact, be characterized as having endowed themselves with an “emotional mind” that understands events in a way that is, in our terms, simultaneous cognitive and affective. Moreover, that consciousness, while localized by the *Ifaluk* “in their insides”, ideally serves not simply to understand the world but necessarily pushes the person to act in it. Consciousness has this latter element in part because people are characterized as oriented primarily toward other people rather than toward an inner world of individuality constituted goals and thoughts. From the *Ifaluk* ethnopsychological perspective, it is not presocial individuals who confront the community, but rather persons who are profoundly and defined by it”.

outra pessoa e não ao mundo interior da individualidade constituído por sua metas e pensamentos. Da perspectiva etnopsicológica *Ifaluk* não são indivíduos “pré-sociais” que se confrontam com a comunidade, mas antes aqueles a ela profundamente interligados e por ela definidos.

(Tradução nossa)

São muitos os povos que pensam e agem através da razão e dos sentimentos construídos por toda uma coletividade. Ao invés do acento estar na formação individualista de seres que olham cada vez mais para seus mundos interiores, eles confrontam-se com sua sociedade, onde o sentimento coletivo fica relegado muitas vezes a algo ideal e não fatural. Isso não quer dizer que o mundo indígena permeável às influências de tantas outras culturas não possa viver embates entre o indivíduo e a tradição, pois existe a perspectiva da pessoa em suas múltiplas possibilidades, ampliadas pelo contato intermitente e contínuo com *outros*.

Acontece o mesmo com os habitantes do “atol Ifaluk”, que sofrem influências do contato com habitantes de outras ilhas e de antigos colonizadores da região, inclusive no que diz respeito a novas palavras incorporadas pela língua e, principalmente, na expressão de suas emoções. Portanto, nem a emoção e tampouco o sentimento são coisas estáticas, pois dependem dos estados do corpo, de fluxos neurais, de imagens mentais e do permanente acesso à memória feito pela pessoa. Há uma busca de equilíbrio interno e também com o meio externo que ocorre num determinado tempo histórico e espaço geográfico, concebido pelos indivíduos dentro de uma determinada cultura.

2.1 A sensibilidade biológica e seus poros abertos à cultura

Como é possível falar a respeito dos modos de se emocionar e sentir dentro de uma cultura indígena ? Se existem bases biológicas para a formação daquilo que definimos como sensações, que movimentam as vísceras, os músculos, diversos órgãos e os neurônios de nossos cérebros, também é verdade que exista o “superorgânico”, assim denominado por Kroeber em **O Superorgânico** (1993) ou cultura que vai moldar e estruturar cada emoção e maneira de sentir.

A manifestação pública dos comportamentos indígenas e de tantas outras sociedades humanas tem raízes biológicas comuns, mas apresenta uma imensa variedade sociocultural manifesta a ser compreendida pelos antropólogos. Não cabe aqui dizer se o biológico é superado pelo nível das manifestações culturais simbólicas ou mesmo o contrário. É preciso balancear as razões e as influências dos níveis biológico e social, se quisermos compreender os comportamentos humanos na sua totalidade, isto é, sem cartesianismos ou compartimentalizações disciplinares. Ainda mais quando objetivamos tratar do comportamento humano relacionado à ingestão de substâncias psicoativas, problema central desta tese.

No entanto, como pode o etnólogo falar de algo que está muito bem guardado nos corpos, nos cérebros e nas mentes indígenas?⁴ Como ele pode fazer uma leitura da afetividade, dos humores, das dores, prazeres, alegrias, felicidades, tristezas, raivas, ódios e tantas outras manifestações do corpo e do “espírito” que somente podem ser sentidas e conhecidas a partir de consciências individuais formadas social e culturalmente? E mais, como traduzir a sensibilidade dos indígenas em palavras e conceitos diferentes de sua língua original? São problemas enfrentados por qualquer antropólogo empenhado na compreensão do outro. Maybury-Lewis (1990, p.8) diz algo bastante importante a respeito da captação do lado humano do pesquisador e dos pesquisados:

Fiquei satisfeito com os resultados analíticos de nosso trabalho entre os Xerente e os Xavante e planejei redigi-los no estilo monográfico adequado; mas sabia, por minha própria experiência de leitura, que as monografias antropológicas deixam de lado muita coisa importante. Sobretudo, elas frequentemente não contam ao leitor as circunstâncias nas quais os pesquisadores fizeram sua pesquisa de campo, quais foram suas relações com o povo estudado, e assim por diante. Desse modo, elas privam os leitores do conhecimento sobre o **lado humano** do povo estudado e, mais importante ainda, sobre os equívocos das pessoas que fizeram o estudo. Isso me parecia uma omissão séria. Já que o antropólogo pesquisador de campo é, ao mesmo tempo, analista e instrumento de

⁴Charles Darwin mapeou em *As expressões das emoções no Homem e nos Animais* (publicado originalmente em 1965, 2000) as emoções humanas nos seus movimentos musculares faciais e descreve as compressões de nervos e músculos específicos produzidas pela raiva, riso, alegria, choro, mágoa, desânimo, ansiedade, tristeza, abatimento e desespero. No entanto, todas estas emoções não se limitam a expressões físicas aparentes. Ele intui “estados emocionais profundos” ligados aos sentimentos que afetam aquilo que percebemos intuitivamente nos rostos das pessoas.

análise, é importante que saibamos algo sobre ele e sobre as circunstâncias de sua pesquisa, de modo a podermos avaliar o resultado final. (grifo nosso)

Essas circunstâncias registradas por Maybury-Lewis lembram não somente os bastidores da pesquisa de campo, seus movimentos, interrupções e caminhos errantes por conta da cegueira cultural do antropólogo, iniciante na cultura do outro. Mais que isto, tais relatos mostram de modo fragmentado as reações emocionais dos indígenas aos comportamentos do pesquisador: preciosidades raramente registradas nas monografias antropológicas.

2.2 Jocosidade – rir de que ? de quem ? e por que ?

Maybury-Lewis (ibidem, 1990) lembra os risos e o bom humor dos indígenas, quando riem dos comportamentos não-indígenas, não no sentido pejorativo de alguém que tira o “sarro” de outra pessoa de modo ofensivo. São os risos e brincadeiras de quem está maravilhado, por exemplo, com as diferenças e semelhanças do filho Biorn, de Maybury-Lewis, a partir da comparação com os meninos da aldeia. O antropólogo conta ainda do cuidado e afetividade das mulheres, homens e crianças maiores com seu filho Biorn, algo emblemático na educação das crianças. O autor relata (1990, p.256):

No entanto, tínhamos um trunfo – o bebê. Eles estavam fascinados com ele, com seu cabelo claro e olhos azuis, com suas roupas, com seu movimento, com tudo. Eles vinham para o posto bem antes do amanhecer e esperavam que ele acordasse para brincar com ele. Os meninos o levavam ao riacho para um mergulho matinal. As mulheres costumavam escondê-lo em seus cestos e roubá-lo de nós. Tudo isto teve algum efeito sobre os nervos de Pia (esposa de M. Lewis) até que ela compreendeu que os Xavante tinham o maior cuidado com as crianças e tinham um acentuado senso de humor, apesar de expressarem pregando peças. (grifo nosso)

Esta jocosidade ou bom humor indígena também foi por mim registrada em pesquisa de campo realizada na década de 90, quando acompanhava um grupo de crianças Xavante pelo cerrado e ao passar minha perna por cima do tronco de uma árvore sobre o rio, desequilibrei-me e cai dentro da água com o diário de campo e a máquina fotográfica. Esse e outros embaraços do antropólogo logo se transformam em motivos de gargalhadas das crianças e em histórias no conselho dos homens maduros (*warã*).

Uma outra vez percebi que os adultos no conselho de homens maduros davam nomes falsos (“pregavam-me peças”) para as pranchas de aves que eu apresentava a eles em função da nomenclatura êmica. Lembro-me de que os homens riam bastante com alguns nomes por mim pronunciados no conselho (*warã*), os quais haviam sido registrados anteriormente, mas em desacordo com a classificação coletiva e pública do conselho político da aldeia. Assim, os mais velhos e o chefe político ordenavam depois com feições sérias que fossem dados os nomes corretos. Ao mesmo tempo, percebe-se que o bom humor e a brincadeira eram e são, até hoje, poderosos instrumentos de ensino e aprendizagem indígena.

A propensão dos indígenas ao riso, ao bom humor e à brincadeira com os não-indígenas, certamente também ocorre entre eles próprios. Assim, existem brincadeiras jocosas entre membros de classes de idade em oposição, isto é, indivíduos mais velhos que provocam os indivíduos de classes de idade mais novas (e vice-versa) ao dizerem que esses últimos são fracos (*itsibuaredi*) e não correm (*iwaraõ*) ou que se parecem com o jabuti. A desvalorização do oponente, como não corredor e fraco nas corridas cerimoniais visa estimulá-lo para a disputa ritual. Isso ocorre na corrida de toras de buriti, onde se enfrentam as classes de idade.

Percebe-se que o bom humor e os risos são produzidos a partir da observação de comportamentos estranhos aos padrões culturais indígenas, como brincadeiras que aguçam o senso de humor, como instrumentos educativos ou ainda como meios de provocar o oponente em determinado ritual. Em nenhum momento os risos ou brincadeiras existem para depreciar ou ofender o outro, seja indígena ou não.

A corrida de toras de buriti demonstra o incansável exercício dos indígenas em busca da resistência, força e determinação para que a classe de idade dos padrinhos assessorada pelos adolescentes, que acompanham a corrida sem

carregar as toras, enfrente a classe de idade dos rapazes iniciados (*ritey'wa*) assessorada por outras classes de idade. Essas corridas são bastante disputadas pelas classes de idade que competem entre si, conforme atestado pelo trabalho de pesquisa de Vianna (2002), para fazer dos Xavante exímios atletas e competidores com consequências para os arranjos sociais dentro do jogo de futebol. O bom humor e o riso são como a “água gelada do rio” que apazigua o “calor e fervura” da rivalidade e competição presentes entre os parentes e afins, as metades cerimoniais, os clãs e as facções políticas durante os rituais ou jogos de futebol.

Entre homens e mulheres também é possível constatar brincadeiras como, por exemplo, a mulher mais velha que cutuca com uma vara as nádegas do puxador do canto (*ĩtsõre'wa*). Esse está em círculo com seus companheiros de classe de idade cantando em frente às casas logo após o término da corrida de toras de buriti. As mulheres e crianças começam a rir por ocasião do comportamento da mulher mais velha. As mulheres também podem ser bastante incisivas e bravas (*sahiti*) nas suas falas (*mremé*), quando discordam de alguma palavra ou atitude masculina. Os homens ficam então a rir da braveza das mulheres, que podem de repente abrir um sorriso quando tem suas reclamações atendidas.

Mas do mesmo modo que o povo Xavante pode exercer a jocosidade materializada pelo riso de variadas formas, também está aberta a possibilidade para o descontentamento ou “amuo” e, em última instância, a própria agressividade. Maybury-Lewis (ibidem, 1990) lembra a situação inicial de sua pesquisa de campo, quando teve de lidar com os indígenas que pediam todos os presentes⁵ por ele levados e, ao mesmo tempo, teve que ir administrando a sua própria bagagem. Foi o que ocorreu, segundo ele, quando o avião trouxe a parte restante dos materiais necessários para sua pesquisa no Posto Indígena Pimentel Barbosa. Os homens carregaram a bagagem para que o antropólogo abrisse tudo na hora e distribuísse novamente outros bens para a aldeia. No entanto, Maybury-Lewis disse que era muita coisa para eles, já que precisava distribuir os bens dentro da aldeia; quando então os rostos dos indígenas começaram a anuviar-se pela primeira vez. A barganha se tornou necessária, quando ele pediu que construíssem uma casa na

⁵ Há um termo Xavante para avarento (*sõti*), utilizado para criticar aqueles que se recusam a doar seus artefatos e demais bens tecnológicos àqueles que solicitam. Normalmente se escuta uma frase na língua Xavante: dê-me ? (*ima'ana*) e outro deve responder o que (*e mari* ?).

aldeia para ele e sua família, e distribuiu todos os presentes, à exceção daquilo estritamente necessário ao desenvolvimento da pesquisa.

Segundo esse autor, os indígenas pareciam incrédulos diante de sua proposta de residir na aldeia com sua família. Quando ele confirmou a eles, então, riram. Assim, de acordo com o pesquisador, a primeira “crise” foi superada. Pode-se dizer que a agressividade como potencial instrumento de defesa, foi desabilitada pelo riso.

Essas “crises” não são somente vividas pelos antropólogos em pesquisa de campo como ocorreu comigo no caso da hidrovía (ver capítulo 1), mas denotam como os desejos indígenas podem ser ou não adiados ou mesmo reprimidos pelo “outro” nas mais variadas situações. Nota-se, por exemplo, que entre clãs diferentes é impossível recusar direitos (dados pela própria tradição cultural) que um homem adulto do clã “Ö Wawẽ” tem, quando vê um animal caçado pelo membro do clã oposto “Poredza’õno”. Aquele pede a caça para si ao pronunciar a interjeição “si !, si !” apontando para a caça. Desse modo, o homem “Poredza’õno” deve entregar imediatamente o animal por ele caçado, o que ocorre de modo inverso quando o caçador for “Ö Wawẽ”. Também ao cunhado (sempre do clã oposto) é impossível recusar a entrega de alguma coisa (artefato) que ele goste e peça.

Essa obrigação é passível de se tornar uma brincadeira entre cunhados que simulam roubar um ao outro. Claro, existe margem para negociação ou barganha, mas jamais a ausência de uma troca. Poder-se-ia dizer que a tal crise se instala quando não existe comunicação, contrapartida ou a não circulação de bens ou mesmo de palavras e símbolos, o que pode gerar tensões e disputas políticas entre clãs ou parentes e afins dentro da própria aldeia ou fora dela. As ações tomadas pelos indígenas não seguem apenas a razão, mas baseiam-se sempre no esteio de emoções e sentimentos pessoais que podem ou não estar em conflito com a realidade social experimentada.

Tanto o riso como a agressividade não são expressões inatas, apesar de serem desencadeadas biologicamente, essas reações, para ocorrerem, devem ser preparadas e, ao mesmo tempo, sofrer estímulos da sociedade e da cultura. O corpo, o cérebro e a mente devem ser lapidados pela linguagem, para o indivíduo rir ou ficar agressivo em determinadas circunstâncias e não em outras. Em outras palavras, as emoções são também sociais e não apenas baseadas na maquinaria biológica ancestral e é justamente por isto que nos interrogamos do porquê dos indígenas não rirem daquilo que para nós é engraçado e, vice-versa. Ou mesmo

tornarem-se pacientes com eventos e comportamentos que normalmente nos irritam e nos deixam zangados. Somente com bastante tempo de pesquisa e experimentando a cultura alheia, pode o antropólogo sentir-se por algum tempo na pele do outro.

2.3 Agressividade estimulada e controlada

É impossível não perceber o caráter guerreiro do povo Xavante forjado na pele, nos músculos, nervos e nos neurônios do corpo. Através da dureza ou aspereza do ambiente do cerrado (espinhos, pedras, sol ardente, chuvas torrenciais e período de seca etc.) são preparadas as crianças, jovens e adultos de ambos os sexos. Os meninos, quando pequenos, moram na casa dos solteiros (*hö*), dormem em camas feitas com taquara e cobertas com esteiras, abrigados quando necessário do calor escaldante na estação seca. São submetidos a exercícios corporais cotidianos e rituais que marcam não só o corpo, como o cérebro e a mente. A memória dessas experiências corporais, das dores e dos sofrimentos são processadas e registradas pelos sentidos humanos operados e processados culturalmente. A luta ritual com bordunas (*oi'ó*), que são feitas com a raiz preparada de uma planta, entre os pré-adolescentes é o começo do treinamento indígena, do preparo muscular e do experimentar e controlar a sensibilidade corpóreo-mental. Torna-se a época de vencer os próprios medos, mesmo que algumas crianças possam cair no choro e ficar em prantos por causa da derrota. A luta entre crianças de clãs opostos consiste em bater com bastante força a raiz esférica da planta no ombro do oponente, mas sem atingir a cabeça ou a altura do rim. São lutas que terminam com o choro de um dos competidores, demonstrando o estímulo à função guerreira da sociedade e, ao mesmo tempo, o domínio sobre a agressividade. Ainda pode-se dizer que os meninos vão perdendo progressivamente o hábito de chorar, para então demonstrar sua força, coragem e virilidade altamente prezadas pela cultura.

Outra luta corporal para preparar o físico dos adolescentes ocorre entre os padrinhos cerimoniais (*danhohuy'wa*) e os adolescentes (*wapté*) num terreno previamente preparado de madrugada por uma classe de idade subsequente à

classe de idade dos padrinhos. A luta (*wai'i*) consiste em derrubar o padrinho, contra o qual podem lutar vários adolescentes com ajuda até de suas irmãs que são meninas adolescentes solteiras (*adzarudu*), mães e tias. Os padrinhos tentam ficar de pé de todo o jeito e a plateia ri muito com as tentativas, bem ou mal sucedidas das mulheres, de derrubar os padrinhos. Diferentemente do “oi'ó” o “wai'i” não apresenta a rivalidade entre os clãs, mas entre parentes e afins, constitui uma das principais expressões do dualismo da sociedade Xavante.

A agressividade e belicosidade dos guerreiros provocada e talhada dentro da sociedade por meio do cotidiano, da exploração do ambiente, das pescarias, caçadas e, principalmente, por meio do exercício ritual constante visa endurecer a carne dos jovens e burilar seu lado emocional e sentimental. A experiência maior e mais significativa constitui o ritual de iniciação masculina ou “danhono” pelo qual passam os moradores da casa dos solteiros (*wapté* ou *hõ'wa*): é aí que a resistência física, a razão, o auto-controle e o balanceamento das emoções são acionados na fabricação do futuro homem. Os meninos, classificados pelos mais velhos com desenvolvimento físico corporal adequado, vão, pela primeira vez, separar-se de suas mães, pais, irmãos e demais afins do grupo doméstico onde nasceram. Há uma separação não somente física (espacial) mas um isolamento do indivíduo da afetividade de seu lar, quando sua mãe e avó (principalmente) choram ritualmente sua ida para a casa dos solteiros (*hõ*). Em compensação na casa dos solteiros ele vai fazer um companheiro (*i'amo*) de outro clã, de sua mesma classe de idade; esse companheirismo ou amizade formalizada com a pessoa do mesmo sexo o acompanhará a vida inteira, produzindo um forte sentimento de amizade. Acentua-se dessa forma a divisão sexual Xavante em função da preparação corporal e mental do guerreiro, alguém que suporte a dureza da sobrevivência no ambiente do cerrado e consiga enfrentar os problemas do contato trazidos pelos não-indígenas. Isso ocorre com a vantagem de serem orientados por seus padrinhos, homens maduros ou casados e com filhos (*ĩpredupté*), que já passaram pela iniciação, os quais devem zelar pela boa formação do ser e agir dos afilhados.

Uma das etapas mais marcantes no processo de metamorfose corporal colocado pela iniciação realiza-se na furação de orelhas, quando o adolescente (*wapté*) deve conter o choro e sequer demonstrar expressão de dor ou sofrimento, após ter o lóbulo da orelha perfurado por um osso de onça ou agulha. Isso ocorre logo após o ritual de imersão ou bateção de água que dura aproximadamente um

mês. Essa marca corporal é algo altamente desejado pelo adolescente transformado em rapaz (*ritei'wa*), com pauzinhos de buritirana nos lóbulos perfurados para ingressar na vida adulta, namorar, casar e ter relações sexuais, comportamentos não permitidos antes da iniciação.

Durante o ritual de iniciação, que dura aproximadamente um ano existem várias etapas ou provas rituais orientadas de perto pelos anciões e experimentadas pelos jovens de acordo com suas biografias individuais. Cada indivíduo vai encarar a iniciação não somente pelo que diz a tradição indígena das pessoas mais velhas, mas de acordo com sua consciência individual, sua história, razão e sensibilidade. O corpo Xavante não está fechado dentro da tradição oral dos mais velhos, mas abre-se para uma miríade de interferências internas e externas trazidas pelos próprios padrinhos e pessoas mais velhas, que patrocinam a iniciação. Assim, vários adolescentes da Aldeia Pimentel Barbosa foram estudar na cidade de Ribeirão Preto (SP), conforme relatado no capítulo 1, e experimentaram outras culturas. Hoje já são homens maduros (casados) com muitos filhos, tornando-se lideranças indígenas de novas aldeias. Suas antigas experiências urbanas influenciaram e influenciam os mais jovens no ritual de iniciação masculina (*danhono*) e no “wai’ a”⁶ dentro da aldeia. Por exemplo, muitos dos que estiveram nas cidades, tomaram bebidas alcoólicas e aprovam hoje seu uso dentro de um ritual importantíssimo como o “wai’a” ou mesmo fora dele no cotidiano, enquanto outros não toleram esse hábito de beber dentro ou fora do ritual. É evidente que o ritual não terá a mesma performance corporal anterior por causa da alcoolização, que traz estímulos químicos ao corpo e modificações ao complexo de emoções e sentimentos do povo indígena.

Mesmo sem a entrada do álcool, as exigências sociais na formação de um guerreiro sofrem mudanças ao longo da história indígena. Esse fato pode ser evidenciado pelas reclamações dos anciãos sobre o modo como os adolescentes

⁶ Segundo Maybury-Lewis (1984, p.320): existem pelo menos três tipos de *wai'a*: um deles é realizado em favor dos doentes; o outro para as flechas e um terceiro para as máscaras (*wamnhõrõ da*). O primeiro deles parece diferenciar-se dos demais em certos aspectos importantes. Trata-se de um ritual público em que homens e mulheres cantam nas proximidades da casa do doente durante toda a noite. Enquanto isso, os celebrantes mais idosos retiram por sucção, a doença de seu corpo (...). A cerimônia realizada para as flechas constitui uma versão mais rápida do *wai'a* das máscaras, que inclui certas fases relacionadas aos iniciandos. A cerimônia das flechas pode ser realizada a qualquer momento mas costumava acontecer durante expedições de caça e coleta a regiões ricas em taquaras apropriadas para a confecção de flechas. O *wai'a* das máscaras, quando completo, por outro lado, é sempre realizado em conexão com a iniciação e implica em um longo período de preparação dos iniciandos antes que a cerimônia propriamente dita se realize.

batem a água dentro do rio, durante os banhos de imersão que precedem a furação de orelhas. No tocante ao assunto, anciãos perguntaram certa vez ao velho Sr. Eurico (*A'uwē rãdo*), pessoa negra criada entre os Xavante, como deveria ser feita a bateção de água (posicionamento correto das mãos, braços e pernas) dentro do rio represado, a fim de ensinar aos jovens que se iniciam.

Por que a geração mais velha fica tão preocupada com os detalhes da formação corporal, o que isso significa para esse povo ? Não há dúvida de que numa sociedade de tradição oral o registro mental é importantíssimo, ainda mais quando se trata da memória dos mais velhos guardada por seus próprios corpos em função das dores musculares, da contenção do choro, dos sofrimentos e dos prazeres de terem concluído as várias etapas da iniciação.

Na realidade, os mais velhos orientam os jovens não somente na forma ou postura de seus corpos e movimentos durante o ritual, mas como eles devem controlar ou educar seus medos, raivas, dores, prazeres e alegrias.

O “wai'a” das máscaras, que acompanha a iniciação, constitui um canal privilegiado não só para o enrijecimento muscular, a resistência física, mas a contenção do choro, do medo e, principalmente, a formação da têmpera do guerreiro, além de lidar com a sexualidade. Nesse ritual, os homens conseguem a energia necessária para concepção do filho futuro, há uma conexão bastante importante entre a agressividade estimulada e controlada e o poder sexual do homem. Às mulheres é vedada a participação no “wai'a” das máscaras e das flechas, não podendo elas sequer espiar o ritual durante a noite. De acordo com Maybury-Lewis (1984, p. 322), os indígenas contam histórias estarrecedoras em relação às suas represálias, no caso da mulher se aventurar ir até à mata (local de celebração do “wai'a”). Essa será agarrada pelos homens, violentada e desfigurada. De modo inverso, dizem os Xavante que, se o homem revela o segredo ritual às mulheres, é riscado com bico de arara e jogado no rio para sangrar até morrer. Embora essas proibições e histórias provoquem o medo e o respeito dos não iniciados em relação aos homens maduros, existem possibilidades das mulheres visualizarem partes e emblemas do ritual.

Maybury-Lewis (1990) menciona a possibilidade das mulheres serem violentadas cerimonialmente em determinado momento do “wai'a”. Quando isso ocorre. Tais mulheres são previamente identificadas com pulseiras e tornozeleiras brancas de entrecasca como aquelas usadas pelos homens. O pesquisador diz que

a escolha pode também ser feita em função da esposa que apanha do marido e, para que este seja punido, ela é levada para o “wai’a” no qual é obrigada a manter relações sexuais com os participantes iniciados. Certamente é um modo do homem transformar ritualmente sua agressividade estimulada em potência, em poder sexual criativo, para que ele possa conceber o filho futuro. Pode-se dizer que o corpo feminino com ou sem permissão das mulheres, dominado pelo poder masculino, é um veículo de transformação da agressividade, socialmente e ritualmente construída, em prazer sexual e, ao mesmo tempo, voltado à criação de um novo ser Xavante, herdeiro da belicosidade paterna. A violência sofrida pelas mulheres violentadas só pode ser superada quando da concepção da criança e seu nascimento.

As relações sexuais que o rapaz (*ritey’wa*) tem depois de iniciado já são de outra ordem, isto é, o sexo foi consentido pelos parentes e afins em função do casamento. No caso do estupro cerimonial, é a “sociedade dos homens maduros” (casados) que decide sobre a “sociedade das mulheres maduras” (casadas), trata-se de uma espécie de “vitória” da agressividade do homem sobre o poder feminino realizado efetivamente no cotidiano da aldeia.

Um outro aspecto importante e interessante sobre as relações de gênero ou dualismo sexual ocorre também no “wai’a” das máscaras, quando tem início o período de jejum dos iniciandos, sob a supervisão dos homens mais velhos. Os rapazes, que nesse momento já tiveram os lóbulos das orelhas perfurados, são filiados pelos mais velhos a duas metades cerimoniais – os “donos das cabaças” ou chocalhos (*umretede’wa*) e os “cortadores de madeira” (*wedehöri’wa*) que vão dançar e cantar no círculo das casas da aldeia. Maybury-Lewis (1984, p.323), nos descreve:

Os “donos de Umré” levam consigo maracás que usam em sua dança; os “donos de Wedehöri levam consigo suas bordunas um’ra, que se caracterizam por seu tom avermelhado. Durante todo o dia de tempos em tempos, os Wedehöri se levantam e formam uma fila diante dos Umré. Dançam, então, dirigindo-se aos que estão sentados, carregando suas bordunas em seus braços, movimentando-os de tal forma que parecem as estar embalando. Quando acabam de dançar, permanecem do lado oposto ao dos Umré que dançam agora, muito curvados, ao redor do Wedehöri; com seus chocalhos, marcam o ritmo da dança.

Quando os Umré retomam sua posição inicial, todos os membros dos dois grupos voltam a sentar-se em suas esteiras. Permanecem sob o sol quente o dia todo, repetindo essas danças de tempos em tempos. Não podem comer ou beber coisa alguma durante o dia e não podem banhar-se durante todo o período de seu jejum.

As mulheres que mantêm com os meninos laços de parentesco consanguíneo, tentam ajudá-los, procurando diminuir sua privação: tentando dar-lhes água ou molhá-los sempre que os homens não estão por perto. Estes, porém, mantêm uma vigia que, permanentemente em seu posto no topo de uma árvore, dá o alarme em qualquer eventualidade. Quando ele grita, os outros abandonam o que porventura estiverem fazendo, tomam as cuias às mulheres e atiram os recipientes ao chão. É preciso ser uma irmã extremamente ágil ou mãe admiravelmente rápida para conseguir fazer com que os meninos recebam algumas poucas gotas de água antes que os homens cheguem para fazer com que a norma de proibição seja respeitada (...)

Verifica-se aí as mulheres sensibilizadas pela fraqueza ou debilidade dos meninos em jejum, que continuam a gastar suas energias em danças e cantos debaixo do sol quente do cerrado. Apesar da proibição dos mais velhos, as parentes femininas (mães e irmãs) vão tentar quebrar o jejum para restabelecer o equilíbrio físico e mental dos meninos. Há também um choro ritual por parte das mães emocionadas com a passagem ritual dos filhos, que deixam de ser definitivamente crianças dependentes do grupo doméstico para se tornarem “homens de verdade”, mais autônomos como provedores e defensores de seus futuros grupos domésticos ou as casas de seus sogros.

Em outro momento subsequente do “wai’a” de acordo com a descrição etnográfica de Maybury-Lewis (1984, p.324):

Nesse meio tempo, os homens se reúnem em sua clareira, na mata, para cantar. De quando em quando vem até a aldeia, onde dançam “contra” os meninos. Essa dança característica do *wai’a* é conhecida como *dapra* (batem os pés com força no chão). Ao dançar os homens avançam sobre os meninos, batendo com força os pés muito juntos aos iniciandos, recuam e voltam a avançar, numa série de idas e vindas marcadas por uma atitude extremamente agressiva. Ao dançar assumem uma expressão carrancuda e batem os pés furiosamente, levantando os joelhos o mais possível e batendo com violência os pés no chão e de tal forma próximos aos meninos

“contra” quem a dança se dirige que chegam, quase sempre, a pisá-los. Dançando, os homens grunhem e movimentam os braços com força, de um modo que faz lembrar uma pessoa manejando a mão de um pilão. O efeito geral é de um ataque simulado. Durante toda esta demonstração, os meninos permanecem imóveis, numa postura cerimonial: corpo relaxado e olhos baixos; não devem mover um único músculo e nem sequer titubear, mesmo quando atingidos.

Percebe-se que há aí uma agressividade encenada e controlada dentro do ritual que simboliza a ameaça de determinados espíritos, como a ameaça do “Tsimihöparĩ” (ver adiante). Por isto, o iniciando não deve nesse momento demonstrar medo, mas permanecer imóvel e sem calçar chinelos ou outro tipo de calçado. Do contrário, seus chinelos são retirados violentamente e então sistematicamente pisoteados, além de seus próprios pés. A ritualização de ações agressivas visa treinar os iniciandos no controle de seus medos, impõe as dores como sofrimento com sentido cultural, isto é, o corpo marcado é um corpo que sente e, por sua vez, uma memória que permanece não só física mas mental e coletivamente.

“Tsimihöparĩ” está ligado, de acordo com Maybury-Lewis (1984), às bordunas utilizadas no “wai’a” (as *tsi’uibró*, conforme descrição de parte do ritual neste capítulo). De acordo com ele, que investigou a mitologia Xavante, o “Tsimihöparĩ” é um bom caçador, tão ligeiro que traz grande quantidade de caça para casa. Ele é também muito feroz, “tão feroz que é preciso uma dose maciça de coragem e agressividade para que os Xavante saiam e o encarem no wai’a” (idem, p.331). Na performance ritual do “wai’a”, realizado à época de pesquisa de Maybury-Lewis, são os homens que representam o “Tsimihöparĩ” que entregam as flechas “ti’pe” e as bordunas “tsi uibró”. Em pesquisa de campo que realizei (1997) sobre a identificação e classificação de aves pelos indígenas, descobri que o “gavião-tesoura” (*Elanoides fortificatus*) ou “Buru’ötõ Wawẽ” é igual ao espírito do “wai’a”, o “Tsimihöparĩ”. Se esse gavião ou andorinhão for avistado por perto da aldeia, as pessoas ficam todas alvoraçadas e os homens podem tentar perseguí-lo e matá-lo. Também escutei uma narrativa mítica de um ancião que dizia que antigamente eram os homens que tinham os bebês e seios para amamentarem as crianças e as mulheres é que caçavam e guerreavam. Até que em determinada ocasião os Xavante tiveram de

enfrentar os “Tsimihöparĩ” que invadiram a aldeia e ao entrarem em contato com as “guerreiras” fizeram com que eclodissem furúnculos na sua pele, causando a morte de muitas. Daí em diante os homens deixaram de ter seios para amamentarem as crianças e as mulheres sobreviventes começaram a tê-los.

Talvez seja esse o enigma que não pode ser desvendado por Maybury-Lewis (1984), isto é, o caráter “agressivo”, “belicoso” e “guerreiro” de homens e mulheres advém da luta corporal travada contra um espírito muito feroz que pode trazer atualmente doenças para homens, mulheres e crianças. Em contrapartida retira, em tempos míticos, a “feminilidade corpórea” dos homens e a devolve às mulheres. Isso explica o porquê dos bebês serem “concebidos” pelos homens e não pelas mulheres, segundo a cultura indígena, pelas repetidas relações sexuais realizadas pelo homem para a formação da criança e, a própria reclusão do homem e os cuidados alimentares na dieta masculina pré e pós parto de sua esposa.

Ao mesmo tempo, o mito explica a razão de ter restado às mulheres um pouco da agressividade e do forte temperamento da época de em que eram caçadoras e guerreiras. Assim, a própria encenação ritual visa reafirmar o poder masculino sobre a doença, inimigos internos (afins pertencentes a outros clãs e facções políticas) ou externos (não-indígenas) e na forma do poder e prática da sexualidade masculina verificada por meio do antigo estupro cerimonial.

Os anciãos têm sempre a expectativa de que os mais novos adquiram um caráter guerreiro, de estar sempre em prontidão, durante as fases rituais a que se submetem por orientação dos padrinhos cerimoniais (*danhohuy'wa*). Os padrinhos devem ir de madrugada à casa dos solteiros (*hõ*) e acordá-los para cantar em círculo em frente às casas da aldeia o canto por eles sonhado. Os velhos ficam bastante contentes ao escutar o canto de padrinhos e afilhados (*wapté*) e agradecem de dentro de suas casas ao final da execução. Aliás, os cantos sonhados são executados em várias circunstâncias específicas: danças comunitárias de homens, mulheres, jovens e crianças, caçadas, no ritual de cura (*datsiwãiwére*), no “wai'a”, na corrida de toras de buriti, na nominação feminina entre outros. Os cantos tanto podem servir para expressar os sentimentos de contentamento, satisfação, alegria como podem combater a tristeza, os espíritos “wadzeperi'wa” do ritual “wai'a” e a própria doença. Todo o esforço dos mais novos certamente tem sua compensação, quando então se tornam rapazes (*ritey'wa*), muito embora seu processo de formação continue na vida de homem maduro (*ĩpredu*).

Marcel Mauss, no clássico **A Expressão Obrigatória dos Sentimentos** (1979), afirma que os sentimentos de uma determinada população estão além do nível fisiológico, pois constituem um fato social. Os rituais fazem com que os indivíduos sintam publicamente (simbolicamente) em seus próprios corpos, aquilo que a sociedade espera deles em determinadas circunstâncias. Na sociedade Xavante, os parentes femininos choram ritualmente, quando voltam à aldeia seus entes queridos e os homens demonstram seu caráter aguerrido quando percebem que suas terras são invadidas. Em outros termos, a felicidade, o medo, a dor, a agressividade são sentidos individualmente, mas podem ser estimulados e trabalhados publicamente do lado de fora dos indivíduos no coletivo durante o ritual, para também educá-los. Os Xavante são ensinados a controlar seus medos, suas dores principalmente em momentos rituais e a vencê-los em nome de algo maior, que constitui certamente a chamada consciência coletiva, importante na formação do ser Xavante. Esse ser e agir Xavante de crianças e jovens interage com outras formas do indivíduo pensar e sua maneira de agir no meio urbano. De modo que, existem diferentes perspectivas de como perceber a emoção e o sentimento. Perspectivas que podem gerar incertezas individuais de como encarar o medo, a tristeza, a raiva, a alegria, o prazer e outros tantos estados corpóreo-mentais, quando experimentados pelo mesmo indivíduo indígena que vive entre duas ou mais culturas.

2.4 A vingança permitida

Historicamente o povo Xavante possui uma dinâmica política interna acionada pelas diferenças entre linhagens, clãs e facções políticas. Isso significa que há até hoje a possibilidade de confrontos com mortes entre segmentos diversos, como já havia sido registrado por Maybury-Lewis (1990), quando estava no Posto Indígena Pimentel Barbosa, a respeito de um provável ataque iminente do grupo de Marãiwatsede, embora isto não tenha ocorrido na ocasião.

Acusações de feitiçaria entre determinadas linhagens podem se tornar motivações para encontrar culpados por mortes de alguns indivíduos picados por

cobras, atingidos por raios ou que ficam bastante doentes. De acordo com Maybury-Lewis (1984, p. 342):

A feitiçaria é, comumente, uma atividade masculina que existe em função das tensões existentes entre categorias de homens na sociedade Xavante. A morte de um homem é geralmente explicada em termos de feitiçaria, a menos que ele tenha morrido em uma disputa inter-faccionária ou tenha sido executado. Nesses casos, não haverá suspeita de feitiçaria, já que os suspeitos óbvios seriam os membros do grupo que participou da matança: não precisariam recorrer ao uso da feitiçaria contra seu inimigo, já que iriam matá-lo a golpes de borduna, de qualquer forma. Os Xavante, chegariam mesmo a considerar essa situação prova de que não estavam usando feitiçaria contra sua vítima. Por isso é que as suspeitas de feitiçaria são geralmente acalentadas pelos membros da facção dominante contra os de outras facções. Homens da facção dominante, em qualquer aldeia, podem e de fato chegam a empregar a feitiçaria contra membros de facções menores. Fazem-no, porém, em situações relativamente triviais, nas quais não tem a certeza de conseguir o apoio de seus parentes consanguíneos no ataque físico a seus inimigos. A morte de uma criança ou de uma mulher é geralmente aceita sem explicação mais profunda; pode também ser considerada como um subproduto da feitiçaria praticada por homens contra homens. (...)

A feitiçaria é feita por meio de uma parafernália de artefatos e substâncias “protetoras” e tóxicas, como pós de madeiras e raízes específicas (*wede dzu*), também utilizados em expedições guerreiras ou na defesa que os homens fazem de sua comunidade. Todos os homens sabem manipular essas substâncias, conhecimento passado de pai para filho, inclusive os rituais que acompanham o seu uso. Assim, o “dono da cobra” (*wahitede’wa*) transforma o pau de buritirana (pauzinho utilizado no lóbulo da orelha), pintado de vermelho, em cobra e ordena-a que pique seu inimigo. O “dono do relâmpago” (*tãiwaptsatede’wa*), também pode fazer com que o raio atinja a pessoa ou sua própria casa. Outras vezes o feiticeiro (*tsimi’ ö*) pode colocar veneno na ponta da flecha, para que o ferimento feito na pessoa não cicatrize.

Ao mesmo tempo que a feitiçaria pode ser usada para perseguir e matar inimigos de outras facções, ela também pode ser usada na pacificação dos indivíduos, dos clãs, linhagens e facções. O chamado “dono do pó branco” (*wamãĩdzubtede’wa*) é o pacificador, uma espécie de diplomata: quando uma luta está por ser desencadeada, dois “wamarĩdzu” saem pintados de preto, ornamentados e com o cabelo coberto com o “pó branco”, em direção ao pátio da aldeia, para aconselhar os homens reunidos até que a paz se restabeleça. Geralmente o indivíduo escolhido para ser um pacificador (prerrogativa do clã *Õ Wawē*) é uma pessoa gentil, doce e, principalmente, paciente. A agressividade deve ser bem controlada e voltada para a mediação, o equilíbrio e o diálogo das partes em conflito. O pacificador é uma espécie de juiz que tenta impedir as consequências piores das diferenças de sentimentos entre parentes, afins, clãs e outras divergências ligadas a questões políticas.

Atualmente existem também dissidências sobre novos projetos para a comunidade; tornam-se motivos de disputa e a fundação de novas aldeias com lideranças mais jovens, na maioria dos casos. Dessa maneira, os antigos conflitos e a renovação do sentimento de vingança também alimentam a disputa política e podem ser capitalizados para que uma linhagem e as respectivas facções dominantes exerçam seu domínio de modo mais amplo. Antes da sedentarização forçada no estado do Mato Grosso, década de 60, os indígenas, em função de conflitos internos, podiam escolher direções diversas para fundarem suas aldeias. Esse processo marcou o mapa dos territórios indígenas atuais de acordo com sua origem histórica e o próprio contato, a partir da década de 40, no cerrado do leste mato-grossense. Embora essa movimentação migratória ainda aconteça, está limitada ao espaço interno dos próprios territórios indígenas já demarcados, ou em processo de demarcação, ou na retomada de antigos territórios, em demanda na justiça brasileira.

É interessante constatar que o desenvolvimento do sentimento de vingança depende não somente da agressividade, transformada em ação violenta com o objetivo de vingar a morte de um parente, mas da própria memória emotiva dos velhos, que transmitem as histórias de brigas aos mais novos, relacionadas a atos de feitiçaria e mortes ocorridas no passado. É um processo que tem começo mas não tem fim. O sentimento de vingança latente está pronto a se efetivar em função dos estímulos externos sofridos pelos indivíduos mobilizados politicamente. Não é

apenas uma questão entre linhagens mas algo que atravessa por inteiro a função guerreira da sociedade, ora apontada para seu interior, ora para o exterior, principalmente em disputas de terra, pois a memória guarda lembranças das atrocidades cometidas pelos não-indígenas.

Certa vez, quando fazia pesquisa na Aldeia Namuncurá (Terra Indígena São Marcos) para o Mestrado recebi a notícia de que um trabalhador Xavante havia sido assassinado pelas costas na cidade de Barra do Garças (MT), vítima de latrocínio. No conselho dos homens maduros (*warã*) escutei que o homicídio não podia ficar sem vingança e havia necessidade de matar o não-indígena autor do crime. No entanto, o delegado de polícia e o supervisor da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) anteciparam-se e transferiram o preso para Goiânia, antes do cerco Xavante à delegacia. A vingança não foi concretizada, os indígenas se frustraram e foi ordenada a remoção do supervisor da FUNAI. No interior da sociedade, a vingança é efetivada e, muitas vezes, estimulada, apesar de seu desencorajamento em áreas de influência das missões salesianas (Terra Indígena São Marcos e T. I. Sangradouro).

Recentemente em 2007, deparei-me com a nova divisão física e política promovida pela liderança de Paulo Supretaprã (do clã *Ö Wawē*) e suas facções aliadas. Esse novo cacique da Aldeia Etenhiritipá rompeu laços com o cacique Suptó (*danhimihö'a*) e anciões da Aldeia Pimentel Barbosa que fica a aproximadamente 150 metros de distância da nova aldeia. Paulo argumentou que sempre trabalhou bastante em prol da antiga aldeia e da coletividade nos vários projetos de divulgação da cultura Xavante e naqueles ligados à infra-estrutura econômica, mas não foi, segundo ele próprio, devidamente reconhecido.

Escutei das enfermeiras da Funasa (Fundação Nacional de Saúde) que houve uma “briga muito feia” por causa da dissidência entre as facções políticas que resultaram em discussões e ameaças físicas bastante concretas a ponto de algumas pessoas terem pedido auxílio à família do Sr. Eurico (*A'uwē rãdo*) para que interviesse no apaziguamento das relações entre os grupos. Processo semelhante também ocorreu com uma facção menor, a qual saiu para formar a Aldeia Wederã, dentro da Terra Indígena Pimentel Barbosa. Nossa pesquisa de campo foi dividida equitativamente entre a antiga e a nova aldeia, para não haver “ciúme” em relação ao trabalho do pesquisador sobre o tema da ingestão de bebidas alcoólicas.

Pode-se dizer que tanto a agressividade quanto a violência da vingança concretizada são elementos importantes para a compreensão do ser e agir indígena. Ainda assim, os Xavante devem ser também percebidos pela extrema paciência e dedicação que possuem nas tarefas desempenhadas no cotidiano e nos rituais. Dificilmente verifica-se uma violência gratuita entre os membros da aldeia, mesmo porque a agressividade e a própria vingança constituem sensibilidades ritualizadas e com consequências sociais previstas. É claro que a têmpera guerreira pode ser comprometida por fatores exógenos como a ingestão de bebidas alcoólicas que funcionam temporariamente ou a longo prazo, como veremos no capítulo 4.

2.5 A sensibilidade feminina e sua braveza

Enquanto os homens são treinados para a caçada e para a guerra, as mulheres constituem a retaguarda, a estrutura dos grupos domésticos, o colo da afetividade, do amor, do carinho necessários à formação da criança, do desenvolvimento do jovem e da maturidade do adulto ⁷. Em outras palavras, as mulheres desde tenra infância já auxiliam suas mães e avós nos trabalhos domésticos e no ambiente do cerrado: trazer água do rio, pegar lenha para cozinhar, cuidar das crianças menores, coletar, plantar e limpar as plantações, socar o arroz, lavar roupas e louça. Aprendem brincando literalmente.

Constata-se que as meninas também sorriem bastante como os meninos e realizam suas próprias brincadeiras. O “mundo das mulheres” não é de natureza frágil, apesar de ter espaço maior para o carinho e o amor, pois sempre vivem se abraçando umas às outras, embalando seus bebês, irmãos e sobrinhos. A mesma mulher também é preparada para ser forte, aguerrida e deve estar pronta para defender em qualquer ocasião seus filhos, irmãos, sobrinhos e netos ou a própria comunidade indígena como um todo.

Quando em pesquisa de campo na Terra Indígena São Marcos (Aldeia Namuncurá), na década de 90, percebi o quanto as mulheres maduras (*piõ*) eram

⁷É possível observar também os avós com seus netos sentados em esteiras no conselho dos homens maduros (*warã*) ou acompanhando-os em excursões de caça e pesca, escutando suas histórias, aprendendo a fazer esteiras, flechas ou embalados pelos próprios pais que cantam músicas para o filho se aquietar e dormir na ausência das mães.

capazes de na ausência dos homens, que estavam nos trabalhos agrícolas de derrubada das árvores e limpeza do terreno, deixarem bem claro a um funcionário da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) que sua presença não era bem vinda. Constatei que a totalidade das mulheres se dirigiam a ele com palavras ofensivas e agressividade, já que não suportavam sua presença na aldeia e sua falta de cuidados para com a saúde indígena. De fato, o funcionário não respeitava a cultura indígena, além de ser relapso no trabalho.

Um outro aspecto importante da sensibilidade feminina está nos partos Xavante, quando não realizados nas cidades por meio de cesarianas, expressam não somente o nascimento físico de uma criança na aldeia, mas congregam as substâncias corporal, emocional e sentimental originais da sociedade. Há ali mais do que uma comunidade de substância entre os parentes e afins realizada pelo próprio parentesco, mas um exercício físico e sentimental não apenas daqueles mais diretamente envolvidos: mãe e parteira. Os pais, as tias, tios, irmãos e irmãs, sobrinhos e sobrinhas, avós e avôs, ou seja, mesmo aqueles que não estão ali, no momento do começo da existência de um novo ser Xavante, vão contribuir para o poder ser chamado de “comunidade de sentimento coletivo A’uwẽ”. A comunidade de substância aponta apenas para a questão da corporalidade e pessoa, já a “comunidade de sentimento coletivo” traduz a união entre o corpo, a noção de pessoa, a mente e o espírito na manifestação interna e externa do sentimento coletivo indígena.

Partindo de outro lado da questão, para superar a dor do parto, como demonstra a pesquisa de Gauditano (2009), é preciso dar sentido não somente a dor corporal, mas a determinadas ideias e imagens de todo o processo de dar à luz, vivenciado pelas próprias mães. Obviamente quando o parto é no espaço da aldeia e não no hospital, as sensações corpóreas e a cognição sobre elas diferem no espaço e no tempo. Pode-se questionar se a sensibilidade e os sentimentos experimentados com o parto mudam da aldeia para a cidade, e com isso a própria incorporação do sentimento coletivo “A’uwẽ”.

Do corpo feminino é exigido disciplina e treino desde quando o bebê, masculino ou feminino, é treinado a engatinhar e depois aprender a andar, a fim de poder então sair do cesto de palha de buriti (*baquité*) que é feito pelas mulheres para carregar as crianças de colo. Uma característica do antigo nomadismo do povo

permanece ainda hoje na prática das meninas acompanharem suas mães, irmãs, tias e avós em longas caminhadas na coleta de lenha, frutos, folhas ou palhas para cobrir telhados e fazer cestarias, coletar plantas medicinais e até procurar formigas tanajuras em sua tocas para se alimentarem. As atividades de coleta, o cuidado das crianças e os afazeres domésticos são desempenhadas em meio a brincadeiras e sorrisos largos. Da mesma forma que os meninos, elas concorrem entre si nas suas respectivas classes de idade, participando de rituais, como o de nomeação feminina, a corrida de toras, as danças e cerimônia de casamento (*dabatsa*). Não há uma iniciação feminina como no caso dos meninos, mas as meninas acompanham a mesma classe de idade dos adolescentes (*wapté*), quando estão na categoria de adolescentes ou mulheres solteiras (*adzarudu*) e, desse modo, quase aptas ao casamento por volta dos doze anos de idade.

A corrida de toras feminina é preparada pelos homens maduros que cortam toras de buriti menores, mais leves e preparam a pintura corporal das mulheres. A extensão percorrida pelas corredoras é menor do que a percorrida pelos homens e os adolescentes não podem assisti-la. Por essa razão ficam a espiar agachados por entre o capim que beira a estrada. É um grande teste de resistência para elas, que devem correr rápido com um peso de quarenta a cinquenta quilos nas costas, até chegarem ao centro da aldeia e largarem as toras no chão. Também ao final da corrida, elas cantam em círculo com alegria em frente às casas da aldeia.

Em relação aos nomes pessoais as meninas ficam envergonhadas de falar seus nomes (*ba'õtõre nhi tsi*), como as mulheres adultas (*piõ*) preferem não lembrar ou esquecer de seus nomes de menina também por vergonha. De acordo com Aracy Lopes da Silva (1986), o nome constitui para as meninas um identificador mais pessoal do que o primeiro nome de uma criança do sexo masculino. Os nomes delas não carregam informações, como no caso dos meninos sobre ascendência, metade etc., mas informações muito mais pessoais, individualizantes. Ainda segundo a autora (1986, p.120 e p.121):

A relutância ou a “vergonha” em pronunciar o próprio nome e os sentimentos de “medo” que o “nome de menina” de uma mulher adulta provoca parecem-me formar um só complexo, do qual faz parte também a atitude que os Xavante têm para com o nome de seus mortos recentes ou muito queridos. Nos três casos as razões alegadas são diversas: “vergonha”, “medo” e “saudades”, “tristeza”. As atitudes porém, resultam no

“esquecimento” do nome ou, melhor dizendo, no seu não pronunciamento. Esta atitude (que, de modo algum é exclusiva dos Xavante, pois a literatura etnológica é farta em constatações de tratamentos semelhantes dispensados ao nome pessoal) parece demonstrar que o nome é considerado parte integrante da pessoa. Se não se pronuncia o nome de um morto querido ou recente, não se o faz para não revivê-lo através de um de seus elementos constitutivos. Da mesma forma, não se pode pronunciar o nome de menina de uma mulher adulta e íntima: seria reviver um momento já ultrapassado, seria confundir estados. Num caso, a vida e a morte; no outro, a infância e a maturidade.

Vê-se que a vergonha e outras manifestações de afetividade do gênero feminino são estimuladas pela socialização. A concretude de sentir vergonha, medo, saudade ou tristeza é gerada pela prática das relações sociais e por experiências anteriores subjetivas gravadas pela memória ou o processo de reviver o passado.

Na festa de imposição dos nomes às mulheres ou cerimônia de nomeação feminina, interrelacionada ao “wai’a”, os homens cantam, dançam e caçam. Dividem-se em cinco grupos – “wapté” (adolescentes), “ritey’wa” (rapazes), “ĩpredu” (homens maduros), “danhohui’wa” (padrinhos) e “ĩhire”(anciãos). Cada um desses grupos, segundo Giaccaria e Heide (1972, p.221 e p. 222), deve escolher duas mulheres desposadas que ainda não tem nome. Cantam em frente às casas escolhidas e os nomes (os radicais) ficam estabelecidos de acordo com os cantos executados. Aracy Lopes da Silva (1986) relata a falta de maiores dados etnográficos da nomeação feminina: provavelmente, conforme ela, apenas uma cena de uma longa representação ritual. Segundo a antropóloga, o ritual implica também em relações sexuais extra-conjugais, daí ter sido bastante proibido, perseguido e reformulado pelos missionários salesianos. De acordo com a autora (idem, p.130):

(...) Não lhes sendo possível, pois, aceitar e encarar de modo não preconceituoso as relações extra-conjugais e a escolha dos parceiros sexuais pelas mulheres nos contextos de nomeação feminina, a pressão que exercem pela extinção total ou parcial da cerimônia foi enorme.

Relações extra-conjugais em momentos não rituais, segundo fui informado na Aldeia Namuncurá da Terra Indígena São Marcos (MT), ainda persistem quando um homem maduro (*ĩpredu*) pode pedir ao seu irmão consanguíneo para ter relações sexuais. Se houver o prévio consentimento da mulher, ele pode realizar seu desejo sexual. É sabido também que o homem pode desposar mais de uma mulher, as quais devem ser irmãs. Num depoimento bastante interessante de Cariri Wáutomõ'mrõsiõ, mulher Xavante (piõ), dado a Flória (2008) fica evidenciada a raiva ou "ciúme" da primeira esposa com relação às irmãs que também irão depositar o mesmo marido, de acordo com a tradução presente nas cenas do documentário (ibidem):

Eu vou contar sobre a nossa vida, *Höïmanadzé* (nosso mundo). É muito bom casar. Pensei que viveria sozinha com meu marido, mas de repente, vejo uma novidade, algo estranho, que eu não imaginava. Meu padrinho trouxe minha irmã para assumir o compromisso de casamento com meu marido. É assim em nossa cultura, duas ou mais mulheres se casam com o mesmo homem. Eu divido o meu com as minhas duas irmãs. Durante um mês, tive muita raiva por causa disso, mas passou. Somos amigas e gosto delas. Mas hoje as mais jovens não aceitam dividir o marido. É assim que vivemos.

Eu não gostei quando o meu pai apresentou minha irmã para o meu marido. Naquele dia, eu fiquei confusa, não me conformei ! Não sabia se aceitaria ou não. Hoje eu gosto dela, vivemos bem. Como eu já disse, fiquei com raiva durante um mês. Nessa ocasião, sonhei que fui para o céu e que estava doente. Quando acordei, estava mesmo doente. Isso foi uma lição para não ter raiva dela.

É importante essa captação subjetiva da mulher relativa ao "ciúme" por seu marido ser esposo também de suas outras duas irmãs. Apesar da tradição Xavante de casamento poligâmico, pode-se constatar a raiva e o ciúme de uma pessoa que não quer aceitar a imposição masculina, mas se adequa às regras sociais do casamento tradicional. Interessante é verificar que ela própria (mulher madura e mais velha) nota que as mais novas não aceitam hoje em dia muito bem tal situação.

Assim como os homens as mulheres também possuem seu lado agressivo que é explicitado no tom de voz, em seus discursos, expressões faciais e gestuais. As mulheres educam seus filhos com respostas diretas, objetivas, a fim de regrá-los, dar-lhes a liberdade e os limites e, ao mesmo tempo, com a maior paciência lhes ensinam sobre o mundo que os cerca na língua materna.

A mulher Xavante constitui a base de uma estrutura social dominada pelos homens, mas tem seu próprio poder quando se torna sogra, tia e esposa em seu grupo doméstico, uma vez que o casamento é uxorilocal. A exceção a esta regra se dá no caso dos filhos do cacique, que casam e ficam morando na casa dos pais, e em alguns casamentos mais recentes.

A divisão sexual pronunciada em sociedades Jê é uma característica sociocultural bastante marcante e influencia sobremaneira a educação e a formação do ser e sua maneira de agir. Assim, o fato dos homens serem criados como caçadores e guerreiros, coloca-os muito mais em contato com a realidade externa às aldeias. Angela Nunes (2003), antropóloga, relata que atualmente os homens têm ficado mais ociosos por causa do esgotamento dos recursos faunísticos do cerrado e falta de trabalhos agrícolas. Até porque a economia indígena tem sofrido uma influência marcante do assalariamento de aposentados, professores, funcionários da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), agentes de saúde indígena, auxílios de programas do governo, de associações e ONG(s) que financiam projetos para os Xavante

Ao contrário, as mulheres, apesar de hoje em dia frequentarem as cidades, estão mais voltadas para o grupo doméstico e ao próprio cerrado e aos doze anos, já estão praticamente casadas e preparando-se para a gestação do primeiro filho. Em termos da administração de emoções e sentimentos, homens e mulheres trabalham separadamente a formação de suas crianças, embora o desenvolvimento mental dos indivíduos dependa de uma “ética” da coletividade, guiada pela razão e pela sensibilidade. Assim, não se pode criar um menino somente para ser um guerreiro, pois ele também será filho, irmão, primo, sobrinho, cunhado, pai, tio e avô, ou seja, a afetividade é algo indispensável. Em relação às meninas o problema não é diverso, isto é, somente a afetividade sem uma dose razoável de agressividade não formaria o que a sociedade espera do ser feminino. Em outras palavras, o cotidiano das relações entre parentes masculinos e femininos e a educação por eles fornecida são necessários para que o indivíduo enfrente de maneira equilibrada os

rituais e principalmente a realidade do contato, para, quando necessário, apresentar comportamentos ou respostas estratégicas a novas situações.

2.6 Descontentamento e tristeza

Maybury-Lewis (1984, p. 345) nos relata o seguinte:

Quando um homem adulto morre, seu corpo é colocado na casa dos pais de sua esposa. Sua morte é tornada pública pelo choro dela e de todos os afins de sexo masculino do morto que residem no grupo doméstico de sua esposa ou que ainda o consideram como sendo sua casa. Tão logo a morte é constatada, os pais do morto, seus irmãos uterinos, seus filhos, os irmãos de sua mãe e os filhos de suas irmãs (quando são adultos) de acordo com o costume devem reunir-se ao redor do cadáver e chorar. As mulheres, ao morrerem, ficam naturalmente em seu grupo doméstico natal já que elas nunca moram em outra casa. Seus pais, seus irmãos uterinos, seus filhos, os irmãos de sua mãe, os filhos de suas irmãs e seu marido choram por ela.

Diz o pesquisador que o choro estilizado em função do luto pode durar um dia inteiro com interrupções, é idêntico àquele realizado no rito de recepção de um parente que volta após um período de ausência ou mesmo quando se quer enfatizar a passagem de um *status* social a outro, como, por exemplo, o choro em função da entrada do adolescente (*wapté*) na casa dos solteiros (*hö*). Mas apesar de terem o mesmo estilo, os motivos para chorar são certamente bastante diferentes quando impulsionados pelo luto, retorno de um parente ou mudança de *status* social. Maybury-Lewis (1984, p.347 e p.348) diz que o chefe político pode chorar por outras pessoas (não-parentes) falecidas, mas seu choro tem uma duração significativamente menor (aproximadamente uma hora) do que o choro dos parentes. Relata ainda que:

Uma tristeza genuína pode motivar os que tomam parte desse choro cerimonial mas não é condição necessária para a realização deste rito costumeiro. Muito tempo depois da morte, aqueles que realmente sentem a perda choram sempre que pensam no morto. Nesse caso, trata-se da manifestação espontânea do sentimento embora seja expresso através do mesmo tipo de choro que caracteriza situações cerimoniais. Qualquer coisa que faça com que um Xavante se lembre de um parente morto pode provocar demonstrações de pesar durante anos depois da morte. Uma das mulheres sempre chorava quando ouvia o ronco de um avião porque, na hora da morte de seu marido, havia um sobrevoando a aldeia. Um dos homens agora tentava apagar todos os sinais da presença de sua esposa pois tudo o que fazia lembrar-se dela causava-lhe tristeza profunda. Chegou mesmo a refazer o caminho que haviam percorrido juntos, durante a última expedição de caça e coleta, para destruir todos os abrigos que ela havia construído para não os encontrar posteriormente e evitar, assim, que se sentisse muito triste.

Será que a tristeza é algo que pode ser classificado como uma expressão obrigatória dos sentimentos (ritualizada) de acordo com a classificação de Marcel Mauss (1979), ou como algo genuíno e espontâneo que ocorre em momentos não ritualizados ? Os estímulos desencadeadores do choro não são apenas externos, mas a motivação se desenvolve a partir da realidade biológica interna do indivíduo (corpo e mente) e é causada também pela estrutura sociocultural, tempo, espaço em que se encontra a pessoa que chora. Portanto, não existem emoções ou sentimentos puros (“genuínos”), em essência. Quando o choro ou o derramar de lágrimas ocorre, há muitos impulsos elétricos e bioquímicos desde a pele até o cérebro e a mente que faz o corpo responder na forma de comportamentos esperados: nas regras rituais ou em situação cotidiana não prevista.

Maybury-Lewis (1990) dá o exemplo da pessoa que ouve o ronco do avião e lembra do marido falecido ou o homem que avista tal abrigo construído pela esposa falecida e começa a chorar. A grande diferença é que sob o “abrigo” do ritual dá-se uma conformação sociocultural àquilo que é muito dolorido e sentido para se viver ou experimentar sozinho sem o auxílio da coletividade. Lembrando-se da reafirmação e renovação dos laços afetivos e sociais entre parentes, afins, homens,

mulheres, jovens, crianças e as próprias facções políticas por conta do fenômeno da morte.

O luto Xavante também foi descrito em um depoimento de Maíra Rêwai'õ colhido por Flória (idem, 2008) em seu documentário:

Raspamos o cabelo, quando estamos de luto. Assim, não esquecemos a pessoa que morreu. Quando morre alguém da família, raspamos o cabelo porque sentimos saudades. É um costume que vem dos nossos ancestrais. Todos raspam quando alguém da família morre: um tio, tia, sobrinha, primo ou prima. Se acontecer de morrerem várias pessoas em sequência, não raspamos o cabelo todas as vezes, somente os mais velhos fazem isso porque sentem muitas saudades daqueles que se foram. Se um velho morre, todos da comunidade raspam o cabelo.

A formação emotiva e sentimental dos indivíduos não é algo que dependa somente das tradições, da divisão sexual, clânica, da relação entre parentes e afins, das relações de gênero, dos rituais, das facções políticas, mas também do modo como os próprios indivíduos tomam decisões comportamentais baseadas naquelas concepções culturais de tristeza, saudade, alegria, medo, raiva entre outras que animam o espírito de vida dos Xavante. Mais ainda, essas decisões dependem também da memória emotiva já vivida, experimentada e registrada a nível individual e não somente coletivo.

Já as experiências urbanas constituem novidades a serem praticadas por um corpo já fabricado cotidianamente e ritualmente no interior da aldeia. Um corpo marcado, regrado e talhado simbolicamente por meio da linguagem. Novas experiências corpóreo-mentais movimentam a pele, os músculos e todo o sistema nervoso de uma pessoa: são necessários outros significados ou compreensões cognitivas para processar sensações corpóreas ainda não previstas. A partir deste ponto temos, por exemplo, as chamadas decisões individuais de beber ou não café, refrigerante, bebida alcoólica entre outras substâncias oferecidas pelos não-indígenas. Não são apenas os sentidos (paladar, olfato, tato, audição e visão) em si que irão determinar o consumo de bebidas e alimentos externos à sociedade indígena, mas esta experimentação se dará de acordo com o estado da estrutura emocional e sentimental da pessoa.

Em outros termos, fatores conscientes e inconscientes - imagens ou mapas mentais de estados corporais biológicos filtrados obrigatoriamente pela linguagem simbólica - interferem nos desejos humanos de consumir determinados tipos de alimentos, que, por sua vez, também estimulam os próprios sentidos.

CAPÍTULO 3

Histórico das bebidas fermentadas e análises contemporâneas

Azevedo Fernandes (2002) diz que a questão da origem dos processos de destilação ainda está em aberto. O princípio de destilação foi descoberto no século I d.C., no século IX a destilação para a produção de cosméticos era conhecida por árabes e persas. Os árabes produziam a partir do álcool destilado, um delineador de olhos, o “kohl”, de onde nos vem a palavra álcool (de al-kohl ou al-kuhl). O que é realmente certo é que o alambique europeu foi inventado pelos alquimistas e boticários no século XI, com razões médicas: o álcool destilado de vinho, a *acqua vitae*, será sempre visto como um remédio até os fins do século XV. Segundo Fernand Braudel (*apud* Azevedo Fernandes, *idem*, 1997), a transformação se dará na passagem do século XV para o XVI. Em 1496, a cidade de “Nuremberg” era forçada a proibir a venda de álcool em dias de festa; três anos antes um médico local alertava que “já que agora toda a gente tomou o hábito de beber *acqua vitae*, será necessário lembrar a quantidade que se pode beber e aprender a beber, conforme a capacidade de cada um, para quem quiser comportar-se como um fidalgo.”

Antes dos portugueses trazerem ao Brasil, a bebida elaborada a partir da moagem da cana-de-açúcar, que havia passado por um processo de fermentação e destilação, culminando na produção da bebida destilada conhecida popularmente como pinga e cachaça, os povos Tupi e de outras etnias já conheciam e se utilizavam de processos únicos de fabricação de bebidas fermentadas à base de mandioca, milho, caju, abacaxi e outras frutas nativas dos trópicos. Nesta época, já realizavam um uso ritual e coletivo dessas bebidas em grandes festas, em que homens e mulheres se embebedavam. Porém, tais estados de embriaguez coletivos, desejados e orientados, possuíam uma organização no preparo, uma divisão sexual do trabalho, tempo, espaço e procedimentos cerimoniais, que deviam ser rigorosamente observados por todos que podiam e deviam beber de acordo com determinadas ocasiões e prescrições rituais dos mais velhos. A idéia não era

simplesmente beber por beber, mas passar por estados físicos (corporais) e espirituais almejados por toda uma coletividade.

Segundo Ronald Raminelli (2005, p.33):

Consumida em importantes momentos, a bebida provinha de diferentes plantas. As mais apreciadas eram as feitas de mandioca, doce ou amarga, de milho e de caju. Somente as mulheres podiam prepará-las, os homens que executassem a tarefa eram considerados ridículos, além de arruinar a bebida ou tirar-lhes a virtude. De preferência belas, as moças eram encarregadas desse trabalho com a vigilância das mais velhas e assim, mascavam frutas e misturavam-nas à saliva, provocando a fermentação. As propriedades inebriantes dependiam dessa operação, revestindo-se aos olhos dos tupinambás, de significação mística. As mulheres, porém, deveriam ser virgens ou ao menos guardar a castidade durante certo tempo.

Podemos citar algumas obras, com descrições e impressões de cronistas, viajantes e missionários, que nos auxiliam como registros acerca dos hábitos indígenas brasileiros relacionados ao álcool e outras drogas: Hans Staden (*Wahraftige Historia und Beschreibung Eyner Landschaft der wilden, nacketen, grimmigen Menschfresser Leuthen in der Newenwelt America gelegen*, 1557), André Thevet (*Les Singularites de La France Antarctique, Autrement Nommée Amerique et de Plusieurs Terres et Isles Decouvertes de Notre Temps*, em 1557), Jean de Léry (*História D'un Voyage faict em la terre du Brésil*, em 1578), Yves D'Evreaux (*Voyage al Nord du Brésil*, em 1613 e 1614), além das cartas jesuíticas de José de Anchieta e escritos de outros missionários como Claude D'Abbeville (*Histoire de la mission de Peres capuccines em L'Isle de Maragnon et terres circonvoysines*, em 1614) e as obras do jesuíta Fernão Cardim (*Do princípio e origem dos índios do Brasil e de seus costumes, adoração e cerimônias; Narrativa Epistolar de uma viagem e Missão Jesuítica pela Bahia... e, Do Clima e Terra do Brasil, publicados sob o título de Tratados da Terra e Gente do Brasil*, em 1925).

Entretanto, devemos estar atentos para o fato dos europeus fazerem projeções dos usos e costumes relacionados a bebidas alcoólicas em seus países de origem sobre os hábitos observados nas populações indígenas. Desta forma, teremos uma visão moralizante e moralizadora dos missionários a respeito das

cauinagens¹, bebedeiras e estados de embriaguez, além do que o álcool é colocado como a causa ou agente das brigas, promiscuidade e até mesmo do próprio canibalismo resultante de festas e cerimônias em que as bebidas fermentadas eram utilizadas.

Enfim, vê-se que esta pré-conceituação do fenômeno da “cauinagem” é algo que foi enxergado com os olhos eurocêtricos sobre o uso da bebida, como tantos outros rituais e comportamentos que não eram aprovados pela moral dos sacerdotes jesuítas, como observa o psicanalista Gambini em seu **Espelho Índio: a formação da alma brasileira** (2000).

O olhar para a História dos Índios no Brasil não pode ser feito somente pelo foco da elaboração, fabricação e ingestão ritual do cauim pelos Tupinambá, observando-se o fenômeno em si. É preciso observar a bebida como um dos vários elementos entrelaçados em uma profusão de significados dentro de um simbolismo e exercício ritual, o qual responde a uma determinada estrutura social, no contexto da concepção de pessoa e do próprio corpo, como suporte e instrumento cultural. Das perspectivas históricas indígenas aqui analisadas, depreende-se não ser correto fazer da ingestão coletiva da bebida um diagnóstico superficial, como o faria um antigo jesuíta a partir da moral religiosa ou um médico sem um posicionamento analítico e crítico da saúde pública.

Deste modo, antes, durante e após o ritual não existe a apropriação somente individual da bebida para uma espécie de “viagem” particular. Ao contrário, para os indígenas o cauim transforma-se em via privilegiada e regrada para o trabalho de transformação corporal e espiritual dos guerreiros no confronto com outros guerreiros (cativos) que são mais tarde abatidos no célebre ritual antropofágico analisado por Florestan Fernandes em **A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá** (1970).

Uma releitura não somente historiográfica mas etnológica destes documentos históricos produzidos pelos jesuítas, cronistas, viajantes e historiadores deve ser executada para se alcançar uma visão mais aprofundada do fenômeno da presença

¹ Segundo Ronald Raminelli (2005, p.35): “Nas capitâneas do litoral sul, o cauim era bebida fermentada produzida a partir da mistura de caldo extraído da mandioca e saliva de jovens índias. Consumia-se o líquido em vários momentos da vida social e religiosa tupinambá. As bebedeiras eram freqüentes no nascimento, na primeira menstruação das moças e na perfuração do lábio inferior dos mancebos. Para além de ritos de passagem, eles consumiam cauim em cerimônias mágicas realizadas nos momentos anterior e posterior à guerra. O estado de embriaguez marcava igualmente as cerimônias canibalescas, o trabalho coletivo da tribo na roça do chefe e as assembléias (...)”

de bebidas alcoólicas, e outras drogas nos contextos das sociedades indígenas. A bebedeira, pode-se dizer, seria uma investida de caráter religioso desconhecido pelos missionários, que a recusavam e criticavam por identificar nela festas profanas de sociedades européias ou os chamados festins diabólicos da época da Contra-Reforma. Desconhecia-se que a bebida ganhava na sociedade indígena novos nomes, conotações culturais, significados, tratamentos sociais e era administrada de um modo completamente diverso daquele a que se acostumou o Ocidente dos séculos XV, XVI, XVII, XVIII e XIX.

Diante da historiografia e das evidências documentais pode-se depreender que os rituais elaborados e performatizados pelas sociedades indígenas formavam o corpo e a pessoa dos indivíduos que devem ser fabricados pela sociedade para prosseguir a vida adulta social. Nenhum ritual desses se resume ao uso de bebidas alcoólicas; drogas, como as bebidas não eram fins, mas meios de trabalhar os corpos, modificando-os juntamente com outros elementos estruturantes de um ritual, tais como: exercícios corporais, danças, cantos, corridas etc., inscrições, como tatuagens e escarificações entre outros, que a sociedade necessitava fazer, para ressaltar o caráter coletivo de seus participantes, ou para lhes imprimir singulares marcas sociais corporais.

No que diz respeito às regras sociais que guiavam os consumidores: o que, como, quanto, com quem e onde beber? Métraux (1979) explicita em **A religião dos Tupinambá**, que o consumo era cercado de regras e interdições, os quais guiavam os indivíduos durante os ritos. Para beber era preciso atingir a puberdade, ou seja, o cauim era expressamente proibido para as crianças. Nenhum rapaz se casava antes de capturar o inimigo e permanecia virgem até que tomasse o cativo (prisioneiro de guerra) e o matasse. As moças só conheciam os homens após a menarca festejada com grandes festas e bebidas, para introduzi-las no mundo adulto. Somente depois de casados, é que os jovens tinham o consentimento dos pais para beber, até este tempo deveriam beber moderadamente e com prudência no falar, para que a bebida não lhes fizesse mal e não falassem coisas ruins. Somente depois de participarem de uma bebedeira ritual, para festejar a própria virilidade, é que os jovens estavam aptos a se casar. Métraux (1979) caracteriza a beberagem como um exagero ritual coletivo e consentido.

Azevedo Fernandes (ibidem, 2002, p.44) revisita com outros olhos a documentação histórica de cronistas, viajantes e missionários sobre a relação dos

povos indígenas com o álcool no Brasil, ele problematiza o contato inter-étnico não só como “produto da avassaladora dominação colonial das metrópoles européias sobre suas colônias, mas a experiência etílica indígena como um conjunto de sistemas culturais que sofreram profundas transformações com a conquista européia”. Não basta levantar e apresentar as descrições feitas por aqueles que tiveram um papel de documentar ou registrar por escrito a história de contatos entre sociedades no Brasil, mas compreender os sentidos do beber por meio de comportamentos dos nativos, que também descobrem e se apropriam culturalmente de bebidas destiladas, como a aguardente, muito mais fortes em termos de teor alcoólico que o das bebidas nativas fermentadas.

Azevedo Fernandes (2002) lembra os naturalistas Spix e Martius, que levavam consigo garrafas de aguardente para dar em troca ou como pagamento dos trabalhos de guias nativos em suas expedições dentro do Brasil. A prática de trocar pinga por outras mercadorias, como escravos na costa africana, era comum durante o colonialismo europeu. E só pôde fincar suas raízes em territórios africanos e americanos porque houve, por parte das sociedades nativas, uma valorização desses produtos na mesma escala de outros bens tecnológicos, como espelhos, facões, armas e outras manufaturas, que seduziram os indígenas não como simples consumidores, mas como forma de se equipararem às sociedades dominantes.

Essa incorporação da bebida destilada tornou-se com o passar dos anos um hábito reproduzido socialmente, a ponto dos próprios indígenas sentirem sua falta, expondo-se a uma substância química com o poder de alterar a percepção e provocar até mesmo a dependência. Os indivíduos indígenas que já desenvolveram este hábito procuram até hoje bebidas destiladas com os não indígenas que lhe impuseram essa novidade “prazerosa” e droga potente que pode trazer conseqüências sociais desastrosas, quando não existem mais limites ou regras sociais para seu uso.

Azevedo Fernandes (2002, p.56) relata que :

O alcoolismo indígena, tal como ocorre entre outras etnias, é uma decorrência do contexto social em que as bebidas são consumidas; desta forma vemos que as sociedades nativas impunham limites claros ao consumo de bebidas alcoólicas, limites que configuravam um controle social da embriaguez, controle este quase que completamente perdido com o processo da conquista. Mais do que a mudança do tipo de bebida, é no

contexto social e em suas transformações que deveremos buscar as respostas para as questões que são colocadas pela documentação histórica.

Para nos aproximarmos melhor do uso, do abuso e da dependência do álcool grave problema de saúde contemporâneo para as populações indígenas do Brasil e da população brasileira como um todo, é preciso transpor as fronteiras das ciências sociais, biológicas e psicológicas e de tantas outras ferramentas científicas e conceituais para melhor compreensão do fenômeno do uso do álcool pelos próprios indígenas.

Após indicar alguns documentos históricos, que retraçam os usos e contextos socioculturais, em que as bebidas estão inseridas, vamos revisar algumas etnografias e análises etnológicas produzidas pela Antropologia contemporânea sobre a questão do beber nas recentes histórias do contato das atuais sociedades indígenas brasileiras durante o século XX.

3.1 Por uma Antropologia Dialógica do processo de alcoolização

Além das considerações históricas e do pioneirismo de Florestan Fernandes, existem algumas etnografias do hábito de beber em sociedades indígenas brasileiras, que procuram compreender as relações da comunidade como um todo com as bebidas fermentadas e a novidade das bebidas destiladas apropriada pela dinâmica cultural indígena no processo de colonização nos séculos XVIII, XIX e no recente século XX. A visão etnológica nos traz questionamentos acerca do por quê, de quem, quando, quanto, como, com quem e onde os índios bebem as antigas bebidas fermentadas. Embora as destiladas, representadas principalmente pela aguardente de cana, tenham sido cada vez mais usadas no cotidiano e mesmo em rituais que, anteriormente, utilizavam bebidas fermentadas à base de produtos vegetais locais.

Oliveira (2001) nos traz os antecedentes históricos do Ritual dos Mortos (*Kiki-Koi*) em que a fabricação da bebida “kiki” a base de pinhões (região sul) e sua

administração aos participantes era integralmente dominada pela sociedade Kaingang. No Ritual dos Mortos e outras ocasiões mesmo não religiosas, em que as bebidas fermentadas (a base de milho, mel, pinhão, palmito, buriti e outros produtos) eram utilizadas, havia permissão de beber até cair ou quando acabasse a bebida, o que finalizava o ritual. As beberagens não denotavam qualquer “mal”, ao contrário, as bebidas fermentadas tinham funções de integração, reforçavam os laços de reciprocidade social entre os grupos locais

No entanto, a tradição é algo que pertence ao domínio de uma “antiga cultura do beber” ou à cultura Kaingang como um todo, que sofre profundas mudanças com a época da conquista. Aos poucos é introduzido o álcool produzido a partir da cana-de-açúcar plantada nos territórios Kaingang, desde a colonização portuguesa e, ainda, no século XIX, quando foram instalados alambiques dentro das terras indígenas. A produção de pinga é consumida ali mesmo pelos índios, além de ser comercializada. Uma nova era praticamente se inicia na vida cotidiana e ritual dos Kaingang, iniciando um processo de alcoolização sem precedentes dentro de sua história. As bebidas destiladas e, mesmo o vinho, são utilizados em rituais antigos, como o Ritual dos Mortos e em outras festas profanas, mas há um perceptível desregramento no seu uso. Os Kaingang ultrapassam limites dados pelas regras sociais e ocorrem comportamentos violentos.

Por intermédio dos dados etnográficos apresentados por Oliveira (2001) é possível perceber que o uso das bebidas destiladas é produto e produtor de um desregramento social. Os depoimentos registrados dos Kaingang, os quais ingerem bebida alcoólica, mostram que após beberem podem se tornar “felizes”, falar o português de modo “errado” sem mais se preocuparem, brincarem e se divertirem. A análise de Oliveira deixa entrever que a bebida se torna algo necessário na reprodução social e ritual dos Kaingang. Mas as “alegrias” e outros sentimentos experimentados pela ingestão do álcool são passageiros e representam grandes rupturas na estrutura social e, principalmente, nos corpos e nas mentes destes indígenas.

Outro fator importante é que as pessoas mais velhas que adquiriram o hábito de ingerir bebidas alcoólicas acabam por transmitir esta herança aos mais novos, na experimentação por imitação, curiosidade, pelo tomar gosto e imposição do hábito daqueles que bebem aos que não bebem.

Outro trabalho realizado entre os Terena de Mato Grosso do Sul foi o de

Souza e Aguiar (2001), professores do Departamento de Clínica Médica da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS), que reforçam a idéia da multicausalidade do problema do alcoolismo, isto é, fatores biológicos, psicológicos e socioculturais estão sempre presentes e nenhum deles isoladamente é suficiente para a compreensão do fenômeno. Os autores utilizam o instrumento CAGE²(questionário padronizado para pesquisar o alcoolismo) para verificar a prevalência do alcoolismo em populações Terena aldeadas e na periferia da cidade de Sidrolândia (MS). Destacam a importância dos padrões culturais, trabalhados por autores norte-americanos junto às populações indígenas dos EUA, que, segundo eles, interferem sobremaneira nos modos de uso recreativo (social), nocivo e potencialmente favorecedor da dependência.

O artigo explora mais os aspectos epidemiológicos quantitativos, demonstrando que a população masculina e mais jovem, até 30 anos, é mais atingida (dada a evidência CAGE ser positiva) do que a população feminina. Ainda, segundo os mesmos autores, não há uma diferença estatística significativa entre o alcoolismo presente nas aldeias e aquele verificado na periferia da cidade. A exceção é que no caso das aldeias, as mulheres viúvas (mais velhas) é que bebem mais e na periferia da cidade são as mulheres solteiras, que trabalham como domésticas, as que bebem mais .

Seria muito interessante que os autores aprofundassem a pesquisa e interligassem os dados quantitativos com dados qualitativos, já que o instrumento CAGE apresenta alguns problemas colocados pelos mesmos autores em relação ao silêncio significativo dos indígenas sobre questões relativas ao “beber” e ao “não beber”.

Percebe-se que o quadro histórico mais antigo ou recente forçosamente nos remete a um acompanhamento *in loco* (etnográfico) mais qualitativo do uso de bebidas pelas etnias indígenas. Existem várias definições e classificações do uso, abuso e dependência do indivíduo em relação ao álcool produzidas pelas ciências biomédicas para circunscrever o grave problema de saúde, caracterizando-o como

²Souza e Aguiar (2001,p.156): “O CAGE é um questionário padronizado, proposto por Ewing e Rouse, em 1970. Consta de quatro perguntas que se referem à percepção da necessidade de diminuir (C de "Cutdown") a ingestão de bebidas; o aborrecimento (A de "Annoyed") pelo fato das pessoas criticarem sua forma de beber; o sentimento de culpa (G de "Guilty") por beber, e a necessidade de beber pela manhã (E de "Eyeopener") para diminuir o nervosismo, tremor ou ressaca ao despertar. Deve ser respondido SIM ou NÃO a cada uma das perguntas. O ponto de corte é habitualmente considerado quando respondidas afirmativamente duas questões, sendo então a pessoa considerada como

doença. Evidentemente isto em si já representa uma tremenda mudança de enfoque do alcoolismo como questão moral (fraqueza, problema de falta de caráter) para uma questão a ser percebida genética e organicamente. Embora os estudos sobre as conseqüências biológicas da ingestão de bebidas alcoólicas tenham revelado um novo cenário de razões que explicitam por novos ângulos a questão do beber, é preciso relativizar sempre o porquê do uso do álcool nas sociedades indígenas. Isto significa que para se diagnosticar e até mesmo encaminhar estratégias de prevenção ao uso do álcool e, por que não dizer de tratamentos, precisamos interligar os saberes médicos, os saberes antropológicos e os saberes indígenas.

O trabalho de Jean Esther Langdon (2001, p. 84) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) diz :

Segundo a ótica da biomedicina, o alcoolismo vem sendo definido como uma doença que se manifesta igual em todas as culturas. O enfoque é o indivíduo, que tem uma dependência biológica, o que resulta em comportamento desviante trazendo assim muitas conseqüências negativas para ele e seu grupo. Segundo a psicologia, a dependência ocorre no nível individual e também é atribuída às causas psíquicas. Ambas ciências concordam que uma vez instalada, não há cura. A única solução é a abstenção, reconhecendo que o alcoólatra que deixa de beber não é considerado curado; ele é simplesmente um alcoólatra em recuperação. Porém, quando estamos frente a um problema coletivo que caracteriza certas comunidades, como o caso de várias comunidades indígenas, é necessário deslocar o alcoolismo do campo universal/individual/ causa única para o campo cultural/coletivo/ multifatorial (...)

Certamente o alcoolismo é um problema coletivo e deve ser estudado pelos antropólogos e outros profissionais como tal, mas hoje sabemos que além de ter suas raízes nos contextos histórico, social, econômico, político e cultural ele também já foi investigado dentro das células de vários órgãos do corpo humano.

Penso que o deslocamento do campo (universal/individual/ causa única) para o campo (cultural/coletivo/ multifatorial) não seja uma solução mais adequada à construção de uma teoria multidisciplinar e mais explicativa do alcoolismo, porque a multifatorialidade do problema do alcoolismo continua a envolver o substrato biológico das pessoas indígenas, em constantes e permanentes imbricações com o

universo social. Não seria possível hoje desprezar que a chamada SDA (Síndrome de Dependência do Alcool) já tenha se instalado de certo modo nos corpos de alguns indivíduos da cultura indígena, mesmo que consideremos os fatores econômicos, históricos, culturais e políticos que contribuíram para que esta chamada dependência tivesse ocorrido.

O que proponho neste trabalho é fazer com que haja um diálogo mais estreito e permanente entre antropólogos, educadores e outros profissionais da saúde, a fim de alcançarmos novos horizontes de compreensão para uma questão tão complexa como esta. Muitas vezes o diálogo entre a Antropologia e a área de Saúde ficou e ainda fica impossibilitado de se realizar porque ainda utilizamos ciências muito duras e disciplinizadas em seus conceitos, métodos de pesquisa e análise. Desta forma, do lado da Saúde existe a Epidemiologia que apresenta uma série de dados quantitativos que podem nos responder a algumas questões importantes a respeito da prevalência do alcoolismo, em determinada população, isto é, taxas de alcoolismo e suas distribuições por sexo, faixa etária, idade e outros indicadores que podem ser de alguma forma lidos e avaliados para melhorar a nossa compreensão do problema. Entretanto, muitas pesquisas quantitativas, quando não interligadas às pesquisas antropológicas, não conseguem e nem tampouco possibilitam responder o porquê de uma população indígena controlar melhor o uso do álcool do que outra, quando ambas têm indivíduos em condições orgânicas semelhantes.

É bem conhecido, da parte dos institutos de tratamento de dependência química nos EUA e em outros países, o fracasso relativo a indígenas e não-indígenas que voltam a beber depois de saírem da clínica, onde, muitas vezes, o isolamento e a administração de drogas não inibem recaídas. Assim, é importante que tais tratamentos tenham sempre presente que os contextos culturais devam necessariamente fazer parte das estratégias não só de lidar com os chamados dependentes químicos, como também em trabalhos de prevenção junto a crianças e jovens de comunidades indígenas e outras.

Para se realizar diagnósticos, prevenções em educação escolar indígena e tratamentos terapêuticos na área de saúde é necessário compreender em profundidade a história do contato, as análises da etnopsicologia que podem oferecer também excelentes pistas para o enfrentamento do problema do álcool que se impõe aos indígenas. Nesta linha de pensamento está o trabalho de Quiles (2001, p.179) que reconstrói o passado histórico da etnia Bororo, no Mato Grosso, face ao

chamado processo de guerras movido pelas entradas e bandeiras, a “pacificação” feita por militares, como, por exemplo, a figura eminente do Marechal Rondon e, logo após, a ideologia “del lavoro” carregada pelos missionários salesianos³. Os fatos históricos do processo pacificatório provocaram aquilo que o autor chama de “mansidão de fogo” dos Bororo, que deixaram suas armas de lado, conseqüentemente “castrando” simbolicamente seu *ethos* guerreiro em troca dos bens (nos quais estão incluídas as bebidas alcoólicas) e do “cuidado” dos civilizados. Porém, o antigo sistema de vingança (*móri*) Bororo, utilizado inclusive nos célebres funerais, ficou bastante comprometido,

Recapitulando a história levantada, os Bororo foram atacados de surpresa em muitas oportunidades, mesmo tendo mostrado serem colaboradores; foram reduzidos à escravidão e servidão; foram usados como "mercenários" contra outros índios; foram dizimados pela sífilis e outras doenças (às vezes de propósito !); e finalmente foram enganados coletivamente com uma manobra usando índias "reféns" para entregarem as armas definitivamente com promessas de provisão perpétua, e tudo isso **associado à introdução do álcool** (grifo do autor). Muitos povos indígenas foram conquistados de forma semelhante, mas o que nos interessa aqui é a reação subjetiva coletiva, a significação dada a esse fatos históricos, e isso só pode provir do "ethos" de um povo, dos seus valores, instituições e tipo de personalidade étnica. Podemos constatar através de observação de campo, entrevistas pessoais e pesquisa bibliográfica e etnológica, uma predisposição constituída pela grande sensibilidade desse povo à **traição** e à **ofensa**, os sentimentos decorrentes de desapontamento, **ressentimento e mágoa**, e a reação de fechamento, **vitimização** ou mesmo de **vingança** (hoje passiva). A propensão à ofensa é muito facilitada devido à instituição do **móri**, central na cultura Bororo, e que rege todos os intercâmbios, repara todas as perdas e soluciona todos os conflitos, seja com o mundo dos espíritos, com a natureza, com os animais domésticos, entre famílias, pessoas, e mesmo entre crianças. **Móri** é, ao mesmo tempo, vingança, compensação, retribuição, pagamento, valor e preço. (grifo nosso)

³Quiles (2001, p.178) diz: “o álcool não entrava nas aldeias de influência salesiana, até que na década de 70 os missionários decidiram distribuir uma dose semanal de pinga, depois das jornadas de trabalho, com a finalidade de regular e moderar um costume que começava a se infiltrar pela venda de álcool na região (Bordignon, 1996, *apud* Quiles). O tiro saiu pela culatra: quando acabaram com a distribuição, pela força do 'pacto implícito', a dependência tinha se alastrado...”

Percebe-se que fatores psicológicos associados intimamente aos sentimentos, influenciados de uma forma ou outra pelas situações do contato histórico deixaram uma herança quase letal para a população Bororo. Em outros termos, Quiles (2001, p.180) faz coro à observação de Renate Vietler:

No âmbito interpessoal, e mesmo interfamiliar, interclânico, o álcool assume uma das suas **funções**, a de alcançar a **coragem** para executar as **vinganças**, forma esta de **agressividade indireta**, pois o Bororo não costuma revidar na hora em que é ofendido (sic), e as vinganças assumem hoje mais e mais a forma de executá-las com armas brancas e de fogo durante as bebedeiras. (grifo nosso)

Percebe-se que não há um “alcoolismo Bororo”, mas razões históricas ligadas à transformação da personalidade étnica (*ethos*) desse povo que colocaram travas e repressões no seus modos tradicionais de lidar com os sentimentos de rancor, mágoa, ódio e, principalmente, a vingança em relação aos próprios parentes, afins e aos não indígenas. Desta forma, esses sentimentos se transformam numa espécie de vingança passiva Bororo dada a partir da própria introdução do álcool⁴ nas aldeias. Assim, eles não podem mais guerrear, mas podem “beber” e aliviar seus sentimentos com a bebida, o que certamente não exclui (conforme dito pelo próprio autor) as conseqüências sociais (violência, por exemplo) das bebedeiras, dadas pelo enraizamento atual da cultura grupal de beber.

Um outro trabalho sobre a relação do povo indígena com bebidas alcoólicas foi realizado por Pena (2006, p.220) que lembra que o primeiro registro dessa relação foi feito por Curt Nimuendaju em 1939: “Vizinhos dos índios iam à aldeia levando “lata de querosene de cachaça” com o objetivo de embriagá-los e posteriormente praticar sevícias contra as mulheres”. Soares, também citado por Pena, fala que um dos integrantes de um levantamento topográfico na área Maxacali, da equipe de Frot, teve ajuda dos próprio Maxacali para plantar cana e

⁴Quiles (idem, 2001, p.182) relata que: “uma palavra Bororo, nos suas três acepções, resume este ponto de vista da pesquisa: **Koriréboe** = **kóri** (1), dor; **re** (2), ter; **bóe** (3), coisa [coisa que tem dor]. Respectivamente: 1 - Aquilo que causa dor, zanga, ofensa, impaciência ;2 - pinga, qualquer bebida fortemente alcoólica (neologismos); 3 - outra denominação para cobras venenosas. Além do significado literal da forte sensação física que provoca o álcool, os Bororo sentem a introdução do álcool como uma das máximas ofensas, como o bote traiçoeiro de uma cobra que inocula veneno (físico e emocional, a mágoa), e estão esperando a vacina, ou consideram-se sem remédio.”

instalar um pequeno alambique, no qual se fabricou a cachaça. Isso teria permitido uma euforia ainda mais elevada do que a provocada pelas bebidas fermentadas, o que os colocou em contato com os donos do canto (*yãmiy*), das belas palavras, que levam uma vida no além muito semelhante a dos seres humanos.

Pena (2006) cita ainda Rubinger que diz que os indígenas buscavam, aos sábados e domingos, nos povoados vizinhos, comprar cachaça às escondidas, uma vez que já existia a proibição de venda de bebidas alcoólicas para eles. E nas casas comerciais da cidade de Batinga era comum notar molhos de flechas e arcos comprados dos índios por preços irrisórios ou trocados por cachaça. Também este mesmo etnólogo relata, de acordo com Pena, uma série de sérios conflitos com violências físicas e mesmo casos de morte entre parentes próximos de um mesmo grupo doméstico ou entre afins e membros de aldeias diferentes. A crescente alcoolização dos Maxacali é reprimida e punida de 1967 a 1973 pela Guarda Rural Indígena, formada por sete homens Maxacali. Mas assim que a proibição e a repressão ao uso de bebidas alcoólicas diminuiu, os Maxacali voltaram a beber.

Torretta (apud Pena, 2006) realizou entrevistas semi-abertas e abertas no T. I (Território Indígena) Maxacali e chega aos seguintes dados: **40%** da população adulta (idade superior a dez anos) de Água Boa e **50%** do Pradinho bebem com frequência semanal e **5%** da população das duas áreas citadas bebe com uma frequência ainda maior. O autor acrescenta que as bebidas de alto teor alcoólico são procuradas principalmente durante os finais de semana e feriados e não há horário determinado para ter acesso a elas; nem tampouco é necessária a companhia de outras pessoas para consumi-las.

Pena (2006), por sua vez, defende a idéia de que “os Maxacali teriam aderido ao uso de bebidas ácoolicas porque de algum modo elas foram incorporadas ao universo cultural deles e não (só) porque se sentiram pressionados pelo contexto das relações interétnicas com os brancos.” Assim, a insegurança pela obtenção da subsistência, fruto da diminuição significativa de território, das atividades de caça, aliadas à cosmologia Maxacali, do complexo ritual de contato com os espíritos “*yãmiy*”, da crença em feitiçaria e dos impulsos agressivos inibidos, de acordo com Pena (apoiado na teoria de Horton *apud* Pena, 2006, *ibidem*), poderiam explicar o consumo de bebidas alcoólicas de alto teor alcoólico. Pena vai além, ao dizer que existe falta de sintonia entre aquilo que orienta a própria cosmologia, por intermédio da qual os Maxakali aprendem a ser caçadores com os “*yãmiy*” – e a realidade atual,

onde falta território e animais para caçar. Assim, eles consumiriam bebidas alcoólicas pela falta de correspondência entre aquilo que dizem os “espíritos” e a adaptação com a chegada do não-índio.

Ao mesmo tempo, as bebidas destiladas seriam “veículos” para que os estranhos, potencialmente perigosos e violentos – inimigos (*yãmiy puknõy*) entrem, por assim dizer, na cabeça daqueles que bebem destilados. Essa espécie de incorporação de “espíritos estranhos” possibilitaria inimizades e crimes, sendo indiretamente responsável pela desordem, pela violência, pela manifestação de toda hostilidade Maxacali, na forma de agressão física aberta. Essa potencialidade de agressão, no estado de sobriedade é inibida e subjugada por uma aparência de amistosidade. Os mecanismos sociais tradicionais de contenção de inimizade e animosidade são desestabilizados pela liberação de impulsos agressivos, os quais de certo modo já estavam presentes na cultura Maxacali.

É claro que o psicoativo álcool não age sozinho, existe uma espécie de “química cultural” também apontada de um certo modo por Laércio Fidelis Dias (2008) para os povos indígenas do Oiapoque entre a droga e o comportamento cultural que facilita a solução violenta de tensões e conflitos dentro das sociedades indígenas. No meu entender, a violência se torna cada vez maior e mais presente na medida em que desaparecem as regras coletivas para beber ou surgem novos comportamentos adotados no contato e que ainda não foram regrados. Surge então um descompasso entre a formação tradicional da pessoa indígena e o novo hábito de beber, o que favorece a ruptura com o *ethos* e as tradições do próprio povo. Há aí não somente um “mal-estar” mas uma “falta de ser” Bororo e Maxacali, para citar os casos que melhor expressam essa ocorrência. O “não-ser” o anterior, o antigo, e o “não-ser” aquele novo indivíduo indígena pode representar dois tipos de comportamento: uma resposta “mansa”, conforme apontada por Quiles para os Bororo, ou uma resposta violenta na agressão física e morte, apontada por Pena. O que poderia provocar, em última instância, a auto-destruição daquele que se torna dependente do álcool.

Outro trabalho importante é o de Barbosa Ribeiro (2001) que analisa em sua dissertação de Mestrado a relação entre os Krahô e as bebidas alcoólicas. O autor relaciona a cultura econômica ou a economia cultural do grupo frente à questão da cachaça como mercadoria e como parte de um mecanismo de desterritorialização dos Krahô, observando-se a composição e recomposição da forma Timbira de ser e

estar no mundo. Segundo Barbosa Ribeiro (2001), na aldeia Krahô Pedra Branca, há uma enorme pulsão pelo dinheiro, bem como pelos bens originários dos brancos ou não indígenas (*cupen*), especialmente cortes de pano, miçangas e cachaça. Ele descreve o consumo ou a circulação da mercadoria dada pela pulsão de tê-la e poder bebê-la de forma suntuária. Os homens esvaziam a garrafa em companhia uns dos outros em determinados locais e circunstâncias fora da aldeia.

Barbosa Ribeiro (2001) estabelece uma conexão entre o mito de Auké, que traz uma espécie de unidade estrutural da forma Timbira de ser e estar no mundo, e o comportamento dos Krahô e a questão do beber, comprar e consumir a garrafa de cachaça, uma relação que coloca problemas semelhantes aqueles já trabalhados por Melatti, Da Matta e Gilberto Azanha entre a estrutura Timbira e a história. Assim, mais importante que o álcool é o fato da economia capitalista em seu avanço sobre a sociedade Krahô, colocar esse povo em posição subalterna. Segundo o autor, há uma intervenção das frentes de contato da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) na desarticulação da economia Krahô, os fazendeiros invadiram territórios indígenas, a FUNAI interviu com a criação de gado que visava substituir a caça, alguns ganharam salários como aposentados do INSS (Instituto Nacional de Seguridade Social), outros como funcionários da Funai ou como monitores de saúde. Certamente esses acontecimentos interferem na “forma Timbira de ser”, pois a presença do dinheiro, principalmente na relação com os não-indígenas colocou muitas interrogações sobre o *dever* da sociedade Krahô. Por isso, o álcool torna-se o grande veículo para essa transformação recusada ou adiada no passado.

O trabalho de Beldi Alcântara (2007) demonstra que o povo indígena Kaiowá-Guarani da cidade de Dourados de Mato Grosso do Sul constitui um desafio interessante para pensar nas metamorfoses indígenas, isto é, o que a autora chama de ressemantização dos lugares de passagem feita pelos jovens Guarani. Os jovens do sexo masculino que anteriormente investiam na construção do seu ser Guarani-Kaiowá com a participação da Casa de Reza (*opy*) e a perfuração dos lábios, agora vão reconstruir ou ressemantizar o seu ser com o fato de irem para o corte da cana-de-açúcar, ganharem o próprio dinheiro e assim poderem se casar.

A falsificação de documentos é um índice deste novo ritual, pois querem ir para as fazendas aos 13 anos para trabalhar. A primeira coisa que fazem, depois de voltarem das usinas, é pararem na cidade de Dourados para comprarem desde roupas até geladeira e voltarem de táxi para a aldeia para demonstrarem prestígio.

Mais um sinal de prestígio é quando convidam parentes e amigos para comerem e beberem em festas que pagam com as sobras do dinheiro. O grau de embriaguez é alto, de acordo com Lourdes (2007, p. 85), o que resulta em agressão física que termina geralmente em morte. Diz a autora: “Com vivências diferentes das dos pais, passam a colocar em questão os saberes e as experiências dos mais velhos. Começam a questionar a pobreza em que vivem, a falta de trabalho e o preconceito; tentam arrumar formas de ter “uma vida melhor”.”

Sobre os efeitos das bebidas ácoolicas, os jovens Guarani dizem que bebem para não sentir dor, um estado de dor associado à tristeza, descrito por eles como doentio e que pode levar ao suicídio. De acordo com a autora o estado de embriaguez faz com que se perca a consciência, com isto o corpo é abandonado, quando ficam os jovens expostos a entrada de qualquer espírito. No caso é o *anã* (espírito do mal) e o jovem assume nova identidade que é, ao mesmo tempo, temida e desejada porque o transforma em uma pessoa diferente “sem dor e corajosa”. Em muitos casos de suicídio, os jovens estavam alcoolizados para “terem coragem” de se matar.

Os jovens Guarani-Kaiowá tem dificuldades para pertencer à própria comunidade indígena da Reserva de Dourados, os mais velhos não querem que eles trabalhem nas fazendas, mas fiquem na Reserva para estudarem. O trabalho assalariado coloca uma ruptura enorme para o modo de ser Guarani e para os jovens que enfrentam preconceitos dentro e fora da aldeia, e acabam sem lugares de pertencimento. A passagem para a idade adulta acaba por colocá-los em uma liminaridade que desequilibra o ser indígena, pois o jovem fica entre dois mundos sem se ligar a nenhum deles. O álcool representa um meio possível para “sair deste mundo real”, pelo menos temporariamente, para que sejam aceitos num mundo ideal que, para existir, deve negar o próprio corpo e alma Guarani. Tornando-se assim o indivíduo sem enraizamento na própria cultura, o que pode se tornar algo insuportável quando passam os efeitos da bebida.

Dentro da questão da construção de um mundo ideal, Renato Sztutman (2008) fala sobre uma “teoria indígena das substâncias fermentadas” entre os povos Tupi e Guarani e adverte que não é o seu foco de análise o aspecto propriamente farmacológico ou os efeitos psicológicos que o consumo de álcool pode acarretar. Sztutman critica a explicação “naturalista” que reduz as substâncias psicoativas em maior ou menor grau, à sua composição farmacológica, a qual, por sua vez, operaria

com a dessubjetivação ou reificação dessas substâncias, atribuindo-lhes propriedades intrínsecas e estáveis.

Certamente, transformar substâncias químicas, presentes no fermentado ou destilado, nos vetores principais das alterações de comportamento dos índios seria desconsiderar os significados simbólicos intrínsecos manifestados por qualquer cultura. Ao mesmo tempo, não se pode ir para o extremo oposto, como o autor e dizer que apenas a cosmologia indígena ou o “perspectivismo ameríndio” poderia nos traduzir a “verdade” sobre o problema do álcool. Do contrário, como poderíamos explicar as profundas alterações do comportamento, como violência contra a mulher e crianças advindas com o uso de destilados ? A reflexão indígena sobre a natureza dessas substâncias tem profunda relação com o comportamento social dos indígenas, porém a mente não está separada de uma bioquímica corporal.

O próprio autor Sztutman não elabora uma análise coerente quando tenta dar uma explicação sobre a bebida destilada, o chamado “tafiá”, usado principalmente pelos Wayãpi da Guiana Francesa, onde aparece a violência. Ele diz que a graduação alcoólica é maior e então a quantidade e o tempo de ingestão para ficar embriagado diminui consideravelmente em relação ao fermentado usado tradicionalmente. Em outros termos, é indispensável considerar se a bebida é fermentada, fabricada pelos próprios índios, ou se a bebida é destilada e vem de fora. Não significa dizer que a química seja mais importante que o “pensamento selvagem”, mas que o corpo também é um instrumento bio-psico-social. É importante falar sobre a apropriação cultural do fermentado ou do destilado pelas culturas indígenas e as performances rituais, porém ela não se esgota na leitura de uma “verdade cosmológica” construída na análise antropológica. A própria análise antropológica ficaria mais completa se a química corporal, que inclui os neurotransmissores construtores de sinapses entre os neurônios, também fosse interrelacionada ao simbolismo, mesmo que tais relações não sejam fáceis de serem estabelecidas.

A Etnologia lança mão de modelos, como qualquer outra ciência, para tentar decodificar a complexidade de determinados fenômenos como a ingestão ritual de bebidas alcoólicas. Mas, muitas vezes, o modelo é priorizado em detrimento de uma perspectiva mais globalizante e multidisciplinar da mente e do corpo das pessoas indígenas. Este certamente é um dos problemas do perspectivismo, utilizado por Renato Sztutman na tradução do uso do caxiri (bebida fermentada a base de

mandioca braba) entre os Wayãpi , povo Tupi do Amapá.

A questão não é saber se a química é mais importante do que o livre-arbítrio da construção cultural humana, mas assumir a vocação holística e plural da própria Antropologia em suas origens. Não se pode negar que psicoativos são meios de transformação da própria natureza dos tecidos corporais humanos e da psique, o que certamente inclui o próprio cérebro e a mente. A Antropologia não deve abdicar do diálogo com outras áreas do conhecimento. Para dar conta de conhecer a cultura humana deve insistir na interdisciplinaridade, almejando alcançar em breve uma visão transdisciplinar do tema álcool e sociedades indígenas.

CAPÍTULO 4

Redemoinhos da metamorfose A'uwẽ

“É preciso não perder de vista que as novidades vindas do exterior são geralmente acolhidas com curiosidade e mesmo entusiasmo pela comunidade, o que não significa que venham a ser incorporadas ao seu patrimônio cultural. O processo seletivo pelo qual passam no decorrer do tempo é que definirá sua aceitação, adequação, reinterpretação ou rejeição. Em outra direção, bens tradicionais podem deixar de ser produzidos por períodos longos, até que repentinamente tornam a ocupar lugar na vida da aldeia. Todos esses fatores mostram que a mudança, longe de ser um processo contínuo e linear, tem seu rumo definido numa arena em que se contrapõem forças conservadoras e inovadoras, elas mesmas sujeitas a oscilações. Com isso não se quer dizer que estudos sobre a mudança sócio-cultural sejam inviáveis, mas ponderar que análises pontuais, baseadas em observações limitadas a períodos de poucos anos, não permitem interpretação segura sobre o comportamento social a médio e, tampouco, a longo prazo”. (Junqueira, Carmen, 2008, p. 20)

O corpo humano sofre as mais variadas transformações, desde a etapa de fecundação do óvulo, seu desenvolvimento em embrião, passando pelo nascimento e as diversas fases da vida adulta até chegar à morte. Essas alterações físicas e químicas das estruturas celulares do organismo biológico obedecem não somente ao código genético, mas estão completamente entrelaçadas a mecanismos neurobiológicos e mentais dos indivíduos, que agem no ambiente e sofrem a ação do mesmo. Nesse sentido, a cultura Xavante atua sobre os organismos vivos, assim como os últimos atuam sobre a primeira. Qualquer metamorfose ou processo de transformação do corpo e da mente deve ser compreendido em um nível de abrangência que englobe a interconexão entre a biologia, a sociedade, a cultura, a história, a política, a economia, a cosmologia e o ambiente em que os indivíduos habitam, convivem e circulam.

O álcool como substância química pode ser analisado como causador ou vetor de vários processos de modificação de estruturas orgânicas do corpo humano. É como se a análise da transformação bioquímica produzida pela ingestão do álcool no interior e exterior das células humanas nos autorizasse a responder aos mais diversos questionamentos acerca do porquê dos indivíduos tomarem a decisão de beber, da quantidade de álcool ingerida, da frequência e das consequências físicas da ingestão de bebidas alcoólicas. Sempre considerando, na avaliação dos casos, o sexo, o peso, a idade, entre outros fatores orgânicos, sociais e ambientais, incluindo-se os geneticamente dados. Apesar dos grandes avanços na pesquisa médica sobre os efeitos desta e de outras drogas no corpo humano, é preciso sempre enxergar a complexidade e extensão do problema. Desta maneira, a visão antropológica do processo de alcoolização não pode apenas focalizar o nível orgânico e, nem tampouco, desprezar as pesquisas sobre efeitos psicofarmacológicos da droga ou os efeitos neuroquímicos do álcool sobre as células nervosas, entre outras descobertas da medicina e de áreas afins da saúde. A idéia central aqui é tentar desvendar um pouco mais acerca do processo de alcoolização vivido pelos Xavante a partir de uma perspectiva multidisciplinar em que as emoções e os sentimentos sejam considerados os mais importantes núcleos nas modificações sofridas em conjunto, tanto pelo corpo como pela mente. Se de outro modo fosse, poder-se-ia dizer que a acusação e/ou o próprio diagnóstico de “alcoolismo” atrapalhariam, pois há super valorização da questão biológica em detrimento do universo cultural e psicológico, considerando-se que esses diversos níveis não operam isoladamente. Ainda deve ser lembrado que realizei uma pesquisa qualitativa e não quantitativa sobre o processo de alcoolização experimentado pela sociedade indígena.

O álcool ou qualquer outra droga não deve ser tornado sujeito de um processo que tem os próprios indivíduos como vítimas ou algozes de suas próprias experiências de vida dentro e fora das aldeias. Isso não quer dizer que o indivíduo sozinho deva ser responsabilizado por ter o hábito de beber, abusar da bebida e se tornar um dependente. Se assim fosse, bastaria isolar o indivíduo e tratá-lo em clínicas de dependência. É fato que muitos indígenas e não-indígenas, nos Estados Unidos e em outros países, que passam pela internação ou tratamento, têm na maioria das vezes recaídas e voltam a beber. É preciso refletir sobre um processo de drogadição que está entrelaçado ao complexo de emoções e sentimentos pelos quais os corpos e mentes das pessoas passam dentro do cotidiano e ritual das

aldeias e, atualmente, também pelo cotidiano urbano de cidades com seus “cabarets” ou zonas de prostituição, seus bares e mesas de sinuca e, principalmente, seus bailes de forró. São velhas e novas experiências, são antigos e novos sentimentos pelos quais passa o corpo-mente Xavante em constante atualização e mudança, principalmente pelas descobertas dos jovens do mundo não-indígena. Essas novas sensações corporais vão sendo nomeadas e compreendidas pelo povo Xavante em primeiro instante por intermédio dos próprios sentidos corporais: visão, olfato, audição, paladar e tato. Dessas terminações nervosas faz-se a interface do mundo interno com o externo e propiciam os registros em memória das experiências pelas quais passam os sentidos corporais ligados tanto à razão quanto às emoções.

Obviamente que, no caso dos seres humanos, as experiências perceptivas ou sensoriais estão carregadas de palavras da língua Xavante que nomeiam e significam as emoções transformadas em sentimentos, em cognições ou aprendizados. Todo um imaginário simbólico, usos e expressões culturais, entre outras idéias e pensamentos, localizadas no cérebro e na mente, precedem, acompanham e são posteriores aos processos de experimentações realizadas na vida pelos indivíduos. Assim, para experimentar a cachaça existem bilhões de células nervosas e uma infinidade de representações simbólicas que conjuntamente vão estruturar a tomada de decisão e o futuro comportamento dos próprios indivíduos frente à bebida.

Será que a sensação de ardor e queimação na língua, boca, garganta, esôfago e até no estômago, após a ingestão do álcool, pode desestimular, ou estimular a pessoa no início de sua ação de experimentação ? E a sensação eufórica dada pela embriaguez, quando o álcool já se encontra na circulação sanguínea e chega ao cérebro, ou quando ele deprime o sistema nervoso, como são encaradas tais sensações pelo iniciante e o usuário frequente ? O fato de sentir prazer com a ingestão de alimentos e bebidas, entre outros comportamentos em que se arrisca a integridade física e o equilíbrio pessoal, demonstra a própria vulnerabilidade humana, principalmente em relação a substâncias e comportamentos para os quais não se tem ainda qualquer informação e/ou conhecimento prévio. Portanto, os registros em memória das sensações (emoções) são muitas vezes sentimentos transformados em conhecimentos por meio da cultura a circular interna e externamente ao corpo indígena nas diversas formas de

pensamento, expressão verbal, comunicação, ação individual e coletiva dentro do contexto social.

4.1 A Emoção Xavante em experimentação na formação do sentimento

A memória e a transmissão da história experimentada ou vivida é algo ímpar na tradição, recuperação e inovação dos comportamentos individuais/coletivos em uma sociedade indígena (ver capítulo 1). Impregnado desse mesmo espírito da tradição oral, o ancião Sereburã, por mim entrevistado em janeiro de 2008 na aldeia Pimentel Barbosa, traz sua borduna como fazia o seu avô nas reuniões do conselho político dos homens maduros (*warã*). Para rememorar as histórias ou antigas experiências, Sereburã expressou-se em língua Xavante e teve seu depoimento traduzido para a língua portuguesa por José Roberto, como veremos a seguir:

Eu queria contar a história de nossos antepassado. Nós não temos um gravador, a gente grava o que os avôs conta a história, mesma coisa eu vou conta essas história para você gravar. O avô deles, pai do pai dele (Sereburã) chama Wa'aihö, ele era o chefe geral, era uma aldeia só Xavante que veio de lá da direção de Goiás. Então ele trouxe essa Xavante para São Domingo, aí São Domingo fizeram lá a aldeia. Wa'aihö comandava essas aldeia, ele sempre veio chefiar a aldeia, agora ele quer imitar como o avô dele, o avô dele é uma justiça dentro da aldeia. Ele defende tudo, ele não manda alguém assim matar, porque antigamente pessoa ruim matava, feiticeiro matava, mesmo assim o avô dele defendia, ele não gosta de matar, assim, os Xavante. Então, ele primeiro procurava o caso, assim, ele vai procurar primeiro, então, era assim o avô dele. Foi sempre que o avô dele foi chefe da aldeia, agora como ele é descendente de chefe, agora Suptó como agora ele tá chefe da aldeia, ele tá dirigindo aqui no Pimentel Barbosa (não como cacique mas como ancião que tem sua palavra muito respeitada). Então o avô dele, depois atravessaram São Domingo, o Rio das Mortes para Itsörepre, do lado de cá. Ali os Xavante morou, morar, queria construir as aldeia, a aldeia chamou Itsörepre, ali muitos Xavante cresceu, a população ali. Aí depois aí, lá na aldeia Itsörepre, aí surgiu uma guerra ali entre os Xavante, teve briga, essa fofoca, surgiu ali, foi dividido – aí foram para Culuene, foram para Sangradouro e foram para São Marcos. Então foi ele foi contando assim, recontar para gravar, como o avô dele foi

bem contando essa história, é importante para você gravar. Ele fala que não é mentira, é verdade, tudo é uma história real.

Então, quando Wa'aihö faleceu, o avô deles, então quando faleceu, aí veio chefia no lugar dele, Sereburã, o avô dele foi Sereburã também. Aí chefiou ali no Itsõrepré, aí não tinha branco, não tinha branco aquela época. Xavante não tinha instrumento para cortar madeira, não tinha faca, não tinha nada, tinha só borduna. E com a borduna, a árvore, quando fazia roça, a casca descascava com borduna, não tinha machado, naquela época no Itsõrepré. Aí secava essa árvore, aí tocava fogo e fazia a roça. Então, quando faleceu o Wa'aihö, é o Sereburã que tem o poder, ele tem o espírito. Ele também tem, ele falou - é um segredo da família -, então, ele tem um pó mágico que eles fazem, a família deles, cada um tem, ele falou assim. E ele também tem, desde a família vai passando, vai passando. Aí surgiu, quando faleceu o Wa'aihö, aí surgiu essa, chama 'ropopo. 'Ropopo quer dizer: a coisa, a força fazia a terra tremer, então ele que fez pra, porque o avô dele faleceu, ele queria fazer, mostrar para todos os Xavante, para toda a nação. Ele começava ali, ia o ruído até lá na Barra (cidade de Barra do Garças-MT), vai pra lá, a onda, a onda do som da terra ia pra lá. Aí todo mundo Xavante ficava com medo, assim, aí tinha dentro, no fundo da terra, tinha o branco, tocava música, falava ! Essa é a força do espírito dele, então esse ele tá contando. Aí começou a aparecer o branco, aí começou a aparecer, os branco deixou, deixaram os machado lá no Rio das Mortes, aí que sonhava que o branco ele ia dar presentes, essas coisa. Eles ia pra lá buscar essa machado e trazia para os Xavante, aí começou a aparecer coisas assim, a pouca, poucas assim, não de uma vez, devagar foi aparecendo. Mas aí, eles nunca viram branco também, nunca viu !

Aí foram passando os anos assim, aí depois mudou para Arobönibopá, ele falou, Arobönibopá, ali eles são wapté (adolescente). Eu sou wapté, ele falou, mas eu não sou "waptézinho" não, o wapté era grande já, ele falou - irãihö (alto), aí só ouvia. Aí depois, quando eles moravam lá no Arobönibopá, aí voltou para São Domingo, onde era a antiga aldeia, aí eles moravam lá, aí depois viram o branco andando de barco, descendo o rio e passava. Aí depois ele viu o branco e pensava que era o animal. Nem o pai dele, nem, ele falava que era humano, mas da primeira vez que ele viu, assim, viu, chama o barco, dava nome tsihoihoro que ele falou, tsihoihoro essa barco. Então as coisa que apareceu, primeiro contato que surgiu é aqui na Aldeia Pimentel Barbosa, nessa região, ele falou. Não lá de São Marcos !, lá não tinham branco ainda, vinham pra cá, primeiro aqui, chamava essa, o espírito deles, o avô deles chamava com pau especial, chamava assim, falava, fazia oração pra vim, pra chegar mais rápido. Então

isso ele contou assim. Nosso avô chamava o branco pra vim rápido, pra aparecer, então essa é o espírito dele trouxe aqui na aldeia, nessa região, a aldeia Pimentel Barbosa. Então, ele falou que o que eu estou contando não é mentira, é coisa, é verdade, é pra você gravar.

Veio o branco, aí depois Chico Meirelles teve contato com a aldeia Pimentel Barbosa, aí deram muito presente pra aldeia, essa pra primeiro contato, aí depois foi aparecendo o branco e foram no Arobönibopá e aí waradzu (branco ou não-indígena) muito, muito grupo ali, eles tiraram foto da dança deles, eles não sabia que essa máquina era para tirar foto. Tinham muitos assim que tiravam e as mulheres cobriam com o leque de palha, cobriam para ninguém ver, as mulheres tava envergonhada e eles ficava nu, aí, e eles também - homem - não ficava com vergonha. Aí a gente, nós aqui no Pimentel Barbosa tivemos o primeiro contato com o branco, mas e lá na aldeia São Marcos, agora que eles estão, tá acontecendo o cruzamento assim com branco: o branco tá casando com o Xavante e o Xavante tá casando com o branco. E tão esse porque o Ismael Leitão da Silva, agente do SPI (Serviço de Proteção aos Índios), aquele que chefiava, ele falava para a gente não namorar com o branco, porque tinha muita doença, ele falou assim, porque tinha muita doença, que é muito perigoso assim. Então aí, se a gente entra com relação com o branco, a gente vai transmitir para toda a aldeia, então agora São Marco tá descendo aí, pode a surgir, pode pegar toda a doença assim. Então a gente vai acabar com essa raça, então ele tá falando Sr. Eduardo. Eu tô com medo, porque o Ismael contava isso pra a gente, pra prevenir, a gente pra prevenir isso, a gente tá sempre, estamos contando pro novo aqui. Mas agora a aldeia São Marco pra lá, não sei porque que eles não fala para as criança, não fala pras mulher também. Eles pensa que humano é tudo saúde!, mas não é, ele fica, tá preocupado esse, com seu novo agora e também muita coisa tá surgindo. Ah!, o branco tá trazendo pra os índio e índio tá aprendendo coisa ruim, ele tá falando. E até bebida também, ele tá preocupado, a bebida, essa pinga não podia ter assim fabricado, ele falou. A gente só, antigamente, tomava raiz, raiz do mato que é muito bom! Isso é pra o Xavante, não aprende do branco, então esse eu tô me preocupando muito com essa criança que tão vindo, porque o branco vai chegar mais, cada vez tá chegando, a gente tá, eu tô preocupado. Então ele ficou preocupado assim, ele tá. Pra você, assim, da sua vinda ele ficou muito feliz, ele tá gostando muito de você, pra você assim não esquecer da gente e ele também não esquece de você, é, ele viu que você é uma pessoa honesto, você tem uma coração com os índio, que você tá assim, tá apanhando como ele também tá assim, pra evitar, isso não, pro índio, é

pra aprender essas coisa ruim, isso vai acabar com a raça ! Então ele falou assim e que eu tô assim contando pra você gravar, eu vim aqui, é uma, conta história, eu tô com borduna, é essa aqui (mostra a borduna), é, pra você assim saber, qual é, eu tô contando pra você, é, eu vim aqui mesmo. A criança tava aí em volta dele, os aluno, eu vim só aqui pra contar história um pouco história pra você, então, eu vim, eu não vou esquecer. Então ele falou isso. (sic)

Sereburã foi um dos meus principais informantes da aldeia Pimentel Barbosa e seus depoimentos são únicos na tradução dessa metamorfose da consciência coletiva ou de um sentimento coletivo “A’uwē” que nos traz conhecimentos a respeito não somente da cosmologia Xavante, como das relações mítico-históricas com os não-indígenas (*waradzu*). Conforme o relato apresentado, os brancos (não-indígenas) foram chamados do fundo da terra pelo espírito de Waaihö e começaram a aparecer com barcos e às margens do Rio das Mortes. Deixavam presentes, mas também trouxeram um “presente de grego”, o “ödzé” (ö - água/dzé de *itsé* – algo ácido, que arde) ou cachaça, que, segundo Sereburã, não deveriam ter fabricado, pois o hábito de beber é coisa ruim e pode acabar com a “raça” dos índios. O papel do agente do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) Ismael Leitão da Silva, à época dos primeiros contatos dos Xavante com os brancos ou não-indígenas (*waradzu*), era o de informar e, principalmente, prevenir a respeito de doenças sexualmente transmissíveis, a respeito do contágio que poderia ocorrer nas relações entre homens Xavante e mulheres não-indígenas. Sereburã fala também de sua apreensão a respeito de casamentos que foram realizados pelos Xavante de São Marcos e Sangradouro. Homens que, como Mario Juruna, saíram de suas aldeias para fazer projetos em prol da sociedade indígena e na convivência urbana acabaram por casar com mulheres não indígenas. Embora a grande maioria desses casais tenha se desfeito por desconpatibilidades entre universos culturais distintos.

No aspecto tecnológico, os facões de metal substituíram com eficiência e determinados impactos ambientais a borduna de madeira na derrubada de árvores, mas a pinga ou o álcool não pode jamais ser um substituto da água com

propriedades químicas e culturais completamente diferentes da cachaça ou qualquer outra bebida alcoólica.

Dentro de uma visão cosmológica Xavante, de acordo com Bartolomeu Giaccaria (1991, pp.93-113), a água não constitui apenas elemento essencial à sobrevivência física; encerra também valor simbólico (cultural). A “água viva” (ö) ou corrente é diferenciada por eles da “água morta” ou “água parada” (u). Os dois tipos de água (“viva” dos grandes rios e “morta” dos grandes lagos) são povoadas por espíritos – *ötede’wa* (que habitam os rios) e *u’utede’wa* (que habitam os lagos). Os espíritos *ötede’wa* (Giaccaria, idem, p.97) auxiliam os pais na educação dos filhos pois quando, por exemplo, estes desobedecem aqueles, ficam expostos ao perigo de se afogarem nos rios. Os *ötede’wa* os atraem até suas casas, corrigem-nos severamente, assustando-os, mandando-os então de volta à superfície.

A água é também mutíssimo importante no banho (*mro*) e indica para os Xavante um casamento, o liame conjugal e também o simples agrupamento. De acordo com Giaccaria (idem,p.97) banho significa a reunião de várias coisas e não se reduz ao simples contato da água com o corpo, mas é uma união íntima e eficaz que proporciona ao ser humano. Logo após o nascimento, o Xavante toma o primeiro banho, após o corte do cordão umbilical; o recém-nascido é levado ao centro da casa e recebe abundante ducha de água morna obtida do rio que serve para a criança crescer forte e bela. Os Xavante, ao longo de suas vidas, têm o hábito de ir várias vezes por dia tomar banho no rio, mas além deste banho no rio, há outros que são partes essenciais de determinadas cerimônias com finalidades diversas.

O banho é parte integrante do complexo cerimonial, pois em todas as iniciações (ritual de iniciação masculina – *danhono*) ocupa uma fase cerimonial importante que, às vezes, é repetida durante meses. O *danhono* (ritual de iniciação masculina, cf. Maybury-Lewis, 1984, Giaccaria e Heide, 1984 e Giaccaria, 1991) apresenta a perfuração dos lóbulos das orelhas dos adolescentes (*wapté*); depois de pintados os adolescentes se dirigem para o rio, passando por fora da aldeia, segundo as instruções dos padrinhos. Aqueles que são mais velhos mergulham primeiro, depois vários grupos etários em ordem decrescente de idade, até chegar a vez dos *wapté*. Deste momento em diante eles não poderão acender fogo e nem tampouco forrar o solo com folhas, para sentar-se. Segundo descrição de Giaccaria (ibidem, 1991, p.108): “Na água, os *wapté* imergem as mãos unidas em forma de

concha e acompanhando com os pés os movimentos das mãos, jogam água ora para a direita, ora para a esquerda, ora sobre a cabeça. Almoçam sentados na água, comendo uma broa de milho assada debaixo das brasas (...).”

Os exercícios de imersão (primeira fase do ritual de iniciação, cf. Maybury-Lewis, 1984, p.164), que antecedem a perfuração das orelhas, são realizados pelos adolescentes em todas as aldeias Xavante (durante a época do ritual) em um rio ou córrego represado para que se forme uma espécie de piscina. No ritual *waiarini* (realizado no final da iniciação masculina) que Giaccaria chama de iniciação aos segredos dos Xavante, há uma etapa cerimonial em que os meninos cantam sem interrupção por um período de dois meses debaixo do sol ardente. Eles têm que jejuar durante o dia e beber pouquíssima água. Não podem tomar o banho costumeiro, é a preparação para o “rito de morte” e o “retorno à vida”. Conforme descrição de Giaccaria (já cit., 1991, p.109):

Na data fixada, pelo meio dia, deverão cantar, olhando para o sol. Os anciãos laçam-lhes no rosto um pó mágico e todos perdem a consciência (morrem, dizem os Xavante). Imediatamente, os parentes dos iniciandos vêm com água do rio, que jogam sobre eles com abundância para fazê-los reviver. Durante a cena, os parentes choram pelo suposto morto, puxam-lhes os cabelos e sopram-lhes nos ouvidos, a fim de que ressuscitem.

A água do rio faz renascer o rapaz que, antes dependia dos pais tornando-se agora o membro ativo do grupo. Há ainda uma iniciação dos chamados “Chefes da festa da onça” (*Dzutsi’wa*) e dos “Panteras negras” (*Wa’rã*), durante a cerimônia de nomeação das mulheres, quando nas margens baixas do rio, próximo da aldeia, dois homens e duas mulheres ficam imersos na água. Estas pessoas não podem se aquecer com o fogo, nem quando, alternadamente, alcançam as margens para descansar, mesmo aí conservam os pés na água. Depois, à noite, voltam para a aldeia, onde são untados com uma pomada feita de raízes, indo dormir em seguida. Na manhã seguinte retornam ao rio e este ritual se repete até que seja dado nome às mulheres.

Existem outros tipos de banho: um que impede a fecundação; um outro que tomado pelo “senhor da seca” faz chover; já a ausência de banho deste mesmo senhor ou “dono do tempo” deixa o tempo sem chuva no período da seca; um banho

após as corridas cerimoniais (para esfriar o corpo, recuperar as energias e as forças) e um outro para curar as doenças (banho utilizado no ritual Xavante de cura – *datsiwãiwére*).

Giaccaria conclui dizendo (já cit., 1991, p.112):

De tudo isso se depreende que a água corrente, a água viva, que entra na maioria dos ritos, tem para os Xavante um rico simbolismo. É fonte de vida, força e beleza. Todas as vezes que perguntamos pelo porquê dos vários tipos de banho, obtivemos como resposta: **ihöi petse da** (ihö= pele humana, isto é, todo o corpo, a pessoa; i= efônico DA= sufixo que transforma o substantivo em verbo e indica finalidade, ptse da= arrumar, reparar, tornar belo, forte são). Em suma, a água serve para o tornar o homem forte, belo e sadio.

Se para os Xavante a água tem uma complexidade de significados dados pelo contexto sociocultural (cotidiano, ritual e mítico) e uma eficácia para a estética e o equilíbrio saudável do corpo, para nós não-indígenas, na visão das ciências compartimentalizadas e disciplinares, ela ganhou novas compreensões e significados que, muitas vezes, isolam as moléculas químicas (enquanto um sistema) do contexto sociocultural, o que traz um conflito direto com o pensamento e a cultura indígenas. A água pode muito bem deixar de ser algo benéfico para a estética, a saúde e o equilíbrio de organismos vivos, conforme é seguramente advertido pela Saúde Pública, para se transformar em meio de transmissão de doenças devido à degradação de ecossistemas aquáticos superficiais e subterrâneos.

Embora a água contaminada seja prejudicial à saúde, a ingestão do álcool de forma abusiva pode conduzir à dependência e trazer uma doença crônica com consequências sociais deletérias, seja na aldeia Pimentel Barbosa, aldeia Êtênhiritipá, aldeia São Marcos ou qualquer outra aldeia Xavante. Os impactos orgânicos e sociais sobre o corpo humano e sobre a sociedade podem e devem ser informados em políticas públicas no Brasil que tratem com urgência a saúde indígena de forma preventiva. Os Xavante, como qualquer ser humano, são

vulneráveis a doenças e comportamentos de risco que podem trazer desequilíbrios orgânicos e mentais para a sua saúde.

4.2 A vulnerabilidade do ser

De acordo com o doutor em Saúde Pública pela USP (Universidade de São Paulo) José Ricardo Ayres (2003, p. 123-124):

Toda vez que aí se buscou relatar ou propor aproximações teóricas ou intervenções não restritas ao HIV, ao risco, ao comportamento individual, às abordagens biomédicas, foi 'vulnerabilidade' o termo preferencialmente escolhido. Também Mann e Tarantola, no texto de 1996, deixam clara sua posição de que o período atual é marcado, no campo da prevenção, pela emergência desse novo conceito.

É nesse contexto que o conceito de vulnerabilidade se desenvolve. Ele pode ser resumido justamente como esse movimento de considerar a chance de exposição das pessoas ao adoecimento como a resultante de um conjunto de aspectos não apenas individuais, mas também coletivos, contextuais, que acarretam maior suscetibilidade à infecção e ao adoecimento e, de modo inseparável, maior ou menor disponibilidade de recursos de todas as ordens para se proteger de ambos. Por isso, as análises de vulnerabilidade envolvem a ação articulada de três eixos interligados:

Componente individual: diz respeito ao grau e à qualidade da informação de que os indivíduos dispõem sobre o problema; à capacidade de elaborar essas informações e incorporá-la aos seus repertórios cotidianos de preocupações; e, finalmente, ao interesse e às possibilidades efetivas de transformar essas preocupações em práticas protegidas e protetoras.

Componente social: diz respeito a obtenção de informações, às possibilidades de metabolizá-las e ao poder de as incorporar a mudanças práticas, o que não depende só dos indivíduos, mas de aspectos, como acesso a meios de comunicação, escolarização, disponibilidade de recursos materiais, poder de influenciar decisões políticas, possibilidade de enfrentar barreiras culturais, estar livre de coerções violentas, ou poder defender-se delas etc. Todos esses aspectos devem ser, portanto, incorporados às análises de vulnerabilidade.

Componente programático: para que os recursos sociais que os indivíduos necessitam para não se expor ao HIV e se proteger de seus

danos sejam disponibilizados de modo efetivo e democrático, é fundamental a existência de esforços programáticos voltados nessa direção. Quanto maior for o grau e a qualidade do compromisso, recursos, gerência e monitoramento de programas nacionais, regionais ou locais de prevenção e cuidado relativo ao HIV/ Aids, maiores serão as chances de canalizar os recursos sociais existentes, otimizar seu uso e identificar a necessidade de outros recursos, fortalecendo os indivíduos diante da epidemia.

Note-se que as análises de vulnerabilidade não prescindem das análises epidemiológicas de risco. Estabelecer associações probalísticas da distribuição populacional da infecção entre diferentes condições objetivas, mensuráveis, tais como, sexo, idade, profissão, práticas sexuais etc., seguirá sempre importante fonte de informações e hipóteses. **Contudo, se essas variáveis não são interpretadas quanto à variabilidade e à dinâmica de seus significados sociais concretos, e se o risco aferido passa de uma categoria analítica abstrata ao desenho de práticas de intervenção sem as necessárias mediações, então não só ele se mostra insuficiente como, frequentemente, prejudicial.** As análises de associação probalística precisam comparar variáveis o mais possível independentes entre si; já as categorias de intervenção, ao contrário, precisam incorporar da forma mais exaustiva possível suas mútuas interferências, a resultante conjunta dos diversos fatores envolvidos. É aqui que a vulnerabilidade quer construir.

(Grifo nosso)

Esse conceito de vulnerabilidade, resultante da experiência histórica de vários médicos com a transmissão do vírus da AIDS (Síndrome de Imunodeficiência Adquirida) e da respectiva investigação epidemiológica sobre a doença na sociedade não-indígena, pode muito bem ser aplicado, de acordo com Ayres, à drogadição ou comportamento de drogar-se ou se viciar em drogas, como álcool, maconha, cocaína, entre outras. Eu acrescentaria à lógica racional e cognitiva dos componentes individual e social, o componente afetivo ou emocional, isto é, como o próprio corpo-mente dos indivíduos se sensibiliza perante a realidade do mundo em que as drogas se fazem presentes. Não se pode desprezar sentimentos de alegria, tristeza, raiva, ódio, ciúmes, estados de ansiedade, angústia, entre vários outros que orientam as tomadas de decisão ou ações dos indivíduos, seja especificamente em relação ao comportamento sexual ou ao próprio uso de drogas.

E a prevenção seria a melhor preparação na hora da decisão a ser tomada em situação completamente nova a ser vivida por uma pessoa que nunca fez uso de drogas ou tem sua primeira relação sexual. Em um depoimento do ancião Hipru por mim registrado também na Aldeia Pimentel Barbosa pode-se perceber o sentido de prevenção ou aquilo que é prévio, preventivo à ação. A situação descrita ocorreu, quando o já citado agente do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) Ismael Leitão da Silva advertiu o Xavante Hipru sobre os perigos de ter relações sexuais com mulheres não indígenas (prostitutas principalmente). Essas prostitutas, segundo Leitão, tinham relações com animais, além de vários homens e, desse modo, adquiriam doenças sexuais transmissíveis. Hipru descreve a situação em que ele e alguns parentes estavam na cidade e foram convidados a conhecer um “cabaret” ou casa de prostituição. De acordo com sua descrição havia mulheres nuas perto de um poço no terreno ou quintal da casa que falavam para ele experimentar a “buceta doce que nem cana-de-açúcar”, segundo o dizer das próprias prostitutas. Mas ele se lembrou daquilo que foi dito pelo agente do SPI e não teve relações com as mulheres não indígenas.

Segundo Hipru, eu Eduardo estaria ali na sua aldeia para reforçar a prevenção feita pelo antigo agente do SPI (Serviço de Proteção aos Índios), agora, junto às pessoas jovens, para que fiquem mais informadas em relação às doenças que podem ser contraídas nas cidades. Sabe-se que ao mesmo tempo em que existem conselhos, advertências e prevenções sobre fatores de risco a serem ou não assumidos pelos indivíduos em seus comportamentos ou relações com outros, também existem provocações, sugestões, desafios e estímulos para o comportamento arriscado sem medir as consequências dos próprios atos. Certamente vários jovens são desafiados ou provocados para testarem e provarem sua masculinidade ou virilidade na cama com uma prostituta ou num copo de cachaça ou cerveja.

No Brasil é muito comum a “cultura da cachaça” e o apelo à demonstração de virilidade por meio do sexo desde o período colonial. O ambiente do interior e principalmente da periferia das cidades traz circunstâncias ou situações de contato em que bares, mesas de sinuca, prostíbulos e bailes de forró regados a muito álcool e cerveja, entre outras drogas tornam-se elementos centrais na convivência entre fazendeiros, trabalhadores rurais, comerciantes, caminhoneiros, mecânicos, viajantes, moradores e trabalhadores urbanos, incluindo-se aí os indígenas.

Praticamente, a primeira imagem a se formar dentro da cabeça de uma criança indígena que é levada pela mãe à cidade é a dos carros, ônibus e caminhões que trafegam pela estrada. Quando param em alguma vila as crianças têm a visão de um bar com seus refrigerantes, alimentos e bebidas alcoólicas, sem falar na própria mesa de sinuca com jogadores indígenas e não-indígenas.

4.3 Redemoinhos na aldeia e na cidade – o movimento em espiral

Em trecho do depoimento autobiográfico que gravei com o líder indígena Paulo Supretaprã, em agosto de 2004, da atual aldeia Êtênhriritipá, existem alguns elementos que podem nos indicar a surpresa da descoberta de um mundo novo. A aventura exterior à aldeia deixa, num primeiro momento, Supretaprã maravilhado e curioso sobre a novidade que aos seus sentidos se apresenta:

(...)Em 73 eu fui embora, eu fui para acompanhar o grupo mais velho meu, que eles já conheciam os branco e dois jovens que nós somos o grupo novo e nós fomos acompanhar os mais velho e nós fugimos com os adulto, os único nós dois a fugirmos. Aí nos fomos acompanhar. É engraçado ! né ?, foi, admirei muito, essa minha saída foi engraçado para mim, assim, porque para mim foi uma aventura da minha vida, primeira vez, conhece. É... !, Eu nunca tinha visto essa estrada bem imensa, aquela BR, quando cheguei lá na beira, eu olhei pra lá do lado, assim, pra trás e pra frente e o caminhão passando, aquelas poeira... subindo. O poeira quem fazia era só o redemoinho, que fazia, né ? ,mas eu tava vendo era o carro passando assim. E eu fiquei um tempão, nós dois novo que nós acompanhamos ficamos um tempo, sentamos até na beira da BR, para ver isso. E depois os adultos conseguiram pegar carona e levar a gente (...)
(sic)

Paulo Supretaprã chama essas sensações ou emoções transformadas em sentimentos através dos sentidos e emoções corporais em estreita ligação com a própria mente de “aventura da minha vida”, ou seja, o indivíduo com seu companheiro de classe de idade (*i'amo*) se aventura a experimentar/emocionar-se/sentir o novo. Isso é bem expressado quando diz que ficou junto com outro jovem

sentado à beira da imensa BR-158. Ele observou carros, caminhões que movimentavam a poeira de terra, como o redemoinho faz por meio dos ventos no pátio de uma aldeia. Aí está uma experiência ou vivência registrada na memória de longo termo, que jamais passaria despercebida por qualquer um que vá se aventurar a experimentar novos lugares, coisas, movimentos entre outros aspectos da vida fora da aldeia. Esse seria apenas o começo das respostas emocionais/sentimentais a novos tipos de ambientes e relações com as quais os jovens Xavante se encontram ou desencontram. Nem Paulo ou qualquer outro indivíduo Xavante estava acostumado a essa nova situação, isso significa que seu corpo e mente ainda precisa processar cognitivamente por meio dos sentidos, da neuroquímica cerebral e da cultura novas sensações ou experiências. A vivência de Paulo ocorreu pelo fato de ele ter saído da aldeia com seu companheiro e acompanhado de adultos para poder experimentar, conhecer e fixar mais tarde em sua memória um episódio ou uma espécie de aventura única. O jovem Paulo fez sua experiência perto da estrada BR e depois pôde até pegar uma carona junto com os adultos. Certamente que os seus companheiros que estavam sentados à beira da estrada e, não no asfalto, já sabiam do perigo de ficar à frente de veículos que trafegavam na rodovia, pois os próprios adultos Xavante transmitiram sua experiência para os mais jovens, a fim de preveni-los.

Entretanto, a experiência dos adultos ou mais velhos pode ser insuficiente para dar conta de tantas novidades, quando eles mesmo viajam longe da aldeia para cidades bem maiores. Os homens e mulheres mais velhos ficam extasiados ou sentem certa repulsa com a aventura causada pelas novas sensações provocadas pelo descobrimento de novas paisagens, tecnologias, pessoas, comportamentos, alimentos, bebidas, regras, prazeres, dores, alegrias entre outros sentimentos que filtram e registram os ambientes que já tiveram oportunidade de frequentar. Obviamente que os Xavante tem um acervo cultural imenso e riquíssimo que é sempre utilizado na leitura e compreensão cognitiva daquilo que é novo ou inédito em suas próprias experiências individuais e coletivas de vida. Pode se perceber isso, quando o próprio Supretaprã faz uma comparação entre o redemoinho que ocorre quase sempre nas aldeias e aquela poeira feita pelos caminhões na estrada. Embora, a causa ou origem dos redemoinhos seja outra, caminhões também podem produzir deslocamentos de ar ou ventos. Essa maravilhosa metáfora do redemoinho, fenômeno natural do cerrado interpretado culturalmente, serve para pensarmos o

próprio desenvolvimento ou mudança do indivíduo Xavante e da coletividade, além das próprias emoções e sentimentos.

Percebe-se que o corpo e a mente dos Xavante são organismos impregnados de uma cultura específica em processo contínuo de contatos, aproximações, entrechoques, distanciamentos e tentativas de compreensão entre indígenas e não-indígenas. Processo esse mais complexo do que o reducionismo da chamada “aculturação”, conceito deixado de lado pela própria antropologia de Darcy Ribeiro na sua obra mais recente **O Povo Brasileiro** (1995). Não são apenas fricções inter-étnicas, mas situações biográficas provocadoras da construção de novas memórias baseadas na emoção e no acessar de antigas memórias. São situações que se transformam em encontros ou desencontros de sociedades em que devem ser focados os sentimentos individuais e coletivos que estão em jogo.

Os Xavante não mais recusam como antes do contato novas experiências. Ao contrário, buscam essas com o outro, principalmente na forma de prazeres e gozos. E atualmente há uma certa liberdade individual ou autonomia política dos indivíduos frente à coletividade, aos anciãos, no tocante ao que fazer com o próprio corpo em aventuras desenhadas na biografia corporal e mental dos mais jovens. Tal como Supretaprá os mais jovens continuam a experimentar sabores e dissabores com a nova vida Xavante em permanente contato com os não-indígenas no Brasil. Uma certa autonomia sobre o corpo é algo esperado e estimulado dentro da cultura indígena, para tornar os indivíduos autônomos e independentes, principalmente no caso masculino, a fim de que se tornem os futuros provedores de seus grupos domésticos. Porém, a autonomia do indivíduo desenvolvida dentro das regras sociais ou de uma coletividade é desafiada, quando o desejo e a curiosidade de experimentar situações urbanas arriscadas, tanto para o corpo como para a mente, falam mais alto do que a formação de um *ethos* produzido por toda coletividade.

Em 1976, de acordo com Paulo Supretaprá, foi escolhido um grupo de jovens para irem morar em Ribeirão Preto (SP), para aprenderem outra língua, foi quando ele vivenciou o grande desafio de conviver na cidade grande. Embora já tivesse tido sentimentos anteriores semelhantes, quando morou em uma fazenda próxima à BR-158 no Mato Grosso (MT), ele estava com muitas saudades de seu grupo ou classe de idade e de seus parentes que ficaram na aldeia. Assim, segundo Supretaprá (2004):

(...)Pra mim foi muito difícil, foi uma desafio pra mim, ir pra cidade, quando fui pra cidade grande mesmo ! Senti a mesma coisa, como eu senti aqui na beira da BR-158 e fiquei **meio assim**, quase assim **perdido**, né ?, assim, mas, me senti mal ! e esse primeiro dia que eu me senti, eu não fui bem. Assim, eu ia morar na casa, ia ser adotado pelo Márcio, mas e quem me adotou foi uma dentista chamada Ilka Tavares, que fazia dentadura, de uma empresa dele. E teve essa discussão com a esposa, não dava certo, queria terminar e, então, não deu certo, viver com eles. Mas eu vivi até um ano com eles, lá em Ribeirão Preto (...) (**Grifo nosso**) (sic)

Percebe-se que a decisão tomada pelos anciãos, no conselho político de homens maduros (*warã*), de enviar jovens para a cidade de Ribeirão Preto (SP), a fim de aprenderem a língua portuguesa e outros códigos da sociedade externa, não foi apenas um dos fatores desencadeadores das emoções e sentimentos experimentados pelo jovem Supretaprã. Verifica-se aí também o uso de um registro que marcou emocionalmente sua memória, quando morava na fazenda à beira da BR-158. Ele usou esse episódio anterior da fazenda para avaliar e se posicionar diante de uma nova situação na cidade de Ribeirão Preto (SP), quando disse que não se sentiu bem, se sentiu mal, perdido, tal como a situação vivenciada anteriormente por ele. Mesmo assim, tomou a decisão de enfrentar sensações desprazerosas e continuou sua vida na cidade grande de Ribeirão Preto (SP), uma vez que os velhos tinham depositado confiança em sua coragem e resistência, comportamentos esperados de um guerreiro Xavante.

Certa vez, quando eu retornava de pesquisa realizada na aldeia “Namuncurá” (Terra Indígena São Marcos) em função do Mestrado, um Xavante que residia na cidade de Barra do Garças (MT) disse a mim que eu devia me acostumar a viver de acordo com a rotina diária da vida na aldeia na qual eu pesquisava. Disse a mim que a mesma coisa ocorreu com ele, quando ele começou a morar na cidade e teve que se acostumar com a rotina de vida da sociedade não indígena. Ele me falou que é difícil, duro, mas temos que enfrentar a realidade para poder aprender e conhecer.

Supretaprã relatou explicitamente em seu depoimento algo muito frequente na experiência daquele que fica longe de seus parentes, de sua terra natal e tem de enfrentar bravamente novas sensações muitas vezes desagradáveis, frente a expectativas sociais e a hábitos culturais diferentes. Nesse *momentum* a saudade de

sua comunidade de substância aumentou, já que vivenciou um sentimento coletivo, algo muito mais extenso do que os próprios laços de parentesco, um sentimento avassalador para aquele que se sentiu como estrangeiro em cidades que já foram suas próprias terras.

É o que expressa a seguinte situação vivenciada também por Supretaprã: num primeiro momento discriminado no educandário ou FEBEM (Fundação do Bem-Estar do Menor do Estado de São Paulo) de Ribeirão Preto (SP), quando ele retorna à cidade depois das férias na aldeia e prefere ficar na instituição a ser adotado por outra família:

(...) No educandário é uma, é uma , em Ribeirão. Eu não sabia, fui inocente mesmo, entrei lá, é um lugar que me agradou porque tem o mato, tem o espaço, tem futebol, tem tudo lá dentro e tem tudo que você vai aprender, lá dentro ! Então, lá eu vivi, estudei lá, aprendi a fazer sapato, aprendi de imprimir o livro na tipografia, montar as letras. Tudo isso eu aprendi lá dentro e comecei a sair pra cidade, depositar o dinheiro pra rua, pra educandário mesmo e depois comecei a estudar pra fora. E alguns mais velhos estudavam e esses meninos que estudava lá, era tudo discriminado, que eles são do Febem, são as crianças maldoso, são bandido, então, era tudo assim: nós somos, era discriminado. Eu mesmo, quando eu desconfiei disso, eu comecei a falar pros aluno mesmo, grupo mesmo da escola, por que eles estavam me olhando desse jeito ?, o que que eu tenho no corpo ? podia dizer pra mim ! É tudo igual, esses menino, nós que estamos aqui, é como igual eles. Se não é do educandário e o menino abandonado, os meninos que não, e as mães que não tem condições pra cuidar, vocês vão discriminar ?, são gente boa ! Essa daqui é pra aprender ! Então, eu não quero que vocês olhem desse jeito, dessa maneira que vocês estão olhando pra gente – nós somos também gente -, vocês não precisam temer.

Foi a primeira dura que eu dei na minha vida, lá na escola e com isso, o tempo, do ano que eu fiz essa, que eles viveram com a gente, comigo, que foi educado por mim e, até hoje, eles lembram muito de mim e não são bandido, não são, não são assim drogueiros, não são drogados, sem nada. São coisa boa, só tem família tudo construído, na mesma geração que eu estive, estão muito feliz comigo de ter dado lição nisso. Porque sempre eu fazia palestra, mesmo que eu vivia lá, no Febem não, no educandário, eu passava essa costume da minha cultura, eles aprenderam muito !, através disso eles aprenderam a responsabilidade deles, ou seja, para ser Homem. (sic)

É bastante comum e corrente a reclamação de vários indígenas no Brasil a respeito da discriminação velada ou aberta contra eles. Esses preconceitos, estereótipos, estigmatizações e até mesmo demonstração de racismo revelam a intolerância reinante principalmente em municípios vizinhos às Terras Indígenas. A discriminação relatada no depoimento do Supretaprã mostra como a experiência de subordinação deixa marcas e, ao mesmo tempo, aviva o sentimento do viver coletivo.

As crianças e adolescentes em situação de risco foram questionadas por ele sobre o porquê de terem discriminado o Xavante, se eles próprios eram meninos abandonados e discriminados por suas infrações. Supretaprã retomou com grande habilidade a condição humana de indígena marginalizado e igualou sua condição à de crianças e adolescentes em situação de risco no Brasil. Supretaprã provocou a reflexão de meninos oprimidos por condições miseráveis de existência, tanto do ponto de vista físico como afetivo. Fez palestras e comunicações a respeito da formação coletiva do ser Xavante sobre os deveres e regras a serem cumpridos para que um jovem se torne responsável e possa se tornar no futuro um homem de verdade dentro de sua sociedade.

Supretaprã trabalhou a auto-estima de crianças e adolescentes que estariam, muitas vezes, fadados a continuar trilhando o caminho da marginalidade na vida adulta. Sua atuação revelou ainda a enorme distância que separa a sociedade brasileira da Xavante. A casa dos solteiros (*hö*), onde a educação é completamente diversa da oferecida pela FEBEM (Fundação Estadual para o Bem-Estar do Menor), não era e nem é até hoje uma prisão, permitindo aos jovens do sexo masculino se educarem em um aprendizado corporal e mental com seus padrinhos (*danhohuy'wa*) acerca de suas responsabilidades cotidianas e rituais perante à comunidade. Essa foi a lição de humanismo deixada por Supretaprã.

Outras duas situações relatadas por Supretaprã nos chamam bastante a atenção a respeito dos laços afetivos com a comunidade de substância ou a própria origem do indivíduo. Ainda que o informante Supretaprã não tivesse sua mãe e pai vivos na aldeia, somente duas irmãs (BS) e a tia paterna (FS), percebe-se no caso a seguir um laço afetivo de parentesco entrelaçado a sentimentos bastante fortes. Desse modo a tia (FS) de Supretaprã, com ciúmes, segundo ele, foi à cidade de

Ribeirão Preto (SP) e lhe alertou sobre o relacionamento amoroso costumeiro na sociedade não-indígena. Supretaprã percebeu que uma de suas amigas nutria um desejo maior por ele, além da própria amizade. Seguiu então o conselho de sua tia (FS) e não teve qualquer tipo de relacionamento com a amiga em Ribeirão Preto (SP). A segunda situação foi o fato de que Supretaprã jogava tão bem futebol e assim foi convidado por um time da cidade de Recife (PE) para se tornar profissional. No entanto, seu pai adotivo Carlos Augusto Manso, responsável por ele na cidade, deu bronca em Supretaprã ao saber tinha manifestado desejo de ir embora da cidade. Manso disse-lhe que não havia sido mandado a Ribeirão Preto para ser jogador de futebol e virar uma “pecinha” nas mãos dos dirigentes de times de futebol, mas sim estudar ! Deu ordem para ele não ir para Recife. Supretaprã disse que respeitou a palavra do pai adotivo. Ficou ciente da importância da educação por ele recebida para si próprio e para sua sociedade. Supretaprã também quis estudar bastante para ser tornar médico, mas voltou para a aldeia em 1983, a fim de honrar seu compromisso com a comunidade.

As novas experiências vividas por ele e tantos outros jovens indígenas nas cidades podem colocar seus desejos individuais em contraposição a uma série de exigências culturais na formação do ser coletivo. Os dois mundos experimentados colocam dúvidas acerca da melhor decisão a ser tomada para ele e para a sua comunidade.

4.4 Dissociação entre corpo e mente com a diluição do sentimento coletivo

Atualmente existem vários Xavante que decidiram morar e trabalhar na cidade, voltando à aldeia apenas nos fins de semana ou em ocasiões cerimoniais. Seus elos dessas com a comunidade de substância e o próprio sentimento coletivo ficam mais distantes e enfraquecidos, uma vez que não são renovados cotidianamente. Não é incomum que os padrinhos (*danhohuy'wa*), os rapazes iniciados (*ritey'wa*) e homens maduros (*ĩpredu*) experimentem novas sensações prazerosas, como beber bebidas alcoólicas ou fazer sexo com prostitutas ou mulheres da cidade e peçam a suas esposas desempenho sexual similar aprendidas com mulheres não indígenas. Em algumas situações também voltam das cidades trazendo garrafas com bebidas alcoólicas para dentro de seus grupos domésticos.

É como se os Xavante passassem do estranhamento, manifestado por Hipru e Supretaprã, para a experimentação propriamente dita. O medo cede lugar a coragem de ganhar autonomia sobre o próprio corpo tanto na cidade como dentro da aldeia, ainda que possa representar mais tarde problemas de saúde para toda uma coletividade. O processo que ocorreu no passado com as primeiras gerações autorizadas a saírem das aldeias, repete-se no presente com gerações mais novas que dominam melhor a língua portuguesa e outros códigos da sociedade envolvente. Há por parte deles uma vontade forte de aprender com os não-indígenas mas, ao mesmo tempo sem terem a consciência da incorporação sutil de novos hábitos alimentares, sexuais, de relacionamentos sociais, econômicos, culturais, entre outros que podem afetar a estrutura social e a educação Xavante. Novos hábitos só são discutidos por toda a coletividade, quando começam a aparecer problemas sociais e de saúde que desequilibram o mundo indígena.

É possível verificar diferenças marcantes entre o modo de ser, pensar e agir de indivíduos de Terras Indígenas não muito distantes geograficamente, como Pimentel Barbosa (Canarana-MT) e Parabubure (Campinópolis-MT), com relação a hábitos sociais e culturais, além das diferenças costumeiras entre as linhagens e troncos familiares que se transformam em disputas políticas entre facções. Os próprios Xavante da Aldeia Pimentel Barbosa (Terra Indígena Pimentel Barbosa) costumam dizer que indivíduos de outros territórios, já não podem ser considerados Xavante autênticos (*A'uwẽ Uptabi*). De acordo com o ancião Sereburã, da aldeia Pimentel Barbosa, indígenas de sua mesma sociedade já não vivem dentro das antigas tradições, pois se misturaram em casamento com as mulheres não-indígenas (*waradzu*), incorporando muitos comportamentos não-indígenas.

Diferenças também podem ser notadas em relação ao uso de drogas, quando tive a oportunidade de escutar relatos de um visitante Xavante da Terra Indígena Parabubure durante o curso preventivo ao uso de drogas que ministrei na escola indígena da aldeia Pimentel Barbosa. Reparei que ao falar sobre os efeitos e as consequências deletérias do uso e abuso de álcool, maconha e cocaína, um homem maduro (*ĩpredu*) de Parabubure mostrava-se bastante familiarizado e me auxiliou na tradução dos efeitos causados pelo álcool e outras drogas em língua Xavante para os demais professores e agentes de saúde indígena de Pimentel e Êtênhiritipá. Na verdade ele não só relatou o uso de álcool em sua aldeia de origem como também o uso de maconha e cocaína. As pessoas de sua aldeia, disse ele,

tinham medo de sair de suas casas à noite em razão do uso de drogas por membros da comunidade. Relatou casos de violência por causa das drogas que culminaram inclusive com homicídios.

Em relação ao comportamento de experimentar e depois adquirir o hábito de beber não se pode observar apenas causas orgânicas ou ligadas à genética, pois são múltiplas as razões e diversos os fatores envolvidos: a história do povo, a economia dentro e fora da aldeia, a estrutura social com divisões clânicas e sistema de classes de idade, a divisão sexual pronunciada, facções políticas oriundas da história de linhagens e troncos familiares, a própria cosmologia, o ritual “wai’a”, a cultura como um todo, o espaço geográfico onde estão localizadas as aldeias e, principalmente o estado da pessoa ou como ela se sente enquanto indivíduo e parte da sociedade Xavante, numa situação de contato com o álcool nas cidades e dentro das aldeias. É impossível chegar a uma determinação única ou a uma relação de causa e efeito para o processo de alcoolização, mesmo porque o álcool, ou qualquer outra droga, não é o único e nem o maior responsável pelas transformações históricas pelos quais passam o corpo, a mente e a sociedade indígena.

Via de regra, as emoções são desencadeadas pelas relações do corpo-mente com o ambiente, orientadas constantemente pela bioquímica das células, por uma rede de impulsos elétricos e por significados culturais que habitam o cérebro por meio de palavras. Os sentimentos emergem de toda essa complexidade de emoções sentidas à flor da pele e tratadas pelo sistema nervoso central, ou ainda por relações entre o corpo do indivíduo e o ambiente. Todos esses múltiplos relacionamentos entre células e símbolos, entre indivíduos, espaços e tempos serão depois apreendidos mentalmente e cognitivamente. Esse pode ser um momento singular de conscientização do próprio indivíduo perante o seu corpo, o seu ser físico e à sua pessoa. Entretanto, o que ocorre quando o álcool ou qualquer outra droga perturba o equilíbrio corporal e mental, isto é, quando provoca a alteração da percepção e da própria consciência, das próprias emoções e dos modos anteriores de sentir o próprio corpo e construir imagens, idéias e pensamentos acerca de si, dos outros e do ambiente em que o indígena se encontra ?

A ingestão de álcool em uma quantidade mais elevada e frequência maior permite ao indivíduo “sair” momentaneamente de seu próprio corpo, anestesiar sua sensibilidade corpórea, modificar sua coordenação motora, afrouxar as próprias regras sociais, falar sem censura a língua portuguesa, falar em tom alto, xingar,

assediar mulheres não indígenas, bater nas esposas Xavante e dirigir-se ao sogro sem qualquer respeito. O processo de alcoolizar-se permite o desprendimento do indivíduo não somente do seu corpo anestesiado, mas da sua própria aquisição de memória de curto prazo que trabalha com fatos ou história recente de sua biografia.

Um fato bastante singular e exemplar do que acabo de falar ocorreu com um agente de saúde indígena que havia chegado junto com os jogadores da aldeia Belém, para um jogo com a aldeia Pimentel Barbosa. Percebi que o agente de saúde P. estava completamente embriagado e falava palavrões em português, enquanto assistia ao jogo. Eu o tinha reconhecido, era um antigo professor da Aldeia Namuncurá na qual havia desenvolvido a pesquisa de Mestrado, chamei-o pelo seu nome P. e ele me disse que se chamava Alfredo, num tom ríspido, mentindo sobre seu nome de branco (*waradzu*), mas deixei por isso mesmo. Até que, para minha surpresa, ele falou quem era e me chamou pelo meu nome Xavante Tsirãmné, pelo qual fui batizado na sua aldeia.

Naquele momento em que eu e P. assistíamos ao jogo entre as duas aldeias, ele começou a relembrar Marãiwasede e o penoso processo de retomada da área habitada antigamente pelos Xavante no rio Suiá-Missu (ver capítulo 1). Disse que tinha a coragem de tirar satisfações com o líder dos posseiros que havia ameaçado seu pai de morte, porque desejava voltar ao antigo território por eles habitado. Perguntou-me se iria junto, se teria coragem como antropólogo de defender os Xavante de Marãiwasede, sempre declarando em alto e bom som o meu nome Tsirãmné. Percebi que P. , uma pessoa muito calma e paciente à época de minha pesquisa em Namuncurá, estava com uma aparência muito mais velha do que a idade que realmente possuía e nenhuma calma aparente. Compreendi que uma das possíveis causas da sua alcoolização tenha raízes no processo de expropriação histórico a que foram submetidos tempos atrás. Além disso, o lento processo de devolução do território de Marãiwasede na Justiça, e a indefinição da retirada dos posseiros, fez com que os mais jovens se sentissem impotentes para reaver as próprias terras. Além de ter recorrido à memória de longo prazo durante a embriaguez para falar da guerra que se travou por aquele território, P. também apontou seu dedo bem na frente de um dos anciãos mais importantes de Pimentel Barbosa, dizendo que era o seu sogro, desrespeitando-o ao encará-lo e lhe dirigindo a palavra.

Falo aqui de um processo de alcoolização decidido pelos próprios indivíduos e proporcionado, ao mesmo tempo, pelo ambiente em que vivem: tomam gosto pelo hábito de beber, comportamento não regrado ou ritualizado por toda a coletividade, mas deixado ao bel prazer do indivíduo que experimenta conflitos internos e externos. Esse é um movimento completamente contrário aos rituais performados por povos Tupi e Guaraní, que originalmente bebiam de modo ritual, já que os Xavante usam bebidas destiladas com objetivos não religiosos. O álcool destilado não foi concebido e nem tampouco produzido pela cultura Xavante para ser usado ritualmente, assim pode ser ingerido por pessoas de várias categorias de idade em ocasiões cotidianas ou mesmo rituais. Isso representa um enorme risco não somente à fabricação ritual do corpo indígena, como à própria mente, algo indissociável desse processo de formação da pessoa. Certamente, não se pode dizer que a iniciação masculina (*danhono*) com a utilização do álcool seja idêntica às iniciações em que a bebida destilada não era utilizada. Existe sim uma modificação significativa tanto no aspecto dos impactos causados pelas moléculas do álcool no corpo humano, como impactos ainda mais profundos na ligação desse corpo com a tradição cultural Xavante.

Do corpo e da mente anestesiados pelo álcool não emanam os mesmos sentimentos usuais aos Xavante ainda sóbrios. Do mesmo modo, indivíduos alcoolizados não experimentam as dores físicas e outros estados psicológicos que devem vividos normalmente nas diversas fases do processo de iniciação e no desenvolvimento espiritual progressivo dentro do ritual “wai’a”. A iniciação do corpo normalmente é a própria iniciação ou preparação da mente do jovem para a vida adulta, é o sentimento coletivo impresso na pele e na própria consciência. A ingestão do álcool perturba o processo de criação e conscientização do ser pelo ritual, pois altera a consciência, ativa o sentimento individual de prazer, negando a própria dor coletivamente sentida. Os sentimentos individuais que normalmente ocorrem no corpo físico e mental sem o uso de álcool podem resultar das sensações de frio, de fome, de medo, de dores musculares e de ansiedade experimentadas pelos participantes dos rituais. As bebidas destiladas não foram introduzidas no ritual de iniciação masculina por alguns indivíduos com vistas à formação de um pensamento ou sentimento coletivos e nem tampouco com a preocupação de proporcionar as chamadas viagens xamânicas.

Por meio do álcool os indivíduos podem anestesiarem seu corpo físico e até colocar em suspenso por determinado tempo a memória de estados afetivos desprazerosos ou dolorosos. O comportamento de beber responderia aos desejos de alguns enfrentar suas dores e medos por um processo de desligamento corpóreo provocado pelo álcool. Certa vez, um dos anciãos desafiou um jovem, que bebia pinga durante o ritual “wai’a”, a beber o preparado tradicional de raízes do cerrado. Disse a ele: “quero ver se você tem coragem para ingerir toda essa bebida da mesma maneira com que você toma essa garrafa de pinga!”.

A alcoolização ou drogadição pode interferir diretamente nos indivíduos durante sua transformação ou metamorfose pessoal. Tem reflexos diretos e indiretos nos modos de ação e transformação da comunidade como um todo. Entretanto, quando a ingestão descontrolada de bebidas alcoólicas e outras drogas é realizada pela maior parte da população, os efeitos ou consequências são desestruturantes e profundos. O álcool é sabidamente uma espécie de “relaxante moral” e algumas regras sociais são suspensas momentaneamente pelo usuário. Quando o ato de beber transforma-se em abuso ou em regra a ser seguida pelos homens, mulheres, anciãos e por toda a extensão de parentes e afins dentro de uma aldeia, instaura-se um processo inequívoco de suspensão do *devir* histórico da comunidade antes movida pelo sentimento coletivo “A’uwē”. Não somente o corpo desliga-se da mente e da possibilidade de um sentimento social como coloca os indivíduos numa espiral voltada para dentro de si mesmos, desligando-os da coletividade e aprofundando-os cada vez mais em seu prazer interno, hedonístico. Esse prazer temporário pode mais tarde se transformar em dor ou sofrimento: o indivíduo se desliga de seu próprio corpo, descuidando-se de suas condições físicas, sociais, distanciando-se do sentimento coletivo Xavante e abdicando de sua espiritualidade.

Em relação ao “wai’a” faltam dados etnográficos mais consistentes para avaliar o impacto do uso do álcool junto aos jovens e adultos que participam do ritual. Mas pode-se supor que a ingestão de bebida alcoólica coloque problemas sérios para a formação espiritual da pessoa Xavante, que não pode estar desligada corporal e mentalmente do tempo e espaço rituais. Tal desligamento só é realizado por algumas pessoas autorizadas que ingerem um preparado especial de raízes do cerrado, mas sem a ingestão de bebidas alcoólicas.

Caime Waiasé, antigo produtor de vídeos indígenas, disse que antigamente os jovens, quando saíam em direção às cidades, se interessavam em comprar

calções, camisetas, chuteiras e bolas. Hoje se interessam por bebidas alcoólicas. Diz ainda que todos sabem que quando eles saem para as cidades, também vão para as zonas de prostituição para beber e ter relações sexuais. Caime lembrou do bom humor, das brincadeiras e das risadas dadas constantemente pelos Xavante (verificar capítulo 2) e que atualmente correm sério risco de tornarem-se agressões físicas entre as pessoas da aldeia, por causa da utilização do álcool que trouxe a intolerância de muitos em relação a essas brincadeiras. Percebe-se aí que o álcool interfere bastante na mudança de estado de humor dos indígenas, o que significa alteração no equilíbrio emocional da própria pessoa. A brincadeira com pessoa alcoolizada pode resultar em resposta violenta, pois a percepção, o sentir e a própria compreensão ficam alterados. O que era apenas brincadeira transforma-se em verdadeira ofensa a ser retaliada.

Outra informação bastante importante prestada por Caime é de que os padrinhos (*danhohuy'wa*) estão deixando de lado suas atividades de preparação física, moral e espiritual de seus afilhados (*wapté*). Os anciãos ficam bastante ansiosos pela execução dessas atividades que vão desde o padrinho sonhar um canto e puxá-lo de madrugada na casa dos solteiros (*hö*), até suas diversas funções rituais na corrida de toras de buriti, no complexo da iniciação masculina e no “wai'a”. Poder-se-ia dizer que os padrinhos são modelos e orientadores do comportamento futuro dos adolescentes dentro e fora das aldeias. Sabe-se que eles saem com bastante frequência para irem às cidades e também usam bebidas alcoólicas, entre eles alguns professores indígenas. Os adolescentes não têm mais medo de fazer coisas proibidas, uma vez que os próprios padrinhos lhes servem de modelo. É desnecessário dizer que essa quebra da autoridade moral dos padrinhos compromete a reprodução e a transformação da sociedade Xavante.

Segundo ainda o informante Caime, os Xavante, à época do nascimento da criança, se preocupam bastante com o desenvolvimento dela e especificamente da parte física, corporal. Para formar bem esse corpo são necessários treinamentos e exercícios constantes, além de lavá-lo em água fria corrente para endurecer a carne. Após esse processo de construção do corpo, há uma preocupação com a formação espiritual da pessoa aprendida em etapas nos rituais da comunidade, com progressões e estágios durante o ritual “wai'a”. Caime disse que a pessoa Xavante não pode jamais pensar que está sozinha no mundo, pois quando está caçando, por exemplo, está cercada de espíritos dos que já faleceram. Por essa razão não

deveria beber sem pensar no seu próprio físico e no seu espírito. O álcool quebra, segundo Caime, tanto a formação corporal quanto a espiritual da pessoa.

Caime relatou que sua atividade enquanto cinegrafista e produtor de vídeos dentro das aldeias (Projeto “Vídeo nas Aldeias” sob a coordenação de Vincent Carelli do CTI – Centro de Trabalho Indigenista de S. Paulo) fez com que os Xavante olhassem mais para si mesmos através da reprodução das imagens da sua e de outras aldeias. Essas gravações de comportamentos rituais fizeram com que houvesse uma reflexão sobre a tradição cultural e um reforço da identidade do próprio povo. Ao mesmo tempo, durante os trabalhos que ocorriam nas viagens e edições dentro das cidade muitos de seus colegas não-indígenas bebiam e se drogavam. Caime percebeu que esse não era o caminho que deveria ser por ele seguido, pois, se assim o fizesse, como iria prosseguir com o seu trabalho ?

É difícil apontar quais são as principais causas e fatores que propiciam o uso do álcool pelos Xavante, mas é importante considerar que há uma transição não apenas nutricional, demográfica e nos perfis de saúde como apontada pelos pesquisadores Flowers, Ventura e Coimbra Jr. Há uma transição ou metamorfose das emoções mais interiores sentidas pelos Xavante em novas experiências pós-contato histórico, quando já ocupavam a primeira aldeia no Rio das Mortes em Mato Grosso. São novas emoções estimuladas pelas situações urbanas, as emoções dos mais jovens que exigem respostas sentimentais e ações diferentes daquelas realizadas pelas gerações mais velhas. Isso significa que o mundo Xavante do cerrado, da economia, da alimentação, da saúde, da história, da sociedade, da cosmologia e da cultura não mudaram apenas do ponto de vista material, mas também quanto às tentativas de reequilibrar o corpo, a mente e o espírito ameaçados em seu equilíbrio interno e com o próprio mundo externo, o chamado “Ro”. Isso significa muito mais do que o ambiente do cerrado, é o local onde estão os animais, as plantas, a água, os minerais, os corpos celestes e também os não-indígenas (*waradzu*). Estar equilibrado é sentir-se em sua plenitude, é muito mais que um sentimento de alegria e felicidade e tampouco simplesmente uma negação à tristeza. Para sentir-se pleno não é necessário beber álcool ou se drogar, pois quem o faz é fraco ou tem o espírito fraco, segundo os Xavante. À fraqueza daquele que se droga se opõe a coragem e a força dos que não bebem, daqueles que preferem sofrer e sentir na própria pele e na própria mente as ameaças internas e externas desestabilizadoras do equilíbrio emocional Xavante.

Os homens maduros velhos (*iprëdu ihire*) que abusam do álcool têm uma sensibilidade maior, não conseguem enfrentar sozinhos a guerra química que se instalou dentro de seu sistema nervoso e de seus corpos, devido às novas emoções e sentimentos que geram angústia, desânimo e até depressão. Pode-se dizer a curiosidade dos jovens guerreiros em desafiar o próprio corpo e a mente, além de provarem constantemente sua masculinidade para o não-indígena pode também ter facilitado sua entrada no processo de alcoolização. O que era uma brincadeira pode se transformar em ato frequente, transformando o usuário em futuro dependente. Embora somente os efeitos psicofarmacológicos não possam explicar isoladamente o porquê de determinados indivíduos, que fizeram uso abusivo da bebida, não tenham se tornado dependentes.

4.5 Velhos e Novos Tempos na concepção do ancião Sereburã

Sereburã realizou comigo um extenso diálogo sobre esse modo “autêntico”, coletivo de ser e agir do povo Xavante, relembrou os tempos antigos e os novos tempos e criticou o tipo de relações sociais desencontradas entre os indígenas e os não-indígenas, as quais deveriam ser humanizadas. Sereburã falou da fabricação da droga na sociedade industrial, da ingestão do álcool e de seus efeitos deletérios para o corpo e a saúde indígena. Também colocou com sabedoria o papel do antropólogo que deve no seu entender assumir a tradução e a transmissão do aprendizado vivido com eles dentro da aldeia. O depoimento do ancião Sereburã, registrado em 24.01.2008 na aldeia Pimentel Barbosa, foi traduzido pelo cacique Suptó da aldeia Pimentel Barbosa:

Bom, o Sereburã falou que antigamente não existia esse tipo de, que ele chama de droga, pra ele é uma novidade, que antigamente o povo era muito, muito sadio. Então ele falou um pouco dessas coisas e como era antigamente, como era, que antigamente o povo era muito sadio e era muito forte. E ele falou aonde antigamente era a aldeia, o começo, era um povo só, o começo, o povo Xavante ficava ali no Arobönibopá e depois no Itsörepre. Então ali é a antiga aldeia, onde a nação Xavante, que hoje tão habitando ali São Marcos, Parabubu, Culuene, que antigamente era só ali. E dali antes de ter contato que, ele falou que tinha os líderes, que

antigamente tinha essa, aquela força de fazer um discurso, de fazer uma reunião pro pessoal assim, pra comunidade ouvir ele. Que antigamente era assim: dos dois clã, o clã Poredzaõno fala no warã e o clã Õ Wawe aceita, concorda com o que o Poredzaõno falou. Por que ele colocou ?, porque antigamente era um povo só, é, ele colocou como que hoje em dia o Xavante tá se enfraquecendo, que antigamente era um povo, era uma nação Xavante que habitava ali no Arobönibopá. Aí ele falou que só agora que começou entrar os waradzu, os branco, que colocou o nome de São Marcos, né ? e aqui - Pimentel Barbosa - e que, antigamente, não existia isso, né ? Então o pessoal foi pra lá, pro Norosurã, é, que antigamente o pessoal andava muito, o pessoal caçava muito.

O que ele coloca assim nessa gravação, o que que é importante ?, que waradzu sempre fala: que o A'uwẽ não faz nada ! O A'uwẽ, ele tem um conhecimento natural, isso que o Sereburã falou, que antigamente, ele falou. Assim, que o fortalecimento de antigamente comparando com hoje, hoje em dia o Xavante não é unido, por isso que é, o Xavante não tá fazendo essa barreira de recuar, de recusar o que tá entrando do waradzu pro Xavante, pro A'uwẽ, né, que é Xavante. Então ele quis dizer que o conhecimento e a sabedoria que antigamente os antepassado dele, os bisavô dele, ele tinha muito conhecimento de conhecer o cerrado, de como cuidar do cerrado, de como comer o que o cerrado produz. Então ele quis comparar, é, o tempo antigo com o tempo de hoje, ele comparou que tudo, tá, tá sendo assim, tá enfraquecendo. Por que ? porque o Xavante, por o lado assim do waradzu, o Xavante não tá sendo visto assim, que o Xavante é um povo, que um povo assim diferenciado, que não é waradzu. Então, ele quis dizer que tudo que entra é pra, ele acha que é pra acabar com os A'uwẽ tudo !, né. Ele falou assim comparando que antigamente o pessoal era unido, tinha líder. Waradzu tem líder, não tem ? , ele tem que saber trabalhar com sabedoria e ver essas diferença que hoje o povo Xavante tá vivendo com eles, né. Então ele quis dizer diferenciando que ele sendo o chefe maior também de ver essa diferença, né, quer como o povo diferenciado, no caso, né. E não, por exemplo, acabar com esse povo em geral, né. Então ele fala que ele não tá vendo esse respeito por essa diferença.

E ele falou também que antigamente o Xavante tinha essa força de receber o espírito, de ver o espírito, de conduzir o caçador, de conduzir o chefe. Então, a partir daí, o Xavante, quando ele era unido, o Xavante tinha muita força, é, não tinha como qualquer coisa que vem do waradzu dominar ele. Só agora que tá entrando coisas que ele desconhece, então ele quis dizer: Pimentel Barbosa, pra ele, que o povo de São Marcos vem e falam, é,

elogia, que em termo assim de resistir waradzu, é Pimentel. Apesar de que tem muito waradzu aqui, não consegue dominar, não consegue, por exemplo, o padre fazer uma igreja aqui dentro. Então, o Sereburã quis dizer que o Xavante tem essa força, só que o Xavante tá deixando, por que ? Ele acha que tem coisas que tá entrando que não é do A'uwẽ, então essas coisas que é do A'uwẽ não tem que acabar. Ele, enquanto ele viver, ele vai deixar essas coisa como herança pros neto dele, pros filho dele, mesmo que waradzu, nós estamos cercado dos waradzu, de sempre preservar, sempre ser forte, de sempre ouvir os espíritos, sempre acreditar que o wai'a é importante. O wai'a pra ele, assim geral, Xavante geral tá enfraquecendo, wai'a é aonde o Xavante se fortalece, é aonde os meninos assim pequeninhos são formado assim em espírito. Então pra ele é muito importante o Xavante preservar o wai'a, por que ? Hoje em dia tá surgindo muita doença, porque o A'uwẽ tá deixando muita coisa de lado, que isso seria pra ele uma proteção né. No caso, o wai'a só com sopro, os meninos que foram formado, o menino é fraco. Hoje em dia ele vê: qualquer coisinha, diarréia, vai pro hospital ! ou, às vezes, faz o tratamento e nem termina, às vezes a criança acaba morrendo. Então isso ele não quer que acaba, o wai'a . Então, enquanto ele viver, ele vai deixar isso como herança.

Ele acha que vai ver os Nodzö'u, no caso 2008, ele vai ver, porque ele não sabe, porque qualquer hora pode chegar a hora dele, de ele deixar esse lugar. Então uma das coisa importante que ele fala é terra !, a terra é importante, a terra não vai acabar. Os Xavante tem que dar valor pra terra, pra reserva que onde nós tamo morando, onde tamo, é, caçando, então preservar e voltar a resgatar os calendário tradicional. O waradzu fala o negócio da queimada, que é lá do fogo. Hoje em dia tem várias aldeia pequeninha que queima fora da época, não é assim ! Antigamente tem o calendário de queimar o campo aberto, o campo fechado, a mata, tem os calendário pra essas coisa, é caçada tradicional. Isso não foi inventado ! Então tudo que vem, tudo que ele valoriza, vem dos avô dele, Sereburã, né. Então o conhecimento que ele fala do avô dele, é, ele tem muita sabedoria, assim de ter contato espiritualmente com waradzu, ou, de, por exemplo, dominar para não se aproximar muito, pra não dominar o A'uwẽ. Então esse conhecimento ele guarda, né, ele preserva.

Tudo que hoje ele tá presenciando, o álcool, né , pra ele não tá bom. Essa coisa vai acabar com o povo Xavante. Então essas coisa o Xavante não tem que aceitar, tem que prestar atenção, tem que dar valor aonde eles estão morando, é, de olhar mais pra o lugar aonde eles estão morando, e não para distrair ou prestar mais atenção nas coisa que prejudica o Xavante. Ele

não quer isso. Então, ele citou várias coisas que tão acontecendo, antigamente, assim o Xavante dá valor, né.

No caso você tá aqui, pra tá fazendo esse trabalho importante, ele falou pra você, que você tá novo, você deve, é, seguir com essa história, no caso, o nome do povo Xavante. Assim, porque tem pessoas que falam ao contrário, porque o Xavante assim, assim. Então, as pessoas que trabalharam com Xavante sabe como é que é: as coisas acontecem, os Xavante não é culpado !, o Xavante é vítima das coisas que vem de fora, por isso que as coisas tá acontecendo assim. Então tem pessoas que trabalham, as pessoas que trabalham com o Xavante tem esse conhecimento. Então pra você ele recomendou: de você, tá novo, né, tá muito novo, de levar esse assunto pros aluno, né, como é que a realidade aqui dentro, falar assim como é que o povo Xavante, falar assim mais profundo, né.

(...)

Então vieram várias pessoas de fora, waradzu, às vezes waradzu passou aqui e nunca atraiu Xavante. É o Xavante, o avô dele sempre ria, cumprimentava e sabia diferenciar, é, esse waradzu com Xavante. Então, o líder waradzu de hoje, tem que ver assim, não tem que tratar essa diferença como animal, mesmo que tendo essa diferença de cor. Todo mundo, eu acho que todo mundo, se conversar com cada um, todo mundo tem pensamento igual, todo mundo tem coração assim pra, por exemplo, tratar você bem, né. Então, de ver isso como um povo diferenciado, isso ele reclama muito que, também, porque é com a permanência dele, é com a chefia dele que tá acontecendo, que tão fabricando coisas que, por exemplo, faz mal. Por que não fabrica coisas assim diferenciada e não coisas que prejudica os waradzu, até o A'uwẽ ?, né, por exemplo, pinga. E também ele falou, deu o nome - warinhipãri, maconha, ele, é fumo que mata, né. Então, isso não é bom, isso faz mal, por que que tá permitindo a permanência dessas coisa ou coisas que tão fabricando ? Faz coisas, faz mais sapato pra doar pra as pessoas que não tem condições ou fabricar mais carro, sei lá, né. E não, por exemplo, é, fazer coisas ou fazer mais coisas que não prestam. Isso não é bom, isso cada vez vai tá piorando. Isso não vai acabar com o A'uwẽ, vai acabar com o waradzu todo ! É, fala que faz mal pra cabeça, pode até matar o pai, se não, se a pessoa não ficar consciente. Então, pinga, por exemplo, entrou até aqui, ele não tá satisfeito com isso, então ele tá reclamando com as pessoas que tá fabricando, se tem alguma maneira de, por exemplo, protestar ou proibir essa fabricação. Eu acho que isso vai fazer bem pra saúde, porque não vai tá, ninguém mais vai tá bebendo e todo mundo vai ficar com saúde, que nem o povo Xavante antigo, tudo com saúde, forte, alto, né. E hoje tem o jovem que, às vezes,

tem um futuro pela frente, tá morrendo, por causa de beber muita pinga ou tá sendo preso porque matou o outro. Então essas coisa ele vê dos dois lado.

Waradzu, todo mundo agora tá se vestindo, ninguém é mais estranho, né. Então, ele mesmo sente pena dessas pessoas que não pensam, que não tem esse controle pra beber. E aqui também, o Xavante, ele não sabe como é que bebe, quer dizer que ele não falou que faz bem, se tomar, é sarar a gripe, então, os que bebe inventa um monte de coisa – e pinga serve pra não sei o que, serve pra diarreia, pra dor de barriga. Então, um que for testar, ele vai achar bom primeira vez, ele ficou assim doido. Então isso, ele (Sereburã) não tá satisfeito, ele não tá achando bom, né. Mas isso ele tá aqui falando direto com os menino e com o seu trabalho, com a sua ajuda, é, ele espera que tudo mundo vai ver o que essa coisa faz pra as pessoa. Então o que você tá fazendo é muito importante pra ele. Então ele reclamou e ele pede pra parar com essa fabricação (de pinga), fabricar outras coisas, boa. Então, ele lembra muito assim, o passado: como tudo era alegre, ele não sabe como que é o final de semana ou, às vezes, segunda ou, às vezes, no meio da semana, nessa disputa de corrida, todo mundo com saúde, todo mundo forte pra disputar, pra ter essa vitória. Então, isso dá alegria de ver o seu grupo ganhando, por exemplo, de ver o seu neto correr bem, isso é saúde ! Hoje, às vezes tem os novo que, mesmo jovem, tá sentindo dor de estômago, por que ?, não tem alimentação tradicional. Hoje em dia só come coisa da cidade, às vezes, do mercado, às vezes, coisas que faz mal. O Xavante não sabe preparar comida igual waradzu faz – cheiroso, gostoso. Xavante põe muito óleo, pra ele, uma vez deu dor de barriga.

Então essas coisa que ele coloca, é tudo que vem faz mal. E é bom, mas tem coisas que prejudica, tem coisas que é bom. Então, o Xavante não foi preparado pra isso, quer dizer que o estômago dele, tudo que ele comer faz mal, se ele comer muito, comida do waradzu, à noite, faz mal pra ele, dá dor de barriga à noite. Então isso tudo, ele falou que antigamente era assim, tudo calmo, tudo tranquilo, não tinha , é, não tinha doente, por exemplo, que tinha que levar de madrugada, sei lá. Lá na casa mesmo, um rapaz faz massagem e cura, que dizer, ou pode fazer cerimônia de datsiwãiwére pra curar aquela pessoa doente e curar.

Então isso tudo o Xavante tá deixando de lado, por causa dessas coisa. Isso ele não acha bom. Então, é aqui na aldeia de Pimentel Barbosa ele vai, é, enquanto ele viver, ele vai tá conversando com os netos, com os filhos dele, pra saber avaliar as coisas boa pra essa aldeia ou pra servir de exemplo pra as outras aldeia também, né. Porque não só aqui pode

prejudicar essas coisas que matam, porque isso vai atacar que nem uma doença, é, então isso vai ser em geral, por exemplo, se o pessoal não abrir o olho. Se o pessoal não ver que o álcool não é importante; o lugar que ele mora é mais importante. Então, eu acho que com a preparação dos pais, é, os jovens, eles tem que tá preparado pra isso, pra proteger o lugar que mora. E não, por exemplo, se entregar ou alguém, um dia beber sem controle, morrer na cidade. Isso não é bom, isso pode ser o começo de acabar com o povo Xavante, né. Isso ele não deseja, não deseja isso pra ninguém.

Então, ele falou que, pro pessoal fazer o wai'a, fortalecer o wai'a . Pra ele, o espírito e a força Xavante tá no wai'a, tá nessa cerimônia, tá no danhore, tá no dadzarono, no canto. Isso é afastar coisas ruim, se o Xavante fizer isso pra valer mesmo e, não, por exemplo, um corte igual waradzu, pintar assim porque tem festa, não. Tem que se preparar igual Xavante, isso vai atrair o espírito forte. E não, por exemplo, hoje, ele vê algumas cerimônia: elogiou o pessoal de São Marcos que essa geração nova tá voltando, assim, a pintura, a furação, tem que seguir assim, tem que ser forte.

(...)

Então isso que ele falou, que encerrou, recomendando que tudo que ele fala é o que ele sente, né, ele sente pelos outros, assim, pelo povo todo, geral, né. Por isso que ele comenta que esse lugar, que, antigamente, não tinha nada. Depois disso entrou muita coisa, né, que ele desconhece, que, às vezes, ele, se alguma coisa atingir ele, ele não vai aguentar, né. Faz sentido que, na idade dele, de lá também das outra aldeia vão embora. Estão indo, ele acha que esse ano estão indo embora, né. E como é que vai ficar sem os velho, sem essa sabedoria, os novo não vão saber se defender ! Então, isso ele tá preocupado !, né. Então, ele deixou pra você levar esse, a fala dele pra frente. De transformar ele, pra todo mundo conhecer ! que:

É bom ser sadio, não precisa tomar nada para ficar sadio, pra ficar forte. Então, ele conta com você, com o seu trabalho, pra levar ele em conhecimento pra as pessoas, pro os dois lados. (sic)

O discurso de Sereburã deixa transparecer sua preocupação com as novas gerações afastadas do *ethos* e do sentimento coletivo Xavante, por causa das novidades e eventos prazerosos do mundo urbano. O uso de álcool e outras drogas compromete o corpo e a espiritualidade dos A'uwẽ, fazendo também com que os indivíduos fiquem desunidos e despreocupados com a própria terra em que habitam.

Para modificar tal situação, Sereburã recomenda aos mais jovens à volta ao exercício do ritual “wai’a” que fortalece o sentimento de coletividade e traz de volta a união.

Outro fator de risco que aumenta a procura dos Xavante pela bebida alcoólica pode estar na falta de opções de trabalho, lazer e entretenimento nas fazendas, pequenas vilas e cidades do interior brasileiro que têm economia predominantemente agrária. Somente os indivíduos Xavante que viajam à Goiânia, São Paulo, Rio de Janeiro e outros grandes centros urbanos tem um redimensionamento ou amplitude maior das opções e possibilidades de comportamentos ou práticas alternativas de trabalho, lazer e entretenimento oferecidas no meio urbano. Obviamente que o hábito de beber, por exemplo, em grandes cidades é mais intenso do que em pequenos centros urbanos, mas as opções ou escolhas em que as bebidas não estejam incluídas são também em número maior.

Não se pode esquecer que a propaganda massiva (cf. Vendrame, 2009) de cerveja e outras bebidas alcoólicas na televisão e a promoção de festivais de música para jovens adolescentes em que o álcool e outras drogas são o centro das atenções contribuem para o aumento cada vez maior do consumo do álcool na sociedade brasileira.

CONCLUSÃO

“Robdzedi”, sentimento de plenitude ou inebriar-se sem álcool

Las raíces del mundo occidental coinciden con las de otras innumerables culturas en un concepto a la vez profundo y claro de la ebriedad -alcohólica o no-, que en definitiva apunta a un acto de júbilo y abandono, pues -como señalara Nietzsche- es el juego de la naturaleza con el hombre. Filón de Alejandría, padre de la corriente jónica vincula la palabra griega para ebriedad (methe) con el verbo methyeni, que significa soltar, permitir y define al ebrio como quien se adentra en liberación del alma. Platón, su maestro, no ignoraba que el ebrio puede caer en patosería, aturdimiento, avidez y fealdad, pero defendió vigorosamente el entusiasmo ebrio como antídoto para aligerar la tirantez del carácter y sus ropajes rutinarios, que suscita la interioridad original y aquella inocencia donde pueden aparecer a una nueva luz las cosas. Como resumiría mucho más tarde Montaigne, los paganos aconsejaban la ebriedad para relajar el alma.

(Escohotado, Antonio. “Sobre Ebriedad”. **El Pais**)

Perguntei à liderança indígena, ao cacique Suptó da aldeia Pimentel Barbosa sobre a concepção do que é felicidade, o que é estar contente para os Xavante. Segundo ele cada um tem o seu jeito de “ver” a felicidade (*robddzedi*) ou sentir a plenitude e existem várias maneiras do povo Xavante “ver” a felicidade. Mas, dentro da sua experiência de vida, não é bebendo alguma coisa com álcool que ele vá mudar, se tornará contente no presente. No âmbito da cultura Xavante não existe qualquer coisa ou artifício que vá deixar a pessoa contente. Suptó diz que todas etnias indígenas e diversos povos têm concepção diferenciada a respeito de felicidade. Ele diz que atualmente está contente em razão de ser avô e poder ver o neto dele com crescimento saudável no futuro. Ele fica contente por haver muitas crianças na aldeia com saúde e obviamente pelo fato de ser uma liderança. Segundo o cacique Suptó, não é porque chegou alguma coisa do mundo externo à aldeia que ele ficará feliz.

Uma enfermeira disponível para o atendimento à saúde na aldeia o deixa feliz. Suptó fica contente com a criança que estava doente ser medicada e se

restabelecer. O que o deixa triste (*robdze òdi*) é ver crianças doentes ou, às vezes, observar o descuido das mães com os filhos. Também em perceber a impotência da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) em sua assistência aos indígenas e o descaso com a saúde por parte da FUNASA (Fundação Nacional da Saúde). Suptó disse inclusive que a tradição Xavante deve ser mantida pelos mais novos, o que deixa os mais velhos muito contentes. O contrário, vê-los bebendo, resulta em tristeza dos mais velhos.

E quando o desafio está na garrafa de pinga ou no copo de cerveja na cidade, como deve ser a atitude ou comportamento do jovem Xavante? Primeiro e antes de tudo, disse Suptó: os indígenas e os não-indígenas devem cultivar sempre o fortalecimento espiritual. Essa preocupação com o espírito é necessária para a avaliação de determinadas situações vivenciadas pelos indivíduos, como o primeiro contato com o álcool e as drogas e a atitude individual de não aderir ao uso. A cultura tradicional, a comunidade de substância e o sentimento coletivo *A'uwẽ* devem falar mais alto nas tomadas de decisão individuais. O Xavante deve sempre comparar coisas externas, como a cachaça e outras drogas, com aquilo que possui e a herança transmitida pelos mais velhos em termos de educação corporal, social e espiritual.

Suptó registrou para mim um autêntico pedido de socorro para que existam no futuro pesquisas e ações voltadas para a prevenção ao uso de drogas. Relatou também a urgência no tratamento terapêutico de indivíduos que abusam de bebidas alcoólicas e ainda outros já dependentes. Ele pediu a presença de vários especialistas em saúde indígena na aldeia para a elaboração e execução de cursos de formação preventiva para professores e agentes de saúde indígenas na Terra Indígena Pimentel Barbosa.

A saúde indígena Xavante aqui investigada por intermédio do processo de alcoolização evidenciou a necessidade premente de pesquisas, políticas de prevenção, ações educativas e terapêuticas junto à comunidade. Não pode ser uma pesquisa que ignore as interligações entre corpo, cérebro, mente e alma indígena. Não pode ser uma prevenção que não leve em consideração as peculiaridades comportamentais e cognitivas do povo. Nem tampouco ser uma ação terapêutica isoladora do organismo biológico em relação à complexidade emocional e sentimental da pessoa Xavante. E, no meu entender, só pode ser uma ciência antropológica plural, interdisciplinar. A participação dos anciãos, professores,

agentes de saúde, mulheres, homens e jovens é indispensável na preparação e execução dos programas de prevenção e tratamento.

Damasio (1996, 2000 e 2004), em suas várias obras aqui citadas, demonstra que o homem é um ser biocultural através de suas pesquisas com pessoas com danos ou lesões cerebrais. O corpo com todos seus sistemas orgânicos e fisiológicos de quilométrica extensão recebe estímulos internos e externos por meio de suas terminações nervosas ou sentidos. As emoções juntamente com a razão tornam-se mecanismos de sustentação e equilíbrio do ser individual em relação aos estados corporais sentidos no passado ou presente. O corpo liga-se a bilhões de neurônios cerebrais e a mente participa consciente e inconscientemente desse processo. Já o fundamento do ser Xavante está na construção de um sentir individual que, ao mesmo tempo, deve ser coletivo. Os corpos individuais experimentam ritualmente marcas corporais que constituem memórias afetivas de toda uma coletividade. Para os Xavante o físico é o eixo ou suporte da criação do sentimento coletivo, especificamente no abdômen, onde se situa o cordão umbilical da criança, existe a ligação com a mãe, o pai, os tios, os parentes e a comunidade de substância. No abdômen realçado pela pintura corporal (cf. Müller, 1976) estão as emoções ternas ou o que podemos chamar de sentimentos individuais e coletivos.

O sentimento coletivo de que falam os Xavante é um sentimento humano que significa estar junto ao outro parente, de não estar separado pela distância das migrações entre aldeias ou fisicamente quando alguém morre. Quando o sentimento ocorre, ele é sentido fisicamente no abdômen, denota também a impotência de ver o outro sofrer e não poder fazer nada pela pessoa. Esse sentimento coletivo de pertencimento ligado à tradição, à formação corporal e espiritual do povo não se faz presente dentro do corpo e da mente daqueles que bebem. Os que ingerem bebidas alcoólicas desregradamente têm o “espírito fraco” e só conseguem pensar em si mesmos. Ao contrário daqueles que estão sóbrios e continuam a sentir.

O processo de alcoolização interrompe, nos usuários, a ligação do corpo com a mente, embota os sentidos e com isso transforma as emoções, resultando em outros sentimentos experimentados pelos indivíduos. Deve ser lembrado que a ingestão de bebidas alcoólicas não fazia parte das realizações rituais dos Xavante, mas agora o álcool pode agora ser tomado dentro ou fora do ritual por aqueles que necessitam se tornar “plenos”, alegres, combater a tristeza, o ressentimento, o frio, ter coragem ou ainda se “integrar” à sociedade envolvente.

O prazer artificial provocado pela ingestão do álcool faz a dor corporal sentida desaparecer por algum tempo, mas não pode apagar as memórias - de longo termo - do passado. Porém, a ligação com o presente fica interrompida, pois os registros de memória – de curto prazo - do presente ficam comprometidos e as regras sociais desrespeitadas. Aquele que se embriaga, debocha, fala alto, xinga, desrespeita parentes, bate em sua mulher, entra em brigas ou em depressão sem conseguir depois se recordar. Aos poucos ele também destrói dentro de seu corpo, cérebro e mente as ligações individuais com os fundamentos do povo, o sentimento coletivo “A’uwẽ”.

A diluição em álcool do sentimento coletivo Xavante é preocupante, coloca em risco as pessoas não somente do ponto de vista orgânico, mas também do ponto de vista dos laços afetivos e sociais. São os padrinhos (*danhohui’wa*) dos adolescentes (*wapté*), modelos e orientadores dos meninos em sua reclusão na casa dos solteiros, que podem reforçar ou comprometer a formação física, social e espiritual dos jovens no processo de iniciação masculina (*danhono*). Muitos desses padrinhos, jovens homens maduros (*ĩpredupté*), frequentam bastante o meio urbano de pequenas cidades próximas ao Território Indígena de Pimentel Barbosa e cidades distantes, como São Paulo e Rio de Janeiro. Os adolescentes confiam em seus padrinhos como se fossem seus próprios pais, até porque todos os procedimentos rituais realizados devem estar em comum acordo com a orientação dos mais velhos. Se esses padrinhos começam a mostrar preguiça ou irresponsabilidade na condução do comportamento social dos adolescentes (*wapté*), por causa do uso da bebida, os adolescentes também deixam de cumprir com suas obrigações no cotidiano e no ritual, pois perdem o respeito por seus mestres. Outro ponto importante é o uso do álcool por pré-adolescentes, já há algum tempo permitido por algumas pessoas mais velhas dentro do ritual “wai’a”, conforme apontado na capítulo 4. Talvez esteja aí um emblema da masculinidade da sociedade envolvente tomada de empréstimo por alguns homens maduros Xavante (*ĩpredu*).

Uma outra categoria de idade que preocupa bastante no tocante ao processo de alcoolização é a dos homens maduros mais velhos (*ĩpredu ihire*). Muitos se iniciaram na experimentação das bebidas alcoólicas, quando trabalhavam nas fazendas próximas ao Território Indígena. Dentro das aldeias Pimentel Barbosa e aldeia Êtênhiritipá existem essas pessoas mais velhas, influenciando de modo

marcante a iniciação ao álcool ou a continuidade no uso de bebidas alcoólicas de demais membros da comunidade. Se não houver movimentos de resistência nos níveis social e político dentro da aldeia, esse fato pode comprometer severamente os sentidos, a percepção, a cognição e o equilíbrio emocional do ser Xavante em formação coletiva. Há mesmo risco de desestruturação da própria sociedade, pois se os mais velhos estão bebendo, porque o adolescente, o jovem, o homem e a mulher não podem beber ?

Em relação às mulheres, o risco e a vulnerabilidade ao álcool aumenta muito quando comparados ao dos homens, porque além do corpo feminino ter mais gordura do que massa muscular, ela tem mais facilidade para se embriagar, ingerindo menor quantidade de álcool e também o metaboliza muito mais devagar. Desse modo, a questão física como o eixo de sustentação feminina da sociedade Xavante fica desestabilizado. As mulheres maduras (*piõ*), que resolvem beber ao lado de seus maridos, apoiam tacitamente o comportamento de risco, colocando em situação crítica os papéis e as responsabilidades sociais, econômicas e políticas no círculo e no interior dos grupos domésticos das aldeias. Se elas não bebem, repudiam maridos e parentes pelo uso do álcool que desequilibra o *modus operandi* do grupo doméstico. É necessário que uma pesquisa específica sobre o processo de alcoolização feminino, para conhecer o que o álcool representa, em termos de emoções e sentimentos para as mulheres e quais suas influências na metamorfose do corpo, da cultura e do espírito feminino.

Outra questão relevante ligada ao processo de alcoolização e metamorfose da sociedade Xavante são as propostas de ação ou políticas públicas urgentes nas áreas de educação e saúde a serem desenvolvidas no enfrentamento desse sério problema. Quando realizei o pequeno curso de prevenção na escola indígena da aldeia Pimentel Barbosa, percebi o quanto faltam informações e conhecimentos por parte de professores e agentes de saúde indígena sobre como lidar com o álcool e outras drogas.

A educação escolar indígena deve necessariamente incluir em seus currículos e programas um trabalho interdisciplinar sobre prevenção e saúde no tocante às drogas, pois os riscos e a vulnerabilidade Xavante só podem ser trabalhados, se houver um esforço político conjunto da atual Secretaria Nacional de Saúde Indígena, do MEC (Ministério da Educação e Cultura), da Secretarias Estadual e Municipal de

Educação e Saúde dos estados e municípios, além dos caciques, anciãos, professores, agentes de saúde e comunidade na prevenção primária junto aos que não usam drogas e prevenções secundária e terciária em relação aos usuários e dependentes. Prevenir deve ser algo consensual dentro da comunidade, informações e conteúdos sobre drogas precisam ser sempre transmitidos pelos homens e mulheres maduros para as crianças e jovens da aldeia. Livros didáticos devem ser elaborados para tratar especificamente do problema, mas sem isolá-lo da sociedade, da cultura, das emoções e dos sentimentos individual e coletivo A'uwẽ.

Na questão de tratamentos e terapêuticas para os que estão em processo de dependência ou já se tornaram dependentes é importante dialogar também com o conselho político de homens maduros (*warã*), para a proposição das melhores formas de encaminharem soluções. A internação em clínicas de tratamento nas cidades não é a melhor opção, pois além das diferenças culturais, a maioria dos indivíduos internados têm recaídas. Do mesmo modo, as organizações de Alcoólicos Anônimos e Narcóticos Anônimos podem não servir para os indígenas devido as suas especificidades culturais. A existência de CAPS-AD (Centros de Atenção Psicossocial em Álcool e Drogas) nas cidades próximas aos Territórios Indígenas é bastante relevante, desde que a formação dos profissionais de saúde e o atendimento estejam atentos às peculiaridades dos processos de drogadição internos às sociedades indígenas.

Na realidade, a questão prática de como lidar com os usuários e dependentes de drogas merece a organização e promoção de encontros regionais e nacionais por parte do poder público, dentro das aldeias, com a ajuda de especialistas sobre a prevenção ao uso de drogas, como importante eixo da saúde mental indígena. É necessária muito mais do que uma atenção especial à saúde indígena no aspecto da saúde mental em termos médicos, mas um diálogo intercultural constante com as lideranças indígenas, os profissionais de saúde e a educação escolar Xavante, para observar de perto as dificuldades encontradas em cada uma das aldeias. Deve se direcionar tais políticas públicas de educação e saúde na linha de prevenção e tratamento. Para tal, é necessário efetivar o levantamento dos perfis de saúde indígena tanto quantitativos como qualitativos e assim criar programas adequados de prevenção em educação escolar.

O grave problema da alcoolização revela não somente o desequilíbrio emocional e a diluição do sentimento coletivo A'uwẽ, mas também a omissão do

Estado com a saúde preventiva e a ausência de políticas efetivas. É necessário igualmente obstáculos legais mais severos à livre propaganda na mídia feita por cervejarias e outros fabricantes de bebidas alcoólicas. Por fim, para ajudar o outro que está com dificuldades no trabalho com suas emoções, utilizando drogas para se sentir melhor é preciso ter compaixão e não pena. Entretanto, a ajuda só se torna eficaz, quando o usuário ou o dependente começa a perceber seu próprio corpo, sua estrutura emocional, mental e espiritual e, sozinho ou por conta própria pede ajuda. Só assim, diria Olivenstein (1977), em sua larga experiência clínica com pessoas viciadas na França, existirá maior chance de sucesso de vencer a batalha contra o vício. O homem, como aparece nas entrelinhas do discurso de Suptó, cacique da aldeia Pimentel Barbosa, pode se inebriar ou ficar inebriado das experiências da vida experimentada sem usar qualquer droga. Esse é o verdadeiro sentimento de plenitude vivenciado também pelos Xavante, o mesmo sentimento individual e coletivo pode ser redescoberto por qualquer ser vivente nas mais variadas culturas espalhadas pelo mundo.

BIBLIOGRAFIA

- ADAM, P. e HERZLICH, C. 2000 **Sociologia da doença e da medicina**. Editora da Universidade do Sagrado Coração, Bauru, SP.
- AGUIAR, José I. 2001 “Enfermidades Degenerativas entre os Terena de Mato Grosso do Sul. Uma Abordagem de Aspectos ligados ao Diabetes tipo II e Fatores Correlacionados”. In: Souza, Juberty A.; Oliveira, Marlene e Kohatsu, Marilda (Comissão Organizadora). **Anais do Seminário sobre Alcoolismo e vulnerabilidade às DST/AIDS entre os Povos Indígenas da Macrorregião Sul, Sudeste e Mato Grosso do Sul**. Secretaria de Políticas Públicas de Saúde, Coordenação Nacional de DST/AIDS, Ministério da Saúde, Brasília, DF.
- AGUIAR, J. I. e SOUZA, Juberty A. 2001 “Alcoolismo em População Terena no Estado de Mato Grosso do Sul – Impacto da Sociedade Envolvente”. In: Souza, Juberty A.; Oliveira, Marlene e Kohatsu, Marilda (Comissão Organizadora). **Anais do Seminário sobre Alcoolismo e vulnerabilidade às DST/AIDS entre os Povos Indígenas da Macrorregião Sul, Sudeste e Mato Grosso do Sul**. Secretaria de Políticas Públicas de Saúde, Coordenação Nacional de DST/AIDS, Ministério da Saúde, Brasília, DF.
- ARANTES, Rui 2003 “Saúde Bucal dos Povos Indígenas no Brasil: Panorama Atual e Perspectivas”. In: Coimbra Jr., C. (org.). **Epidemiologia e Saúde dos Povos Indígenas no Brasil**, Ed. Fiocruz, ABRASCO, Rio de Janeiro, RJ.
- AVERILL, J. R. E MORE, T. 2000 “Happ/ness” In: Lewis, M. And Haviland-Jones, J. M. (Editors). **Handbook of Emotions**. The Guilford Press, New York, NY, USA.
- AYTAI, Desiderio 1985 **O mundo sonoro Xavante**. Coleção Museu Paulista, Etnologia, 5, São Paulo, SP.
- BALDUS, Herbert 1951 “É belicoso o Xavante?”. **Revista do Arquivo Municipal**, CXLII, p.125-129, São Paulo, SP.
- BAPTISTA, Marcos et al. (orgs.) 2003 **Drogas e pós-modernidade**. Prazer, sofrimento e tabu. vol.1, EdUERJ, Faperj, Rio de Janeiro, RJ.
- BAPTISTA, Marcos et al. (orgs.) 2003 **Drogas e pós-modernidade**. Faces de um tema proscrito. vol.2, EdUERJ, Faperj, Rio de Janeiro, RJ.
- BASTOS, Francisco I et al. “Consumo de álcool e drogas: principais achados de

- 2008 pesquisa de âmbito nacional, Brasil 2005”, **Revista Saúde Pública**, nº42(Supl 1):109-117, Grupo de Estudos em População, Sexualidade e Aids, Instituto de Comunicação e Informação Tecnológica em Saúde, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, RJ.
- BATES, John
2000 “Temperament as an Emotion Construct: Theoretical and Practical Issues”. In: Lewis, M. and Haviland-Jones, J. M. (Editors). **Handbook of Emotions**. The Guilford Press, New York, NY, USA.
- BELDI Alcântara, M. de
Lourdes
2007 **Jovens Indígenas e lugares de pertencimento**. Análise dos jovens da Reserva de Dourados/MS, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, Laboratório de Estudos do Imaginário, São Paulo, SP.
- BESSA, Marco A e GIGLIOTTI, Analice
2004 “Síndrome de Dependência do Álcool: critérios diagnósticos”. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, nº 26 (Supl I), p.11-13, Rio de Janeiro, RJ.
- BUENO, Inês Rosa.
1998 **Fogo cruzado**. Práticas de cura Xavante frente à sociedade Waradzu. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, FFLCH, USP, São Paulo, SP.
- CANESQUI, Ana Maria
2003 “Antropologia da Saúde e Doença no Brasil na década de 1990”. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 8, n. 1, p. 109-124, Rio de Janeiro, RJ.
- CARLINI, Beatriz H.
2007 **Drogas: Cartilha álcool e jovens**. Secretaria Nacional Antidrogas, Presidência da República, Brasília, DF.
- CARLINI, Beatriz H.
2007 **Drogas: Cartilha sobre maconha, cocaína e inalantes**. Secretaria Nacional Antidrogas, Presidência da República, Brasília, DF.
- CARRARA, Eduardo
1994 “O preconceito tecnológico e o conhecimento *Indígena* da natureza”. **Revista Travessia**, CEM, ano VII, nº18, jan-abr. São Paulo, SP.
- CARRARA, Eduardo
1997 **Tsi Tewara – Um Voô sobre o Cerrado Xavante**. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia, FFLCH, Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, SP.
- CARRARA, Eduardo
1997a “Classificações êmicas da natureza – A etnobiologia no Brasil e a socialização das espécies naturais”. **Revista Cadernos de Campo**, v(s) 5 e 6, Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, SP.
- CARRARA, Eduardo
1997/1998 **Estudo de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental da Hidrovia Araguaia-Tocantins (Trecho: Rio das Mortes)**. não publicado, Instituto Socioambiental

- CARRARA, Eduardo
2002 (ISA), São Paulo, SP.
“Um pouco da educação ambiental Xavante”. *In*: Lopes da Silva, M. Aracy; Macedo, Ana V. Lopes da Silva e Nunes, Angela (organizadoras). **Crianças Indígenas – Ensaios Antropológicos**, Mari, Fapesp, Global Editora, São Paulo, SP.
- CARRARA, Eduardo
2010 “O Sentimento coletivo A’uwẽ e o processo de alcoolização”. **Anais da 27ª Reunião Brasileira de Antropologia**, GT – Itinerários Terapêuticos e Novas Configurações do Social, Sessão 3 (Doenças, Drogas e Políticas de Saúde), 04/08/10, no prelo, Belém, PA.
- CARRIERI, Camila G. et al.
2008 “O Estado Frente à Temática das Drogas Lícitas e Ilícitas: Avanços da Nova Legislação e Desafios Frente ao Sistema Único de Saúde”. **Revista Eletrônica Saúde Mental Álcool e Drogas (SMAD)**, v. 4, nº 2, artigo 1 Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto, USP. Disponível em: <<http://www2.eerp.usp.br/resmad/artigos.asp>>, acessado em 02/02/2010, às 10h)
- CASCUDO, Camara
2006 **Prelúdio da Cachaça**. Global Editora, São Paulo, SP.
- CASTANHEDA, Carlos
1968 **A erva do diabo**. as experiências Indígenas com plantas alucinógenas reveladas por Dom Juan, Ed. Record. São Paulo, SP.
- CHOVELON, Hipólito et. al
1996 **Do primeiro encontro com os Xavante a demarcação de suas reservas**. Missão Salesiana, Campo Grande, MS.
- CIMI
1993 Encontro Indígena de saúde, povo Xavante. Ufop, Ouro Preto, MG.
- CLASTRES, Pierre
2003 **A sociedade contra o Estado**. Ed. Cosac e Naify, São Paulo, SP.
- COELHO, Maria H. de
Mendonça
2000 **O poder no mito : as relações de poder na sociedade Xavante, analisadas através dos mitos**. Tese de Doutorado, PUC, São Paulo, SP.
- COIMBRA JÚNIOR, Carlos
Everaldo Álvares; FLOWERS,
Nancy M.; SALZANO,
Francisco Mauro; SANTOS,
Ricardo Ventura.
2002 The Xavante in transition : health, ecology and bioanthropology in Cantral Brazil. Ann Arbor : Univers. of Michigan Press, USA.

- COLOMA, Carlos
2001
“O Processo de Alcoolização no Contexto das Nações Indígenas”. In: Souza, Juberty A.; Oliveira, Marlene e Kohatsu, Marilda (Comissão Organizadora). **Anais do Seminário sobre Alcoolismo e vulnerabilidade às DST/AIDS entre os Povos Indígenas da Macrorregião Sul, Sudeste e Mato Grosso do Sul**, Secretaria de Políticas Públicas de Saúde, Coordenação Nacional de DST/AIDS, Ministério da Saúde, Brasília, DF.
- DAMASIO, Antonio
1996
O Erro de Descartes. emoção, razão e o cérebro humano, Ed. Cia. das Letras, São Paulo, SP
- DAMASIO, Antonio
2000
O mistério da consciência. do corpo e das emoções ao conhecimento de si, Ed. Cia. das Letras, São Paulo, SP
- DAMASIO, Antonio
2004
Em busca de Spinoza. prazer e dor na ciência dos sentimentos, Ed. Cia. das Letras, São Paulo, SP.
- DIAS, L. Fidelis
2003
“Usos e abusos de bebidas alcoólicas segundo os Povos Indígenas do Uaçá”. In: Labate et al (orgs.). **Drogas e Cultura**. novas perspectivas, Edufba, Fapesp, Salvador, BA.
- DOUGLAS, Mary
2003
Constructive drinking: perspectives on drink from anthropology, Routledge Editor, New York, NY, USA.
- DURKHEIM, Émile
2001
As Regras do Método Sociológico. Companhia Ed. Nacional, São Paulo, SP.
- ENGELS, Friederich
1986
A situação da classe trabalhadora na Inglaterra. Global Editora, São Paulo, SP.
- ETÊNHIRITIPÃ
1994
Cantos de tradição Xavante, Quilombo Música/Warner Music Brasil Ltda.
- FERNANDES, Florestan
1970
A Função social da guerra na Sociedade Tupinambá. 2ª ed., Ed. Pioneira, São Paulo, SP.
- FERNANDES, João Azevedo
2002
“Cauinagens e bebedeiras: os índios e o álcool na história do Brasil”. **Revista Antropológicas**, ano 6, vol. 13 (2):39-59. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/509615/Cauinagens-e-Bebedeiras>>, acessado em 10.01.2007, às 15h00.
- FERRAZ, Iara; MAMPIERI, Mariano.
1993
“Suiá-Missu : um mito feito”. **Carta**, Gab. Sen. Darcy Ribeiro, n. 9, p. 75-84, Brasília, DF..

- FERREIRA, Mariana Kawall Leal
1992 Da origem dos homens a conquista da escrita : um estudo sobre povos Indígenas e educação escolar no Brasil. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia, FFLCH, USP, São Paulo, SP.
- FERREIRA, Mariana Kawall Leal
1998 "Corpo e história do povo yurok". **Revista de Antropologia.**, São Paulo, v. 41, n. 2, São Paulo, SP. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77011998000200003&lng=en&nrm=iso>
- FLÓRIA, Cristina (org.)
2008 **Piõ Höïmanadzé.** A mulher Xavante em sua Arte. DVD Cor, 52 min, Co-Produção A2.0 Produções Artísticas e SescTV, Petrobrás, São Paulo, SP.
- FLOWERS, Nancy
1983 **Forager-Farmers. The Xavante Indians of Central Brazil.** Unpublished Ph. D. Dissertation, The City University of New York, New York, USA.
- FORMIGONI, Maria L.
2001 "Neurobiologia da dependência de substâncias psicoativas". In.: S. Seibel; Alfredo Toscano Jr.. (Org.). **Dependência de Drogas.**, Ed. Atheneu, v. 1, p. 209-217, São Paulo, SP.
- FRANCA, Maria Stela de Campos.
2000 **Xavante, pioneiros e gaúchos : relatos heróicos de uma historia de exclusão em Nova Xavantina.** Dissertação de Mestrado, UNB, Brasília, DF.
- GAMBINI, Roberto
2000 **O Espelho Índio.** a formação da alma brasileira, Ed Axis Mundi, Terceiro Nome, São Paulo, SP.
- GARFIELD, Seth.
2001 **Indigenous struggle at the heart of Brazil.** state policy, frontier expansion, and the Xavante indians, 1937-1988. Durham : Duke University Press, USA.
- GARNELO, Luiza e SOUZA, Maximiliano Loiola Ponte de
2006 "Desconstruindo o alcoolismo: notas a partir da construção do objeto de pesquisa no contexto *Indígena*". **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, ano IX, nº 2, junho. Disponível em: <http://www.fundamentalpsychopathology.org/art/v09_02/06.pdf>, acessado em 11.08.2009, 18h.
- GARNELO, Luiza e SOUZA, Maximiliano Loiola Ponte de
2007 "Quando, como e o que se bebe: o processo de alcoolização entre populações Indígenas do alto Rio Negro, Brasil". **Cadernos de Saúde Pública**, 23(7): 1640-1648, julho, Rio de Janeiro, RJ.
- GAUDITANO, Rosa
2003 **Raízes do Povo Xavante.** Studio R e Associação Xavante de Pimentel Barbosa, Caixa Econômica Federal, Governo Federal, PMSP, São Paulo, SP.

- GAUDITANO, Camila
2009 **Zoomo'ri: a construção da pessoa e a produção de gênero na concepção Xavante.** Wederã, Pimentel Barbosa e Êtênhiritipá. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia, FFLCH, USP, São Paulo, SP.
- GIACCARIA E HEIDE, B.
1975(a) **Jerônimo Xavante Sonha**, Casa de Cultura, Campo Grande, MS.
GIACCARIA E HEIDE, B.
1975(b) **Jerônimo Xavante Conta**, Casa de Cultura, Campo Grande, MS.
GIACCARIA E HEIDE, B.
1984 **A'uwẽ Uptabi Xavante.** Povo Autêntico, Ed. Salesiana D. Bosco, São Paulo, SP.
- GIACCARIA, B.
1991 **Ensaio-Pedagogia Xavante/Aprofundamento Antropológico.** Ed. Dom Bosco, FUCMT, Campo Grande, MS. "Significado da água na cultura Xavante".
- GOMIDE, Maria Lucia C.
2008 **Marãñ Bödödi.** a territorialidade Xavante nos cam/inhos de 'Ró, Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Geografia Física, FFLCH, USP, São Paulo, SP.
- GRAHAM, Laura
1995 **Performing Dreams.** discourses of immortality among the Xavante Indians of Central Brazil, University of Texas Press, Austin, USA.
- GRUBITS, Sonia e
GUIMARÃES, L. A M.
2007 "Alcoolismo e Violência em Etnias Indígenas: uma Visão Crítica da Situação Brasileira". **Revista Psicologia e Sociedade**, 19(1):45-51, jan-abr, Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS.
- GUGELMIN, Silvia Ângela
1995 **Nutrição e alocação de tempo dos Xavantes de Pimentel Barbosa, Mato Grosso.** Um estudo em ecologia humana e mudanças. Dissertação de Mestrado, Fiocruz, Rio de Janeiro, RJ.
- GUGELMIN, Silvia Ângela
2001 Antropometria nutricional e ecologia humana dos Xavante de Sangradouro - Volta Grande, Mato Grosso. Tese de Doutorado, Fiocruz, Rio de Janeiro, RJ 2001.
- GUGELMIN, Silvia A et al.
2003 "Perfis de Saúde Indígena, Tendências Nacionais e Contextos Locais: Reflexões a partir do Caso Xavante, Mato Grosso". In: Coimbra Jr., C. (org.). **Epidemiologia e Saúde dos Povos Indígenas no Brasil.** Ed. Fiocruz, ABRASCO, Rio de Janeiro, RJ.
- GUIMARÃES Souza, Luciene
2008 **Demografia e Saúde dos Índios Xavante do Brasil Central,** Tese de Doutorado, Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, Rio de Janeiro, RJ.
- HAIDT, J.; McLAULEY, C. R. e
RAZIN, P.
2000 "Disgust" In: Lewis, M. And Haviland-Jones, J. M. (Editors). **Handbook of Emotions,** The Guilford Press, New York, NY, USA.

- HATFIELD, E. e RAPSON, R. "Love and Attachment Processes". *In*: Lewis, M. And Haviland-Jones, J. M. (Editors). **Handbook of Emotions**. The Guilford Press, New York, NY, USA. 2000
- HEIDT, J. e SCHWEDER, R. A "The Cultural Psychology of the Emotions: Ancient and New". *In*: Lewis, M. And Haviland-Jones, J. M. (Editors). **Handbook of Emotions**, The Guilford Press, New York, NY, USA. 2000
- HILLMAN, James 2001 **O código do ser**. Uma busca do caráter e da vocação pessoal, Ed. Objetiva, Rio de Janeiro, RJ.
- HUXLEY, Aldous 1963 **As portas da percepção**. céu e Inferno, Ed. Globo, Rio de Janeiro, RJ.
- HYMAN Steven E. *et al.* 2006 "Addiction: The Role of Reward-Related Learning and Memory". **Annual Review of Neuroscience**, vol. 29:565-98. Disponível em: <<http://arjournals.annualreviews.org>> baixado pela Universidade de São Paulo, acessado em 22/03/10, às 11h.
- IANELLI, Rubens Vaz 1997 **Perfil epidemiológico da malária em uma população indígena do Brasil Central**. Os Xavante de Pimentel Barbosa. Dissertação de Mestrado, ENSP, Rio de Janeiro, RJ.
- ISA (Instituto Socioambiental) "Xavante". *In*: (orgs.). **Enciclopédia dos Povos Indígenas**. São Paulo, SP. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xavante>> , acessado em 27/07/10, às 8h.
- IZARD, Carroll 1991 **The Psychology of Emotions**. Ed. Plenum, New York, USA.
- JUNQUEIRA, Carmen 1979 **Os Índios de Ipavu**. Um estudo sobre a vida do grupo Kaiaumurá, v.1, Ed. Ática, São Paulo, SP.
- JUNQUEIRA, Carmen 2002 **Sexo e desigualdade entre os Kamaiurá e os Cinta Larga**, vol.1, Ed. Olho D'Água, São Paulo, SP.
- JUNQUEIRA, Carmen 2008 **Antropologia Indígena**. Uma (nova) Introdução, vol.1, Ed. Educ, São Paulo, SP.
- JUNQUEIRA, Carmen 2009 "Mitô Kamaiurá". *In*: Paredes, Eugênia C. e Jodelet, Denise (orgs.). **Pensamento Mítico e representações sociais**, EdUFMT, FAPEMAT, EdUNI, Cuiabá, MT.
- JUNQUEIRA, Carmem et al. 2008 **Cultura Kamaiurá**, Coleção Educação e Psicologia, vol.9 EdUFMT, FAPEMAT, Cuiabá, MT.
- JURUNA, Mário 1984 **Discursos de liberdade 1983/1984** : discursos e projetos de lei apresentados pelo Deputado Mário Juruna. : Câmara dos Deputados, Brasília, DF 1984.

- KANDEL, Eric R. et. al (ed.s) 2003 **Princípios da neurociência**. Ed.Manole, Barueri,SP.
- KOHATSU, Marilda 2001 “O Alcoolismo na Comunidade Kaingáng de Londrina (PR) – Dados Preliminares”. In: Souza, Juberty A.; Oliveira, Marlene e Kohatsu, Marilda (Comissão Organizadora). **Anais do Seminário sobre Alcoolismo e vulnerabilidade às DST/AIDS entre os Povos Indígenas da Macrorregião Sul, Sudeste e Mato Grosso do Sul**. Secretaria de Políticas Públicas de Saúde, Coordenação Nacional de DST/AIDS, Ministério da Saúde, Brasília, DF.
- KROEBER, Alfred L. 1993 . “O Superorgânico”. In: **A Natureza da Cultura**. Lisboa, Edições 70, Lisboa, Portugal.
- LANGDON, E. Jean M. 2001 “O que Beber, como Beber e quando Beber: o Contexto Sociocultural do Alcoolismo entre as Populações Indígenas”. In: Souza, Juberty A.; Oliveira, Marlene e Kohatsu, Marilda (Comissão Organizadora). **Anais do Seminário sobre Alcoolismo e vulnerabilidade às DST/AIDS entre os Povos Indígenas da Macrorregião Sul, Sudeste e Mato Grosso do Sul**, Secretaria de Políticas Públicas de Saúde, Coordenação Nacional de DST/AIDS, Ministério da Saúde, Brasília, DF.
- LARANJEIRA, Ronaldo et al. 2007 **I Levantamento Nacional sobre os Padrões de Consumo de Alcool na População Brasileira**, Secretaria Nacional Anti-Drogas (SENAD), Brasília, DF.
- LE BRETON, David 2009 **As Paixões Ordinárias**. Antropologia das emoções. Ed. Vozes, Petrópolis, RJ.
- LEVENTHAL, H. e PATRICK-MILLER, L. 2000 “Emotion and Physical Illness: Causes and Indicators of Vulnerability” In: , Lewis, M. And Haviland-Jones, J. M. (Editors). **Handbook of Emotions**. The Guilford Press, New York, NY, USA.
- LOMBARDI, J. C. 1985 **O Xavante e a Política Indigenista no Brasil nos séculos XVIII e XIX**. Dissertação de Mestrado, ESALQ, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.
- LOPES, M. M. 1988 **Resistência do Índio ao Extermínio**. O Caso dos Akwe-Xavante. 1967-1980, Dissertação de Mestrado, Unesp, SP.
- LOPES DA SILVA, M. Aracy de Padua 1982 “A expressão mítica da vivência histórica: tempo e espaço na construção da identidade Xavante”. **Anuário Antropológico**, nº 82, p.200-213, São Paulo, SP.
- LOPES DA SILVA, M. Aracy de Padua “Xavante: Casa-Aldeia-Chão-Terra-Vida”. In: Novaes, Sylvia Caiuby (ed.). **Habitações Indígenas**. São Paulo,

- 1983 SP.
 LOPES DA SILVA, M. Aracy de **Nomes e Amigos**. Da Prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê, Coleção Antropologia, vol. 6, FFLCH, Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, SP.
- 1986
 LOPES DA SILVA, M. Aracy de "Dois Séculos e meio de História Xavante". In: , Carneiro da Cunha, M. (org.). **História dos Índios no Brasil**. Ed. Companhia das Letras, São Paulo, SP
- 1992
- LUTZ, Catherine A.
 1988 **Unnatural emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challegen to Western Theory**, The University of Chicago Press, Chicago, USA.
- MALUF, Daniela Plnotti et al
 2002 **Drogas:Prevenção e Tratamento**. O que você queria saber e não tinha a quem perguntar, Ed. CL-A Cultural, São Paulo,SP.
- MATA, Tarley da Guia Nunes da.
 1999 **Os professores indígenas e o processo de educação escolar dos Xavante de São Marcos (MT)**. Dissertação de Mestrado, UFMT, Cuiabá, MT.
- MAUSS, Marcel
 1979 "A Expressão Obrigatória dos Sentimentos". In: Oliveira R.C. (org.). **Mauss**. Ed. Ática, Col. Grandes Cientistas Sociais, nº 11, p. 147-153.
- MAYBURY-LEWIS, David
 1979 **Dialectical Societies**. The Gê and Bororo of Central Brazil, Harvard University Press, Massachusetts, MA, USA.
- MAYBURY-LEWIS, David
 1984 **A Sociedade Xavante**. Ed. Francisco Alves, Rio de Janeiro, RJ.
- MAYBURY-LEWIS, David
 1990 **O Selvagem e o Inocente**. Ed. da Unicamp, CampInas, SP.
- MEDEIROS, Sergio L. R.
 1991 **O dono dos sonhos**, Razão Social, São Paulo, SP.
- MENEZES, Claudia
 1982 "Os Xavante e o movimento de fronteira no leste-matogrossense". **Revista de Antropologia**, vol. 25, p.63-87, São Paulo, SP.
- MENEZES, Claudia
 1985 **Missionários e Índios em Mato Grosso**. Os Xavante da Reserva de São Marcos. Tese de Doutorado, Departamento de Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.
- MÉTRAUX, Alfred
 1979 **A religião dos Tupinambá**. Cia. Ed. Nacional, São Paulo, SP.
- MÜLLER, RegIna
 1976 **A Pintura do Corpo e os Ornamentos Xavante**. Arte Visual e Comunicação Social, Dissertação de Mestrado, Unicamp, CampInas, SP.

- MÜLLER, Reglha
1992
"Mensagens Visuais na ornamentação corporal Xavante".
In: Vidal, Lux (org.). Grafismo Indígena, Ed. Edusp, Fapesp, São Paulo, SP.
- NEVES, Delma P.
2004
"Alcoolismo – acusação ou diagnóstico". **Cad. Saúde Pública**, 20(1):7-36, jan-fev, Rio de Janeiro, RJ.
- NÚCLEO DE CULTURA
INDÍGENA
1998
.**Wamrê”mé Za’ra-Nossa palavra**. mito e história do povo Xavante. Ed. Senac, São Paulo, SP.
- NUNES, Angela
1999
A sociedade das crianças A’uwẽ-Xavante. Por uma antropologia da criança, Instituto de Inovação Educacional, Lisboa, Portugal.
- NUNES, Angela
2003
Brincando de ser criança. Contribuições da etnologia brasileira à antropologia da Infância, Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia, ISCTE, Lisboa, Portugal.
- OLIEVEINSTEIN, Claude
1977
Os Drogados não são felizes, Ed. Nova fronteira, Rio de Janeiro, RJ.
- OLIVEIRA, Marlene de
2001
"Alcoolismo entre os Kalngáng: do Sagrado e Lúdico à Dependência". *In: Souza, Juberty A.; Oliveira, Marlene e Kohatsu, Marilda (Comissão Organizadora). Anais do Seminário sobre Alcoolismo e vulnerabilidade às DST/AIDS entre os Povos Indígenas da Macrorregião Sul, Sudeste e Mato Grosso do Sul*, Secretaria de Políticas Públicas de Saúde, Coordenação Nacional de DST/AIDS, Ministério da Saúde, Brasília, DF.
- PANKSEPP, Jaak
2000
"Emotion as Natural Kinds withIn the Mammalian Brain". *In: Lewis, M. And Haviland-Jones, J. M. (Editors). Handbook of Emotions*, The Guilford Press, New York, NY, USA.
- PAULA, Luís Roberto de
2007
Travessias:um estudo sobre a sócio-dinâmica espacial Xavante. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia, FFLCH, USP, São Paulo, SP.
- PENA,
2006
"Os índios Maxacali: a propósito do consumo de bebidas de alto teor alcoólico". *In: Cirino, Oscar e Medeiros (orgs.). Álcool e outras Drogas*. Escolhas,impasses e saídas possíveis. Ed. Autêntica, Belo Horizonte, MG.
- QUILES, Manuel Ignácio
2001
"Mansidão de Fogo (Aspectos Etnopsicológicos do Comportamento Alcoólico entre os Bororo". *In: Souza, Juberty A.; Oliveira, Marlene e Kohatsu, Marilda (Comissão Organizadora). Anais do Seminário sobre Alcoolismo e vulnerabilidade às DST/AIDS entre os*

Povos Indígenas da Macrorregião Sul, Sudeste e Mato Grosso do Sul, Secretaria de Políticas Públicas de Saúde, Coordenação Nacional de DST/AIDS, Ministério da Saúde, Brasília, DF.

RAMINELLI, Ronald
2005

“Da etiqueta canibal: beber antes de comer”. In: Venâncio, R. P. E Carneiro, H. (orgs.). **Álcool e Drogas na História do Brasil**, Ed. Alameda, São Paulo, SP e Ed. PUCM/INAS, Belo Horizonte, MG.

RAVAGNANI, Oswaldo M.
1977

A Experiência Xavante com o mundo dos brancos. Dissertação de Mestrado, Unesp, Araraquara, SP.

RIBEIRO, Darcy
1995

O Povo Brasileiro. A formação e o sentido do Brasil, Ed. Cia. das Letras, São Paulo, SP.

RIBEIRO, Rodrigo B.
2001

Kraho, Cupen, Turkren. O uso de bebidas alcoólicas e as máquinas sociais primitivas. Dissertação de Mestrado, PUC-SP, São Paulo, SP.

RIBEIRO, Rodrigo B.
2008

Guerra e Paz entre os Maxacali: devir histórico e violência como substrato de pertença. Tese de Doutorado, PUC-SP, São Paulo, SP.

ROSALDO, Michele Z.
1980

Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life. Cambridge Studies In Cultural Systems, Cambridge University Press, Cambridge, CA, USA.

RUSSEL, J. A e LEMAY, G.
2000

“Emotion Concepts”. In: Lewis, M. And Haviland-Jones, J. M. (Editors). **Handbook of Emotions**, The Guilford Press, New York, NY, USA.

SAARNI, Carolyn
2000

“The Social Context of Emotional Development” In: Lewis, M. And Haviland-Jones, J. M. (Editors). **Handbook of Emotions**, The Guilford Press, New York, NY.

SCLIAR, Moacyr
2007

“História do Conceito de Saúde”. **PHYSIS**. Rev. Saúde Coletiva, 17(1):29-41, Rio de Janeiro, RJ. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/physis/v17n1/v17n1a03.pdf>>, acessado em 12.09.2008, às 13h.

SHAKER Fauzi Eid, Arthur
2002

Romhōsi'wai hawi rowa'õno re ihōimana mono. A criação do mundo segundo os velhos narradores Xavante. Tese de Doutorado, IFCH, Unicamp, Campinas, SP.

SILVA, Teodorico Fernandes da.
1995

Educação escolar para os Xavante de Sangradouro. Dissertação de Mestrado, UFMT, Cuiabá, MT.

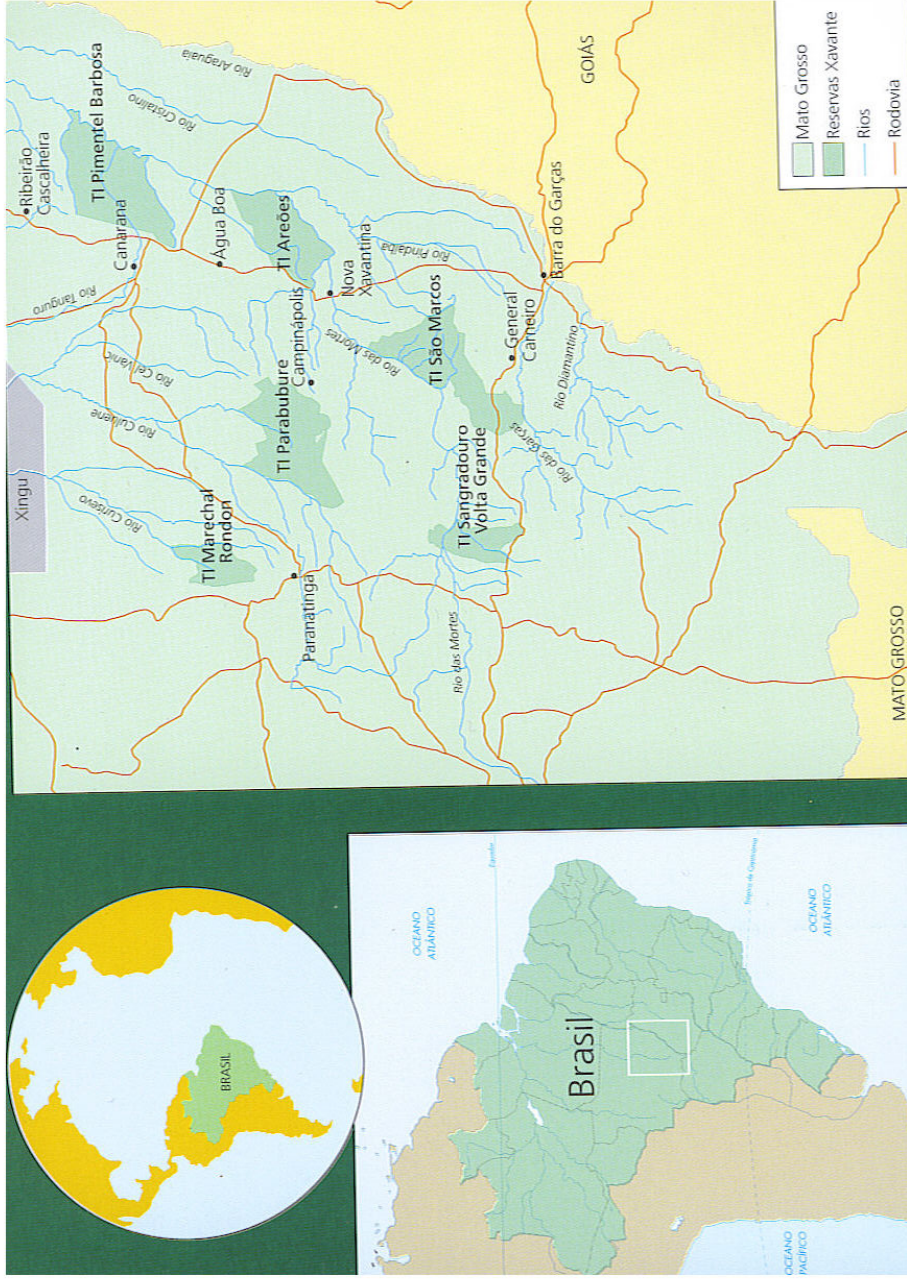
SOLOMON, Robert
2000

“The Philosophy of Emotions” In: Lewis, M. And Haviland-Jones, J. M. (Editors). **Handbook of Emotions**, The Guilford Press, New York, NY, USA.

- SOUZA, Juberty A , Oliveira,“O uso de bebidas alcoólicas nas sociedades Indígenas: algumas reflexões sobre os Kalngáng da Bacia do Rio Tibagi, Paraná”. *In*: Coimbra Jr., C. (org.), **Epidemiologia e Saúde dos Povos Indígenas no Brasil**, Ed. Fiocruz, ABRASCO, Rio de Janeiro, RJ.
- 2003
- SOUZA, Juberty A.
2001 “Alcoolismo – Atualização”. *In*: Souza, Juberty A.; Oliveira, Marlene e Kohatsu, Marilda (Comissão Organizadora). **Anais do Seminário sobre Alcoolismo e vulnerabilidade às DST/AIDS entre os Povos Indígenas da Macrorregião Sul, Sudeste e Mato Grosso do Sul**, Secretaria de Políticas Públicas de Saúde, Coordenação Nacional de DST/AIDS, Ministério da Saúde, Brasília, DF.
- SOUZA,Juberty A.e.AGUIAR,J.“A Ingestão de Álcool Etílico e Enfermidades Associadas”. *In*: Souza, Juberty A.; Oliveira, Marlene e Kohatsu, Marilda (Comissão Organizadora). **Anais do Seminário sobre Alcoolismo e vulnerabilidade às DST/AIDS entre os Povos Indígenas da Macrorregião Sul, Sudeste e Mato Grosso do Sul**. Secretaria de Políticas Públicas de Saúde, Coordenação Nacional de DST/AIDS, Ministério da Saúde, Brasília, DF.
- 2001
- SPACKMAN, P. e PARROT, G.“Emotion and Memory”. *In*: Lewis, M. and Haviland-Jones, J. M. (Editors). **Handbook of Emotions**, The Guilford Press, New York, NY, USA.
- 2000
- SZTUTMAN, Renato
2008 “Cauim, substância e efeito: sobre o consumo de bebidas fermentadas entre os ameríndios”. *In*: **Drogas e Cultura**. Novas perspectivas, Labate et al (orgs.), Edufba, Fapesp, Salvador, BA.
- TAIT, Caroline L.
2003 **Fetal Alcohol Syndrom among Aboriginal People In Canada**. Review and Analysis of Intergenerational Links to Residential Schools”, Aboriginal Healing Foundation, Aboriginal Mental Research Team, National Network of Aboriginal Mental Health Research, Cultural and Mental Research Unit, Sir Mortimer B. Davis-Jewish General Hospital, Montreal, Quebec, Canada.
- TSUPAL, Nancy Antunes
1979 **Educação indígena bilingue, particularmente entre Karajá e Xavante**. Alguns aspectos pedagógicos, considerações e sugestões. Dissertação de Mestrado, UnB, Brasília :, 1979.
- VENDRAME, Alan et al .
2009 “Apreciação de propagandas de cerveja por adolescentes: relações com a exposição prévia às mesmas e o consumo de álcool”. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, Fevereiro, 2009. Disponível em:

<http://www.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2009000200014&lng=en&nrm=iso>.
Acessado em 15/09/2010, às 11h.

- VIANNA, Fernando F. de L. B. 2002 **A bola, os "brancos" e as toras**. Futebol para índios Xavante. Dissertação de Mestrado, FFLCH, USP, São Paulo, SP.
- VÍDEO NAS ALDEIAS/
CULTURA VIVA
1999 "Wapté Mnhõno – A iniciação do jovem Xavante". *In*: **Cineastas Indígenas Xavante**. DVD, 52 min, São Paulo, SP.
- VÍDEO NAS ALDEIAS/
CULTURA VIVA
2001 "Wai'arini – O Poder do Sonho". *In*: **Cineastas Indígenas Xavante**. DVD, 48 min, São Paulo, SP.
- VIEIRA, João Paulo Botelho 1981 "Problemas de aculturação alimentar dos Xavante e Bororo". **Revista de Antropologia**, vol. 24, p.37-40, São Paulo, SP.
- VVAA 2001 "As Narrativas de Representantes Indígenas sobre o Uso de Bebidas Alcoólicas dentro das Áreas Indígenas". *In*: Souza, Juberty A.; Oliveira, Marlene e Kohatsu, Marilda (Comissão Organizadora). **Anais do Seminário sobre Alcoolismo e vulnerabilidade às DST/AIDS entre os Povos Indígenas da Macrorregião Sul, Sudeste e Mato Grosso do Sul**. Secretaria de Políticas Públicas de Saúde, Coordenação Nacional de DST/AIDS, Ministério da Saúde, Brasília, DF.
- WAIASÉ, Caime (dir.) 1997 Tem que ser curioso, Vídeo Cor, 16 min, Produção CTI, São Paulo, SP.
- WHITE, Aaron M. 2003 "What happened ? Alcohol, Memory Blackouts, and the Brain". **Alcohol Research and Health**, vol. 27(2):186-96. Disponível em:<
<http://pubs.niaaa.nih.gov/publications/arh27-2/186-196.htm>> , acessado 22.05.06, às 14h.



Situação Atual das Terras Indígenas Xavante (2010)

TERRAS INDÍGENAS	Extensão da área (ha)	Município (MT)	Situação Jurídica
AREÕES	218.515	Nova Nazaré	Homologada. Reg CRI e SPU. (03/10/1996) Documento: Decreto s/n data de publicação: 04/10/1996
AREÕES I	24.450	Nova Nazaré	Em identificação/interditada. (10/10/1990) Documento: Portaria 1.004 data de publicação: 18/10/1990
AREÕES II	16.650	Nova Nazaré	Em identificação/interditada. (10/10/1990) Documento: Portaria 1.004 data de publicação: 18/10/1990
CHÃO PRETO	12.740	Campinópolis	Homologada. Reg CRI E SPU. (30/04/2001) Documento: Decreto s/n data de publicação: 02/05/2001
MARÃIWASEDE	165.241	São Félix do Araguaia Bom Jesus do Araguaia Alto Boa Vista	Homologada. Reg CRI E SPU. (11/12/1998) Documento: Decreto s/n data de publicação: 14/12/1998
MARECHAL RONDON	98.500	Paranatinga	Homologada. Reg CRI E SPU. (03/10/1996) Documento: Decreto s/n data de publicação: 04/10/1996
PARABUBURE	224.447	Nova Xavantina Campinópolis	Homologada. Reg CRI E SPU. (29/10/1991) Documento: Decreto 306 data de publicação: 30/10/1991
PIMENTEL BARBOSA	328.966	Ribeirão Cascalheira Canarana Água Boa Nova Nazaré	Homologada. Reg CRI E SPU. (20/08/1986) Documento: Decreto 93.147 data de publicação: 21/08/1986
SÃO MARCOS	188.478	Barra do Garças	Reservada. Reg CRI E SPU. (05/09/1975) Documento: Decreto 76.215 data de publicação: 08/09/1975
SANGRADOURO/ Volta Grande	100.280	Poxóreo Novo São Joaquim General Carneiro	Homologada. Reg CRI E SPU. (29/10/1991) Documento: Decreto 249 data de publicação: 30/10/1991
UBAWAWÊ	359.680	Santo Antonio do Leste	Homologada. Reg CRI E SPU. (30/08/2000) Documento: Decreto s/n data de publicação: 31/08/2000

Fonte: adaptado de <<http://www.socioambiental.org.br>>, acessado em 25.09.10, às 14h.

QUADRO DAS CATEGORIAS E CLASSES DE IDADE

Aldeias Pimentel Barbosa e Êtênhiritipá

Categorias de Idade

Aiuté	crianças recém-nascidas ou crianças de colo (masculino e feminino)
Watebreimi	meninos (masculino)
Ba'õno	Meninas (feminino)
Ai'repudu	Pré-adolescentes (masculino)
Wapté ou Hö'wa	Adolescente (masculino)
Adzarudu	Adolescente solteira (feminino)
Ritei'wa	Rapaz iniciado
Ipredupté	Homem maduro jovem (casado e com primeiro filho)
Ipredu	Homem maduro (casado com filhos e netos)
Ipredu ihire	Homem maduro velho (casado com filhos, netos e bisnetos)
Piõ	Mulher madura (casada comf filho)
Piõ ihire	Mulher madura velha (casada com filhos, netos e bisnetos)

Classes de Idade

Sadaro'rada (ihire ou anciãos)

Anarowa

Hötörã

Ai'rere

Êtépá

Tirowa

(danhohui'wa ou padrinhos do ritual de iniciação)

Nodzö'u

(atuais wapté ou adolescentes, adzarudu ou adolescentes solteiras, afilhados)

Abare'u

(watebreimi ou meninos e ba'õno ou meninas)

Sada'ro (aiuté, bebês ou nova geração)

As oito classes de idade (à esquerda) cooperam entre si em atividades rituais, como a iniciação masculina, a corrida de toras de Buriti, o ritual wai'a entre outros. A mesma cooperação ritual ocorre entre as classes de idade que estão à direita. Mas existe rivalidade e competição ritual entre as classes de idade alternadas (em colunas diferentes): Sada'ro rada/ Anarowa; Anarowa/ Hötörã; Hötörã/Ai'rere; Ai'rere/ Êtépá; Êtépá/Tirowa; Tirowa/Nodzö'u; Nodzö'u/ Abare'u e Abare'u/Sada'ro. A classe de idade mais nova tem o mesmo nome da classe de idade dos anciãos (Sadaro' rada). O principal marcador temporal da alternância das classes de idade dentro das categorias de idade é o ritual de iniciação masculina ou "Danhono".

Os clãs Xavante são: Poreza'õno, Õ Wawẽ e o Topdató (ligado ao clã Õ Wawẽ, só aparece em momentos rituais). Os casamentos ocorrem entre pessoas de clãs diferentes. Antes do contato a regra de casamento era uxorilocal, com os casamentos pré-arranjados pelos pais dos noivos. Atualmente existe uma certa liberdade na regra de residência após o casamento e na escolha da futura noiva ou futuro noivo.



01



02



03



04



05

06



07



08



09





12



13





15



16



17



18



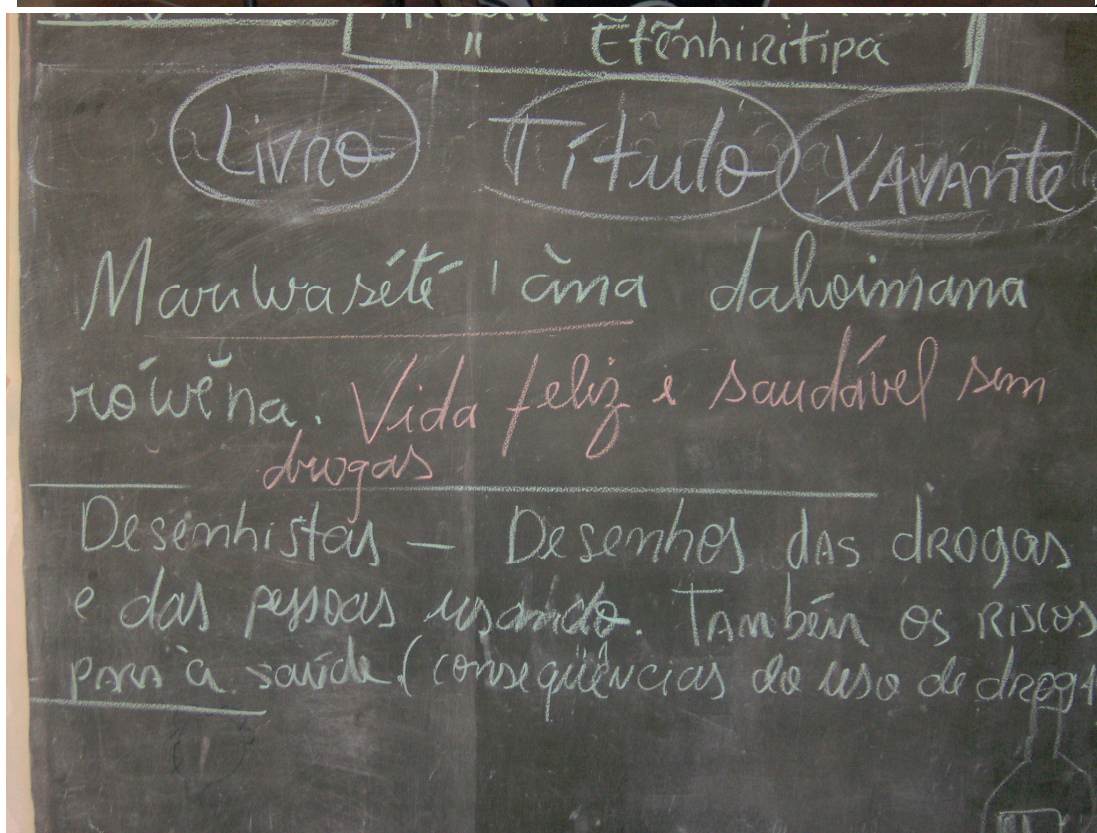
19



20



21



22



23

Maruwasédi há áma nasa' nata waihuu
 odi teza áma dawí sapiú dahóibana,
 maruwaséte'u óto dazasi wamhá aimawí
 rómadó te'u hóimama. Maruwaséte hawi da
 hóibahá aimawí te rehóimama gá'ra.
 Siwa'ru dahóiboi, niha wamhá piro
 duré aibó duré ihi duré i'ráiké niha wamhá
 i'zapore duré iháipe niha wamhá i'wahine,
 niha wamhá ihó gíré há.

24



25



26



27



28



29



30



31



32







35



36





38



39



40



41



42



43



