

### **Autonomia e Movimentos Indígenas no Brasil: A experiência Xavante na apropriação do recurso audiovisual.**

Kelly Russo\*

*Depois que vi o contato com os brancos, eu já sabia que nossa vida não continuaria do jeito que era. Mas essas coisas modernas, torre, placa solar, carro, meninos estudando, são só para nos comunicarmos com o branco. Mesmo com todas essas coisas, nós continuaremos com a nossa história e com a nossa vida.*

Serebura<sup>1</sup>

#### **Movimentos indígenas e Estados Nacionais**

Ao propor trabalhar o tema movimento indígena no Brasil, é preciso antes de tudo, contextualizar o próprio termo “movimento indígena”. Diferente de outros países latino americanos, esse país possui uma população indígena minoritária (apenas 0,2% do total de habitantes) e com tamanha dispersão geográfica e diversidade lingüística e cultural<sup>2</sup>, que até hoje, as experiências de unificação para a criação de um movimento com representatividade e força nacionais mostraram-se frágeis e pouco consistentes. Isso não significa que não exista movimento indígena, mas sim que se faz necessário entender sua especificidade.

Organizações como a União das Nações Indígenas - UNI, fundamental para os avanços obtidos durante a Assembléia Nacional Constituinte de 1988, não conseguiram manter uma sólida base indígena e se desfizeram em pouco tempo. A política propriamente indígena, autônoma e permanente, surge neste país, como “uma realidade fundamentalmente local (de cada aldeia, comunidade ou família), faccional (no caso, por exemplo, de aldeias onde a organização social está baseada em metades a cada qual corresponde um peso político diferenciado) e descentralizada (sem o reconhecimento de um poder central)” (Ricardo, 2001:51). Esse caráter “híbrido e volátil”<sup>3</sup> tornou-se ainda mais evidente nos últimos quinze anos, quando o Estado brasileiro modifica, pelo menos oficialmente, sua intenção inicial de assimilar esses povos a uma determinada idéia de nação, para os reconhecerem como constitutivos da Identidade Nacional.

Essa mudança correspondeu a uma tendência que não diz respeito apenas a realidade brasileira, mas a dos demais países da região. Em menos de duas décadas, onze Estados Nacionais latino-americanos reconheceram em suas Constituições, o caráter multiétnico, pluricultural e multilíngue de suas sociedades. Tal fenômeno pode ser entendido a partir de três principais fatores: o retorno dos regimes democráticos, após um longo período de golpes militares em toda a região; a expansão do Neoliberalismo, que diminuiu o poder do Estado com sua política de descentralização e transferência de responsabilidades às comunidades locais e organismos não-governamentais; e a maior intensidade da Globalização, que permitiu a criação de atores globais<sup>4</sup> e lutas comuns para a sociedade civil mundial, ao mesmo tempo em que enfraqueceu a autonomia dos Estados nacionais, que precisariam ser redefinidos (Grós, 2000; Lopez e Sichra, 2004).

---

\* Formada em Comunicação Social (Universidade do Estado do Rio de Janeiro), Pós-Graduada em Direitos Humanos e Diversidade Étnica (Universidade Bolivariana - Chile) e Mestre em Ciências Sociais e Educação (Faculdade Latino Americana de Ciências Sociais – Argentina).

Como consequência dessa nova lógica, o Estado brasileiro passa a ter uma relação ainda mais ambígua com essas populações, variando entre os declarar “relativamente incapazes” e requerentes de uma tutela Estatal, de acordo com o Estatuto do Índio – Lei 6001 de 19/12/73, que continua vigente até hoje; ou o total abandono, por trás de um discurso de “emancipação e autonomia dos povos indígenas”, que esconde a perda de direitos obtidos. Assim, os cerca de duzentos diferentes povos indígenas existentes no país buscam formas para se tornarem cada vez menos dependentes da ação estatal: disputam recursos e apoios de ONGs nacionais e internacionais, além de instituições religiosas ou educacionais para a garantia de direitos. Nesse contexto, passam também a se apropriar de elementos e tecnologias não tradicionais, entre eles o recurso audiovisual.

Desde o final da década de oitenta, com o fim da Ditadura Militar e em um contexto de busca por Direitos Humanos e Democratização dos Meios de Comunicação na sociedade em geral, diferentes povos indígenas brasileiros tiveram acesso à tecnologia do audiovisual. A partir da intervenção de ONGs, de antropólogos ou por iniciativa do próprio grupo, passam a utilizar câmeras de vídeo, o que originou um rico debate no campo da Antropologia. Diferentes autores passam a negar ou defender a possibilidade desses grupos utilizarem recursos tão distantes de suas formas tradicionais de representação, sem ameaçarem a integridade cultural do grupo e como forma de *empowerment* (Turner, 1991; Gallois e Carelli, 1998 e 1995; Faris, 1992; Ginsburg, 1994; Weiner, 1997). Com esse estudo, esperamos contribuir com esse debate a partir da inclusão do conceito *autonomia*.

A apropriação do recurso audiovisual por povos amazônicos produz imagens impactantes: aquelas realizadas por indígenas, mas principalmente, pelas que exibem o contraste entre o idealizado *índio clássico*, que fala o idioma nativo e vive em aldeias afastadas de centros urbanos, e uma tecnologia tão moderna. Esse contraste visual e os caminhos que alguns desses debates terminam por seguir colocam em evidência a vitalidade de conceitos embasados em visões essencialistas da cultura. Supor que esses grupos humanos possuem uma série de traços culturais rígidos que se encontram em constante ameaça de serem perdidos em algum processo de aculturação, neste caso provocado pelo uso de uma tecnologia de representação externa e muito diferente a existente na chamada “cultura tradicional” é, ao nosso ver, uma vez mais limitar ou não reconhecer a possibilidade de autonomia dessas populações.

Acreditamos na cultura como um processo, sempre em construção, sendo modificada e adaptada a novos contextos e realidades (Cardoso de Oliveira, 1996; Wolf, 2003b) e a modo como essas mudanças são priorizadas e orquestradas é a forma como esse grupo busca a sua continuidade cultural. Sabemos que as populações indígenas amazônicas e suas formas de organização, representação e luta estão em transformação contínua, provavelmente desde antes do contato colonizador<sup>5</sup>, e certamente após dele. Ao tratarmos dessa questão, não pretendemos diminuir ou desconsiderar a situação de desequilíbrio de poder existente na relação entre uma minoria étnica e uma sociedade nacional, que termina por ditar as formas de atuação consideradas “válidas” para que esse grupo consiga estar representado nas discussões políticas e sociais do país. Mas, o modo como cada um desses grupos indígenas se apropriaram dessas técnicas e recursos e como passaram a atuar, também demonstra como essa relação é feita de forma ativa, e não passiva.

Ao ter conhecimento sobre experiências dos Xavante que, de forma criativa e variada, vem utilizando o recurso audiovisual na defesa de seu grupo, decidimos investigar como se dá essa utilização. Aproximando-nos da realidade desse grupo, percebemos um cenário bastante plural: os Xavante eram compostos por uma população total de cerca de 9

mil habitantes<sup>6</sup>, divididos em mais de 60 aldeias, e cada uma delas com diferentes graus de contato e relação com a sociedade nacional, recebendo ou não, forte influência de missões religiosas, como a Salesiana Italiana, que vive e estuda alguns dos grupos Xavante desde os primeiros contatos pacíficos a mediados do século XX<sup>7</sup>.

Autodenominados *A'wẽ Uptab* (povo verdadeiro), constituem o ramo Acuen dos povos da família lingüística Je do Brasil Central. Talvez, por sua própria tradição cultural, aonde alianças e disputas políticas são freqüentes, ou por consequência dessa relação diferenciada com a sociedade nacional, cada aldeia Xavante possui grande autonomia na forma de organização e liderança. Dificilmente atuam em conjunto e os conflitos são freqüentes, algumas vezes incentivados por agentes externos que se beneficiam com essa segmentação<sup>8</sup>. Mas se essas características poderiam sugerir um grupo étnico de ação política débil, os Xavante surpreendem: são reconhecidos tanto na literatura acadêmica quanto no imaginário social brasileiro por sua forte resistência, sua atuação firme e decidida no enfrentamento de dificuldades e seu *ethos* guerreiro (Lopes, 2000). Menezes (1982:52) conclui que os Xavante são um exemplo de que as sociedades em que a “prática política é vivida como um exercício contínuo de reflexão e que, sociologicamente, são mais bem equipadas para agir em estado de guerra, dispõem igualmente de mais recursos para enfrentar a dominação que sobre elas é exercida”. Esse *ethos* guerreiro e alguns dos recursos utilizados pelo grupo para enfrentar a dominação puderam ser identificados desde as primeiras aproximações com o grupo, para a realização dessa pesquisa.

### **Pesquisa de campo e autonomia indígena: quando “objetos” tornam-se sujeitos<sup>9</sup>**

Dentro dessa realidade plural existente no universo Xavante, contactamos a três diferentes grupos<sup>10</sup> com o objetivo de definir com qual comunidade iríamos desenvolver esse estudo. Imediatamente nos chama a atenção que, apesar dos contextos variados, todas foram firmes na seguinte ressalva: investigadores somente seriam aceitos se oferecessem uma “contra-partida” para a comunidade, ou seja, através do resultado de sua pesquisa, ou por meio de atividades paralelas, auxiliasse o grupo a desenvolver melhorias de qualidade de vida para a sua comunidade. Em uma dessas organizações Xavante, chegamos a receber, por correio eletrônico, um “Código de Ética para o Investigador”, que enumerava os compromissos que o pesquisador deveria cumprir com o grupo estudado. Algo um tanto impactante de início, mas bastante evidente de que os jovens líderes amazônicos estavam tratando de impor sua nova posição: deixavam o lugar de “objetos de estudo” para buscarem uma participação de maior equidade nessa relação. Cada vez mais interessados das formas organizativas e simbólicas existentes no mundo acadêmico, procuravam estabelecer algum controle sobre essas intervenções, já que acreditam que, nesses quase 60 anos de contato colaboraram para que “muitos livros fossem publicados” e autores consagrados, sem que suas aldeias recebessem qualquer retorno (Siridiwé, 2004: comunicação pessoal; Hiparidi, 2004: comunicação pessoal).

Depois de propostas de “contra-partida” negociadas (que na prática foi a exigência de uma postura responsável e ética do investigador em relação a dura realidade dessa comunidade), e o período de pesquisa de campo definido, delimitamos então, como nosso campo de estudo, a população da aldeia Etêniritipa, considerada a aldeia-mãe da reserva Pimentel Barbosa. Essa reserva de 329 mil hectares, já homologada e com uma população de mais de dois mil habitantes, é considerada uma das mais protegidas de influências externas, por não existir qualquer missão religiosa e pela relativa distância em relação as

idades mais próximas (cerca de três horas de automóvel). Está localizada no estado de Mato Grosso, região da Amazônia Legal, centro-oeste brasileiro. A aldeia Etêniritipa, aonde desenvolvemos nosso trabalho de campo, possui cerca de 519 habitantes<sup>11</sup>, o idioma utilizado é o Xavante, e menos de um por cento da população domina o português (nenhuma mulher). Entre os que dominam este idioma, estão o atual cacique, o vice-cacique, um dos professores da aldeia e um videomaker, ou *Dapoto'wa* (criador de imagem), como denominam em língua Xavante, os dois jovens responsáveis pela utilização do recurso audiovisual nesta aldeia.

Para iniciar nossa investigação sobre o uso do recurso audiovisual no contexto de contato interétnico, propomos às lideranças a realização de um vídeo feito por eles, apresentando a cultura Xavante, a ser exibido em escolas públicas da região. Desde 2001, a população de Etêniritipa vem realizando uma série de seminários, palestras e apresentações de danças tradicionais em escolas da região, como parte de uma estratégia que busca manter uma melhor relação com as comunidades locais. Nosso intuito era o de acompanhar esse processo e também, investigar a possibilidade de utilização dos vídeos realizados por grupos indígenas, como material didático em escolas públicas brasileiras, criando assim, um diálogo intercultural entre diferentes grupos étnicos e o sistema formal de ensino do país. Mas, apesar da excelente acolhida e visível interesse demonstrado por grande parte da comunidade, nossa proposta inicial se viu alterada no decorrer do trabalho de campo.

Mais do que a criação de novos canais de comunicação para um maior equilíbrio no fluxo de informações entre sociedade nacional e populações indígenas, uma outra questão foi evidenciada como prioritária para esta comunidade naquele momento: transformar a escola municipal local em uma verdadeira escola indígena, capaz de valorizar e resgatar a cultura tradicional (garantindo a continuidade e reprodução cultural do grupo), e de capacitar jovens Xavante no uso de códigos sócio-culturais e políticos da sociedade nacional, ou em suas palavras, que lhes ensinasse “os segredos dos *warazu*” (brancos) para se defenderem de modo mais efetivo.

No momento em que realizávamos a pesquisa etnográfica, as lideranças estavam diretamente comprometidas com o desafio de se apropriarem da instituição escolar, além de inseridos em um forte debate sobre como fortalecer o grupo diante das influências recebidas diariamente, no contato cada vez mais frequente<sup>12</sup> com sociedade envolvente. Durante esse período, foram presenciadas discussões e decisões do grupo sobre a chegada ou não de computadores na escola da aldeia; a viabilidade do desenvolvimento de projetos turísticos dentro da reserva, como forma de aumentar a renda comunitária; tentativa de definição de regras para manterem vícios considerados “perigosos” (como bebidas alcoólicas e cigarros) sob controle e longe de seu cotidiano; e ainda, estabeleciam uma negociação, junto a uma Prefeitura da região, sobre custos e valores de *cachê* artístico que deveriam receber para que apresentassem uma cerimônia Xavante durante um evento organizado por esta.

Assim, com uma maior proximidade da realidade local, foi possível perceber que a apropriação do recurso audiovisual – que existe nessa aldeia por iniciativa do próprio grupo – é um integrante a mais de uma série de ações que estão sendo desenvolvidas pelas lideranças dessa comunidade que, com autonomia, buscam maior liberdade em sua relação com a sociedade nacional. Nesse novo cenário, os objetivos propostos inicialmente foram revistos durante o próprio desenrolar da investigação, quando o “objeto de estudo” passou a ser também sujeito nessa história. Em lugar de fazermos um vídeo a ser apresentado a estudantes brasileiros, os Xavante decidiram realizar, com nossa parceria, um vídeo sobre a

própria escola da aldeia: o cotidiano dos professores e alunos, os desafios enfrentados por professores e coordenadores, e como se dá a participação dos anciãos do grupo nessa administração escolar<sup>13</sup>.

Durante a realização do vídeo junto aos Xavante, foram muitos os momentos em que nos deparamos com a segurança e habilidade desses líderes, ao trabalharem com o recurso audiovisual. Um dos primeiros encontros, gravado em vídeo, foi entre os homens mais velhos da comunidade, professores e cacique, para discutirem a necessidade de publicação de material didático em idioma nativo e como seria a participação deles nesse processo de decisão de conteúdos para os novos livros. A reunião foi na escola, a pedido do próprio cacique, em uma sala de aula. Depois de apresentada a questão por um dos professores, o cacique levantou-se e começou a explicar o que significaria essa publicação, a importância desse encontro – que seria o primeiro a tratar sobre o conteúdo escolar – e de sua intenção de começar a discutir na comunidade, como eles estariam acompanhando mais de perto o funcionamento dessa escola. Sentados em círculo, cada orador se levantava para falar ao grupo, sempre em idioma Xavante.

Os principais objetivos pretendidos por professores e cacique, para a realização do vídeo sobre a escola da aldeia, era o de incentivar uma maior participação da comunidade na gestão escolar, mostrar apoio do cacique e anciãos em relação ao trabalho dos professores, e com a finalização e divulgação desse vídeo fora de sua comunidade, conseguirem apoios para a publicação de materiais escolares específicos, e definição do idioma Xavante, falado nesta reserva, para a língua escrita<sup>14</sup>. O videomaker passou todo o encontro gravando cada depoimento, circulando entre os participantes, não desligando o aparelho em nenhum momento. Registrava detalhes do rosto e mãos de cada um deles, dando maior ênfase para os mais velhos, principalmente quando estes folheavam curiosos, os modelos de cartilhas vindos de outras comunidades indígenas. Em alguns momentos foi possível perceber a variação do tom de voz, da força do discurso, mudanças na direção do olhar ou mesmo da expressividade dos oradores, de acordo com a proximidade ou não, da câmera. Também, ao final do encontro, muitos explicitaram o que percebemos ser uma preocupação freqüente no grupo: a cada momento que utilizávamos a câmera de vídeo queriam saber os objetivos deste e principalmente, de quem seria o material registrado, antes de fazer qualquer depoimento.

Com a formação dos videomakers da aldeia, o domínio sobre as próprias imagens passou a ser um tema freqüente para o grupo e, como podemos perceber, uma preocupação não somente de suas lideranças, mas também para grande parte da comunidade. A maioria dos moradores só aceitava participar da gravação do vídeo, principalmente as mulheres, depois de explicado que este material seria deles, ficaria na aldeia. O mesmo acontecia com as fotos. A partir de nossa experiência de campo, ao verem-se utilizando e dominando técnicas antes desconhecidas e que faziam parte apenas do universo dos *warazu* (brancos), os Xavante sentem-se com maior poder e mais capazes de manter uma relação equilibrada com essa mesma sociedade (Supretapra, 2004: comunicação pessoal):

O pensamento da gente para fazer um filme foi pras pessoas entenderem o nosso sentimento, daqui da aldeia, porque a gente é índio, então é sempre discriminado, né? (...) Foi pra mostrar que também somos capazes de fazer igual a eles, mostrar que queremos ser respeitados porque somos gente também. Antes só os antropólogos davam informação, sendo dono da informação do povo indígena e agora a gente resolveu fazer essa documentação e divulgação, (...) para conscientizar outras pessoas através desse filme, através de fotos ou através de informações da televisão, mostrando quem são os Xavante.

Criar uma nova dinâmica no fluxo de comunicação, abrindo espaço para que sejam expostos também os “sentimentos” do grupo, ou seja, o ponto de vista da própria comunidade; mostrarem “capacidade” e igualdade de condições ao dominarem uma tecnologia que não configura em suas tradições, mas que permite “conscientizar” os não Xavantes de acordo com a visão do grupo; e serem “donos” de suas próprias informações, ao possuir voz nos debates em torno de sua sociedade, participando de um contexto aonde muito se fala sobre eles, mas pouco ou quase nunca, tem espaço para participarem desses debates... Dessa forma, nos propomos a investigar se a apropriação do recurso audiovisual significaria um *empowerment* deste grupo, ou seja, sua utilização poderia ser considerada uma nova forma de poder.

A partir de uma investigação etnográfica junto à população da aldeia Etêñiritipa durante os meses de fevereiro, julho e agosto de 2004, e a realização de entrevistas abertas e semi-estruturadas com essa comunidade e com atores externos (pesquisadores, jornalistas, indigenistas, líderes de outras etnias e representantes do poder público local), tratamos de pesquisar sobre como se dá a utilização do recurso audiovisual. Com o trabalho de campo, percebemos que essa apropriação não poderia ser analisada como um fenômeno *per se*, mas sim, dentro de um contexto de decisões coletivas que visam uma maior autonomia com a sociedade nacional. Nossa hipótese é que o uso do vídeo, assim como a apropriação de outros recursos ou tecnologias externas, representam novas formas de poder e luta dessa etnia em sua relação com a sociedade nacional.

Assim como os Xavante de Etêñiritipa, muitos outros grupos indígenas precisam negociar cotidianamente, a continuidade de uma cultura considerada tradicional com a entrada de novos hábitos e recursos provenientes do contato, e acreditamos que essa negociação ocorre de modo ativo e dinâmico. A tecnologia do audiovisual é apenas uma delas, como poderemos ver a partir da experiência desse grupo. Ao analisarmos como se dá a apropriação do recurso audiovisual, esperamos contribuir nas discussões sobre como novas lideranças indígenas estão, de forma criativa e autônoma, se apropriando de diversos recursos externos a sua cultura tradicional, em busca de maior poder em sua relação com as sociedades nacionais.

### **Fricção Interétnica: Xavante e sociedade nacional**

O contexto de nosso estudo situa-se no campo das relações interétnicas para qual Cardoso de Oliveira (1996) propõe um modelo de investigação a partir do conceito de “fricção interétnica”. Este modelo pretende compreender a estrutura e a dinâmica das relações entre povos de etnias distintas, inseridos numa situação de contato assimétrica, que origina um sistema de sujeição e dominação. Esse sistema forma uma “totalidade sincrética”, ou seja, as duas sociedades de interesses diametralmente opostos, se vêm unificadas em um mesmo contexto: “Não se trata de relações entre entidades contrárias, simplesmente diferentes ou exóticas, umas em relação a outras; mas *contraditórias*, isto é, que a existência de uma tende a negar a da outra” (Cardoso de Oliveira, 1996: 46). Estudar com profundidade uma determinada população indígena pressupõe analisar sua relação com as demais populações existentes nessa mesma região e com o Estado Nacional.

Grande parte das reservas Xavante está localizada em uma região com um aumento populacional bastante significativo a partir da década de 1960, quando passa de 300 mil habitantes para um milhão, a partir de 1980. Essa população é formada basicamente por migrantes, descendentes de europeus, vindos do sul do país, em busca de oportunidades de

enriquecimento nessas largas extensões de terra “desocupadas”, como prometia o discurso oficial da época. Ribeiro (1986) denomina como “faces” as três formas de contato que a sociedade brasileira, ainda em processo de expansão econômica, costuma ter em relação aos povos indígenas: extrativista, agrícola ou pecuarista. Cada uma delas, diz o autor, destrói ou integra o índio à sua maneira, isto é, segundo a dinâmica de seu posicionamento.

Os governos municipais de Canarana e Água Boa, administrações locais mais próximas da reserva Pimentel Barbosa, são basicamente, representantes de interesses que compõem essas três faces: defendem a “atividade produtiva” que busca a utilização do máximo de território para a extração de madeira, a criação de animais e principalmente, para o plantio de soja, atividade com um forte poder econômico e político no estado de Mato Grosso atualmente<sup>15</sup>. Os Xavante, assim como outros povos indígenas da região<sup>16</sup>, são considerados pela maioria da população local, como uma espécie de latifundiários improdutivos, indolentes e incapazes, que ocupam vastas extensões de terra, limitando o desenvolvimento da região e até mesmo, ameaçando a soberania do país. O uso de discursos nacionalistas que defendem o país de *complots* orquestrados por ONGs ou missões religiosas estrangeiras que visariam a internacionalização da Amazônia, através da instrumentalização de povos indígenas, costumam ser reativados sempre no contexto de reconhecimento ou ampliação de mais territórios indígenas nesta região.

Ramos (1997), ao analisar a histórica relação entre povos indígenas e Estado Brasileiro, aponta a força dessa tendência principalmente no período da Ditadura Militar, mas ainda hoje podemos identificar essas mesmas tendências e discursos entre moradores e políticos nacionais, mas principalmente dessa região do país. Recentemente (2003), foi publicado em uma revista de grande circulação no estado de Mato Grosso, um suplemento de 10 páginas intitulado “Facada no coração do Brasil”, que denunciaria a idealização de um “maquiavélico plano supranacional”, orquestrados por ONGs internacionais. Nessa matéria, organizações indigenistas eram acusadas de estarem utilizando “artifícios jurídicos e apelos internacionais”, que impediam a expansão comercial da região, para defender a criação de uma “imensa nação Xavante” em um “ambicioso projeto de internacionalização da Amazônia”<sup>17</sup>. Dessa forma, os povos indígenas são colocados como sinônimos não só de atraso, mas também de algo nocivo e perigoso para o país.

Nos grandes centros urbanos, distantes da maioria das reservas indígenas, esses atritos são menos explícitos e a diversidade étnica é geralmente considerada como um valor a ser preservado. Mas apesar dessa aparente aceitação, pouco se sabe sobre essa mesma diversidade. Na maior parte das vezes, os povos indígenas têm todas as suas especificidades sócio-culturais ignoradas, sendo reduzidos a figura de um bidimensional “índio genérico”<sup>18</sup>: últimos representantes de um passado nacional essencialista e folclorizado que deve ser preservado; ou um incômodo obstáculo que precisa ser superado, para que o país alcance a “Ordem” e o “Progresso” prometidos desde seu nascimento e eternizados na Bandeira Nacional. Na educação, por exemplo, Rocha (1976) analisa como essas populações são representadas nos livros didáticos de escolas urbanas brasileiras e caracteriza o “índio didático”: *infantil e alma virgem* diante da catequese; *forte e corajoso* ao tratar da formação da etnia brasileira; ou *primitivo, selvagem e antropófago* diante do civilizado colonizador. No cinema, Rodrigues (1990), identifica três atitudes típicas de como as populações indígenas costumam ser apresentadas: 1) Idealista: índio como o “bom selvagem”. 2) Preconceituosa: variando do horror ao desprezo. 3) Humanista: rejeita a violência como método e procura proteger essas comunidades “em crise”. Mas, como nos aponta Estensoro (1999), se por um lado a visão humanista tenta se aproximar e

compreender a situação indígena, também contribui com a imagem de incapacidade dos grupos indígenas. Ao tentar preservar uma especificidade étnico-cultural imutável, a visão humanista termina por “congelar” os grupos indígenas como “heróis de uma resistência invicta e monolítica” (Ídem:190).

Gostaríamos de pontuar que reconhecemos que essas relações interétnicas são quadros complexos, aonde tanto populações vizinhas ou aquelas mais afastadas desse cenário, não formam blocos homogêneos ou monolíticos, existindo sempre distintas vozes e imagens em um mesmo espaço social. Assim, longe de generalizações abarcadoras, é possível encontrar dentro de uma situação de atrito mais explícito, importantes alianças locais e nacionais na luta e resistência dos povos indígenas<sup>19</sup>. Ao analisar essas áreas de conflito, pretendemos ressaltar como, em qualquer uma dessas visões, a autonomia dessas populações é sempre negada. Sendo colocados como algo nocivo ou algo a ser “preservado”, os povos indígenas não contam com a possibilidade de serem tratados como *sujeitos*, isto é, homens e mulheres que façam parte de um contexto social também dinâmico, capazes de se autodeterminarem ou de se autogestionarem<sup>20</sup>.

Como sujeitos históricos, os povos indígenas passam cotidianamente por um processo coletivo de “transfiguração étnica”<sup>21</sup>, em um desafio constante de assegurarem a continuidade de seus modos próprios de organização social e política. Recebem influências externas e se apropriam de novos hábitos e recursos – até então desconhecidos para o grupo – transformando sua própria tradição cultural. Na busca por uma maior autonomia em relação a sociedade nacional, os Xavante de Etêñiritipa se apropriam de diversos recursos não tradicionais para fortalecer e divulgar uma identidade cultural própria e específica definida após anos de contato com pesquisadores, antropólogos, fotógrafos, jornalistas, além do conhecimento sobre a experiência de outras etnias.

A partir desses contatos e reelaboração de sua própria identidade que os Xavante percebem que, ao assumirem uma *identidade étnica diferenciada*, atraem imediatamente a atenção de organismos internacionais que possibilitam importantes apoios financeiros e pressionam de modo mais eficiente o Governo para a defesa de seus direitos. Como podemos verificar nesta conversa com um de nossos interlocutores sobre a relação tutelar exercida pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI (Supretapra, 2004: comunicação pessoal):

- Você sabe que em nome da gente, dos indígenas, vem dinheiro para o nosso país, então eles ficam intermediando os índios.
- **E por que você acha que vem dinheiro em nome de vocês?**
- Ah... Porque temos muitos amigos lá fora, que querem defender o direito da gente, né? Que sabem da nossa cultura e acha que é importante.

Em tal situação de marcante desequilíbrio de poder, é importante destacar a formação de uma *identidade étnica como posicionamento político dos atores* frente a sua tradição cultural. A identidade indígena será construída a partir dessa fragmentação e transformação de tradições e, principalmente, a partir da inclusão de influências transculturais evidentes nesse contexto de fronteira interétnica (Barth, 1998; Marcus, 1991). Mas, como nos recorda Arruda (2001), cultura e identidade étnica não devem ser reduzidas a simples resultados de uma estratégia de defesa. A especificidade de uma cultura será determinada por uma “cosmogonia própria, pela existência de um território existencial singularizado, configurado por uma lógica de ação e de emoção” preexistentes que serão

reavaliadas e “orquestradas de modo nativo” (Idem, 2001: 50). Ressaltamos aqui o fato de serem *orquestradas de modo nativo*, já que nos parece fundamental perceber como os Xavante irão transformar essa “tradição” a partir de sua relação com a sociedade maior e populações regionais inseridas nessa área de fricção interétnica. Será neste contexto que ao largo de sua história de contato, os Xavante de Pimentel Barbosa desenvolveram uma série de estratégias, em busca de uma maior autonomia em relação a sociedade nacional e na defesa de seu modo particular de vida e organização social.

### **Xavante e estratégias de relação com a sociedade nacional**

Em relação aos Xavante de Etêñiritipa, é possível identificar três diferentes formas de interação com a sociedade brasileira, após os contatos pacíficos de 1949: tentativa de isolamento e pouco contato na fase inicial; maior interação numa tentativa de conhecer e dominar códigos culturais da sociedade envolvente para sua defesa; e a tendência mais atual, com o fortalecimento de uma identidade étnica diferenciada e sua divulgação para a conquista novos aliados na busca de um maior poder nesta relação.

Os Xavante conviveram com não-indígenas pela primeira vez no século XVIII e após freqüentes mortes por epidemias e guerras, negaram-se ao contato em fins do XIX, migrando para o interior do país, no que é hoje o estado de Mato Grosso. Somente na década de 40, do século seguinte, iniciaram os contatos pacíficos com a sociedade nacional, mas essa decisão não foi unânime, provocando divisões internas e diferentes destinos para subgrupos Xavante. Segundo Maybury-Lewis (1984) o grupo de São Domingos (nome antigo dessa mesma área indígena) era o mais poderoso e com menor influência do mundo exterior, mas ironicamente, foi o primeiro a se decidir por uma relação pacífica. Isso ocorre ao verem-se cercados de um lado, por um meio ambiente desconhecido (Floresta Amazônica), e por outro, fazendeiros bem armados, incentivados pelo Governo de Getúlio Vargas a “ocuparem os espaços vazios”, para levar o progresso em forma de investimentos agro-industriais para essa região. Talvez, por terem tido uma relativa autonomia para o momento deste contato, puderam estabelecer uma relação mais independente com o SPI (Serviço de Proteção Indígena, antecessor da atual FUNAI). Segundo este mesmo autor, durante cerca de vinte anos, os Xavante mantiveram uma relação mínima e de conveniência com o posto instalado na reserva, que “não tinha nenhuma autoridade sobre a aldeia: o encarregado podia aconselhar, mas os Xavante só ouviam quando seus conselhos lhes convinham; (...) viam o Posto como uma fonte de provisões e de bens manufaturados” (Maybury-Lewis, 1984:70).

A partir da década de 70, esse cenário muda radicalmente. Com um decréscimo considerável da população ocasionado por doenças e freqüentes conflitos com fazendeiros, cada vez mais influentes e numerosos na região, as lideranças Xavante percebem que é preciso estabelecer outro tipo de relação com a sociedade envolvente: o isolamento não era eficiente para a garantia de seus territórios e pela primeira vez, sentem a necessidade concreta de tradutores Xavante capazes de interpretar não somente o idioma oficial do país – português – mas também as formas de organização e de representação política existentes na sociedade nacional. Assim, lideranças Xavante de Etêñiritipa passaram a incentivar que meninos, de idades entre oito e 14 anos, fossem viver em cidades para aprenderem o máximo de informações sobre o “mundo dos brancos” e ao retornarem a aldeia, pudessem atuar de forma mais efetiva na defesa de suas comunidades<sup>22</sup>.

Esses jovens Xavante, ao regressarem de forma definitiva a sua comunidade, introduziram uma nova dinâmica na forma de luta e resistência dos Xavante. Além da

capacidade de negociarem de modo mais autônomo seus direitos – já que agora dominam o português – discutem com a comunidade os meios de organização política utilizados pela sociedade envolvente. Por influência de indigenistas, mas também, a partir das experiências vivenciadas pelos jovens que viveram em cidades brasileiras, lutaram e conquistaram a possibilidade de fundarem o que viria a ser a primeira associação indígena de representatividade local: a Associação Xavante Pimentel Barbosa, em 1992. Essa iniciativa, até então proibida pela legislação brasileira, irá possibilitar ao grupo, a busca de recursos para financiamento de projetos, sem o intermédio da FUNAI. Posteriormente, fundam também a ONG Instituto de Desenvolvimento das Tradições Indígenas (IDETI) na cidade de São Paulo, que atualmente é uma das principais articuladoras para a realização da que chamamos terceira fase de contato com a sociedade nacional: o fortalecimento da identidade diferenciada e a divulgação de sua cultura considerada tradicional, a partir de alianças com organismos nacionais ou internacionais.

Ramos (2002), chama a atenção para a recente tendência do movimento indígena latino-americano de canalizar suas energias na busca de alianças com organismos internacionais que dão apoios importantes para projetos de desenvolvimento comunitário – que geralmente requerem grandes somas de dinheiro e energia – no lugar de exigir do Estado o cumprimento de suas obrigações. Para a autora, as razões que estão por traz da disseminação sobre direitos indígenas na América Latina estão muito ligadas com o componente econômico da lógica da redução do Estado, que transfere para ONGs indigenistas e fóruns internacionais questões que seriam de sua responsabilidade. Sem desconhecer que essa tendência (bastante real para a maioria dos grupos indígenas brasileiros) enfraquece ou até mesmo impossibilitaria uma ação que demande mudanças estruturais e mais permanentes para a melhoria das condições de vida dessas populações (e poderíamos estender essa tendência também a outros movimentos civis organizados), durante o trabalho de campo foi possível verificar que no caso da população Xavante, essa também tem sido a única forma de garantir direitos mais urgentes e melhorar a qualidade de vida da comunidade local.

Respondendo a lógica neoliberal, o órgão federal responsável pelas questões indígenas no país, a FUNAI, vem reduzindo ou repartindo suas obrigações entre ONGs, governos locais ou até mesmo, outros órgãos ou instituições federais. Somando esse fato com a realidade híbrida e plural do movimento indígena brasileiro, mencionado anteriormente, não existem muitas alternativas fora a de “tentar caminhar com seus próprios pés pra não ficar dependendo muito”, travando parcerias com ONGs (bastante presentes na Amazônia Brasileira), como explica o cacique da aldeia Etêñiritipa quando questionado sobre as mudanças na relação deles com a sociedade nacional nesses últimos anos (Suptó, 2004: comunicação pessoal):

- **Cacique, dentro dessas mudanças, a forma de luta dos Xavante também mudou?**
- A gente luta assim de outra maneira, pra não depender muito... A gente tem feito alguns pequenos projetos pra estar fortalecendo a aldeia, mas a gente procura não interferir muito, com projetos que podem até terminar prejudicando (...), projetos que eu acho que não interferem muito na nossa cultura, e é nesse sentido que a gente tem feito alguns pequenos projetos para estar fortalecendo a aldeia. (...).
- **E como vocês conseguem verbas pra desenvolverem esses projetos?**
- A gente está mantendo parcerias com o IDETI, com o ISA, WWF, Unicef, Alemanha (...)

- **E o que vocês cobram do Governo?**

- Por exemplo, esse negócio de educação, está vindo recurso da Prefeitura e essa escola está dentro desse censo, pra reforma, ampliação, está vindo recurso, então eu acho que tem que ser aplicado nisso, porque só porque é índio fala que o dinheiro não veio, que é o Estado, mas eu já fui no Estado, na Secretaria do Estado e ela falou que ela não tem nada a ver com as escolas municipais, que isso cabe ao Prefeito. Então esse recurso tem que ser usado, porque fica um jogando pro outro e a gente quer conversar sério com ele, quer falar com o prefeito pra não ficar nesses jogos políticos. Então, se é a obrigação dele, se está tendo recurso pra isso, então tem que fazer se não a gente vai começar a falar lá pra fora, né?

No caso particular desse grupo Xavante, ao mesmo tempo que buscam apoio de ONGs para desenvolverem seus projetos, continuam de modo freqüente, cobrando direitos do Estado brasileiro<sup>23</sup> e tentando colocar de forma pública as situações de constante ameaça que vivem em suas reservas. Mas, os principais meios de comunicação, vinculados a interesses econômicos de grupos privados, ou simplesmente, por desinformação de seus profissionais, costumam oferecer uma cobertura bastante superficial sobre o tema. Geralmente, destacam essas populações ou como um grupo exótico que chega à Brasília possibilitando fotos curiosas e chamativas, ou no caso específico dos Xavante, como “índios briguentos”, “folgados” e responsáveis por “enormes despesas (à custa do contribuinte) durante suas estadias em Brasília”<sup>24</sup>. Dificilmente evidenciam a situação precária ou muitas vezes desesperadora, dessas comunidades, que vivem à margem de sistemas básicos de saúde ou de um sistema penal ou judiciário minimamente independentes. Cenário bastante comum em pequenas cidades do interior do Brasil.

Do total de oito meninos que saíram da Etêñiritipa na década de setenta, pelo menos seis possuem forte influência nas decisões políticas do grupo da reserva Pimentel Barbosa, atuando na liderança direta ou como seus representantes em cidades brasileiras, presidindo ONGs ou Associações indígenas. Serão eles os principais responsáveis pela tentativa de maior autonomia em relação ao Governo Federal, ao iniciarem parcerias com organismos não governamentais para o desenvolvimento de projetos na área de saúde, meio ambiente e educação<sup>25</sup>. Além disso, fazem os contatos necessários para participarem do programa de capacitação e formação dos primeiros cineastas ou videomakers indígenas, iniciado na década de 1980 no país.

**A apropriação do vídeo: decisão política e diferentes usos da imagem**

Com o retorno dos “embaixadores Xavante”, como define um dos jovens que estudaram nas cidades, sua atuação de mediador entre as duas culturas, questões como Direitos de Imagem<sup>26</sup> e os diferentes usos do recurso audiovisual na sociedade envolvente foram iniciados na comunidade. Articularam com a antropóloga norte-americana Laura Graham e por intermédio dela, com a ONG Centro de Trabalho Indigenista, para serem integrados ao projeto Vídeo nas Aldeias, que durante o final dos anos oitenta e década de noventa, forneceu recursos e capacitação para mais de 30 grupos indígenas do país utilizarem o vídeo em suas aldeias. Assim, Caimi Waiassé, um dos jovens que terminava de voltar da cidade, junto a Jorge Protodi, que nunca estudou fora de sua comunidade e fala um português bastante limitado, passam a ser os primeiros videomakers da aldeia Etêñiritipa, ou *Dapoto'wa* (criadores de imagem).

Em 1992, ao serem integrados ao projeto Vídeo nas Aldeias, os Xavante de Etêñiritipa receberam a capacitação e um aparelho de TV. Como não existia (e ainda não existe) eletricidade na comunidade, as sessões as quais exibiam os vídeos gravados, ocorriam no horário de funcionamento do gerador, ligado por um período médio de três horas por dia, para abastecer a caixa d'água da comunidade. Essas sessões de televisão eram sempre coletivas, realizadas em um antigo armazém de arroz da aldeia, e de acordo com informantes, um hábito de grande aceitação no grupo. Durante esses períodos, eram exibidos vídeos realizados por outras etnias<sup>27</sup> ou as imagens gravadas pelos próprios videomakers da comunidade.

Esse cenário encontra-se agora modificado: com a destruição do antigo armazém, a televisão foi colocada na escola, aonde são realizadas as sessões coletivas; e atualmente, existem outros dois aparelhos de TV e vídeo, além de uma antena parabólica na aldeia, que permite a realização de sessões privadas, ou seja, geralmente exclusiva para as famílias proprietárias desses recursos, que assistem em suas casas, programações variadas, durante três ou quatro horas diárias de funcionamento do gerador. Por enquanto esse uso se vê restrito a essas duas casas – ambas de jovens que estudaram na cidade e atuais líderes da comunidade. Durante o período de trabalho de campo, fizemos nossa observação somente no uso desse recurso de forma coletiva, ou seja, na realização dos vídeos e as sessões comunitárias de TV ocorridas na escola e no posto médico da aldeia.

A população da aldeia de Etêñiritipa está distribuída em 32 casas (uma em construção), organizadas em semi-círculo com um grande pátio central. Construídas de forma muito próxima a tradicional (com uma estrutura feita de troncos e coberta com palhas de Palmeira de Buriti) a casa Xavante pode ser um exemplo de como o tradicional convive com os bens tomados dos costumes dos brancos: as muitas esteiras e cestos tradicionais, estão ao lado de armas utilizadas para a caça, ferramentas para o trabalho nas lavouras, muitos facões, além de filtro para água, copos, panelas e um jirau, bastante alto para estar fora do alcance das crianças, sobre o qual há geralmente, documentos, fotos, ornamentos em confecção, remédios e estoques de matéria-prima para seus artefatos (sementes de capim navalha e dentes de piranha para realizar flechas e arcos, fios de algodão, penas de aves).

Atualmente a caça está bastante limitada, devido ao desmatamento ao redor da reserva e as atividades de coleta tradicionalmente realizado por mulheres, reduziram drasticamente, sendo a base de sua dieta atual o arroz, o que ocasiona problemas de desnutrição no grupo<sup>28</sup>. Há cerca de um quilômetro do pátio central da aldeia estão as construções não tradicionais Xavante: o pequeno posto de saúde, uma escola com duas salas-de-aula, mantida pela Secretaria Municipal da cidade de Canarana (onde está localizada a maior parte da reserva) e outras duas casas feitas pelos professores não indígenas. Trabalham na escola dois professores não indígenas, sete professores Xavante e um coordenador/diretor, também não indígena. Todos os não indígenas vivem na reserva há quase vinte anos.

É no pátio central aonde acontece o *Wara* (Conselho dos Homens). Dentro do complexo sistema político e social dos Xavante, este é o principal espaço de decisões. Realizado tradicionalmente duas vezes por dia (uma antes do sol nascer e outra no final da tarde). Participam desse conselho todos os homens considerados adultos: os que passaram pela cerimônia da Furação de orelha, ritual de passagem dos adolescentes para a vida adulta, mas reconhecidos como homens maduros pelos anciãos. As mulheres não

participam do *Wara* e sua influência para as decisões coletivas da aldeia se dá principalmente no espaço doméstico (Lopes, 1983).

A sociedade Xavante caracteriza-se por um intenso dinamismo político vivenciado através de freqüentes disputas e alianças. Trata-se de uma sociedade dual, que apresenta metades exogâmicas constituídas por dois clãs patrilineares, *Öwawe* (rio grande) e *Poreza'ono* (girino). 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 habitantes da aldeia. Assim, os arranjos políticos são temas cotidianos, e relações de disputas e alianças entre clãs são freqüentes dentro do grupo. Importante ressaltar que o cacique não representa um poder que possa sobrepor o de outros grupos e dificilmente irá tomar alguma decisão de maneira independente, devendo sempre agir em consenso com os anciãos ou pelo menos, em consenso com o grupo político de maior força. Quando existe discordância, os dissidentes de menor força política, saem da aldeia formando novas aldeias ou se integrando a comunidades Xavante já existentes em outras regiões. Das questões mais complexas de política externa, como a definição de estratégias em relação ao Governo Brasileiro, até a definição de cerimônias religiosas ou solução de conflitos domésticos, todos os temas da comunidade são discutidos no *Wara*.

Ao explicar como ocorre a definição de temas a serem registrados em vídeo, Caime Waiasé diz ser uma decisão “sempre espontânea, porque, mais do que decidir *junto com* a comunidade, o que acontece é que nós *fazemos parte* da comunidade, portanto sempre estamos afinados com as necessidades do momento” (citado em Nunes, 2004). Essas decisões que para ele são “espontâneas”, por ocorrerem em seu cotidiano, podem ser percebidas como parte de uma determinada série de estratégias políticas freqüentemente conversada e discutida no *Wara* e em outros espaços de intercâmbio existentes.

Durante o período de trabalho de campo, foram muitas as discussões presenciadas sobre como fortalecer e resgatar valores tradicionais, como lidarem com mercadorias ou novidades consideradas nocivas vindas da cidade e como conseguirem estabelecer alguma forma de pressão para evitar demandas de grupos locais que visam diminuir ou ameaçar a existência dessa reserva indígena. A utilização do vídeo irá refletir essa preocupação coletiva, como nos explica um dos Dapoto'wa do grupo (Waiasé, citado em Nunes, 2004):

No início filmávamos festas, reuniões e as viagens que eu fazia (...) Mas depois fomos vendo outras utilizações e em 1999/2000 fizemos um vídeo sobre saúde bucal, algo que estava nos preocupando muito, porque com a aproximação das cidades e da comida dos brancos, aumentou muitas a ocorrência de cáries e a conseqüente perda dos dentes em meninos e meninas muito novos. Fizemos um vídeo (...) que explica, em Xavante, todos os cuidados que nosso povo, dentro de nossa realidade, deve tomar para manter uma boa saúde bucal. Agora estamos buscando recursos para um novo vídeo, sobre a hidrovía Araguaia-Tocantins, que passaria dentro de nossa reserva e de outros povos indígenas como os Karajás, Tapirapé, Javaé, Xerente, Bororo, Apinajé, Kraho e Krikati e afetaria enormemente não só nossa qualidade de vida (incluindo aí a saúde), como o equilíbrio do nosso ecossistema!

As gravações de festas, cerimônias, jogos ou caçadas continuam sendo feitas, mas como explicitado no depoimento acima, expandiram esse uso também para processos educativos e de mobilização comunitária. A linguagem videográfica utilizada (ritmo de edição, idioma falado ou temas abordados) será definida a partir de que público desejam se

comunicar. Existe entre os *Dapoto'wa*, uma clara definição sobre como falar com *A'wẽ* (como se definem em idioma Xavante) ou com os *warazu*. “Quando fazemos um vídeo sobre saúde bucal estamos falando para o nosso povo e até para Xavantes de outras aldeias, então não precisamos nos preocupar com o ritmo dos não-brancos (...) que gostam de vídeos muito cortados e não tem paciência para escutar falas grandes. Quando fazemos um vídeo sobre a nossa cultura, precisamos explicar e mostrar com muita clareza coisas que para nós são óbvias” (Protodi e Waiasé, 2004: comunicação pessoal).

Nesse estudo não centraremos nossa atenção nos elementos da cultura tradicional Xavante que poderiam ser facilmente localizados nessa realização fílmica de acordo a distintos públicos-alvo, como fez Turner (2002) de forma brilhante. Deixaremos essa análise para futuros estudos, e trabalharemos mais especificamente sobre os processos de realização e utilização comunitária desses vídeos idealizados e feitos por eles no contexto de contato interétnico.

Não pretendemos limitar a bastante variada utilização desse recurso dentro dessa comunidade, mas com o intuito de apresentar de forma mais clara nosso argumento, identificamos que a utilização do audiovisual se dá em dois movimentos opostos, mas complementares entre si: uma direcionada para um público externo e outro que visa à própria comunidade. São complementares porque em ambos os casos, essa apropriação irá interferir em diferentes níveis: a realização de vídeos que visam um público externo acabam por impactar toda a comunidade, gerando um importante movimento interno de “reelaboração cultural” (Gallois e Carelli 1995:211); assim como os que são realizados apenas para o uso dentro da aldeia, muitas vezes apóiam a finalização de outros que visam divulgar o modo de vida tradicional desse grupo.

### **1. Vídeos realizados para a própria comunidade**

Os vídeos realizados pelos videomakers da aldeia, visando a exibição interna, ou seja, exclusivo para a própria comunidade, poderiam ser divididos a partir de três objetivos gerais:

a) ***Preservar a memória do grupo***: registro de cantos, histórias, cerimônias e rituais mais importantes, com o objetivo de guardar essas informações para que as “próximas gerações possam conhecer seus antepassados”, como explica Jurandir Siridivé (comunicação pessoal, 2004). Grande parte desse material se encontra na ONG presidida por um Xavante desta comunidade, o Instituto de Desenvolvimento das Tradições Indígenas (IDETI) em São Paulo, ou na sede do Vídeo nas Aldeias<sup>29</sup>, já que necessitam estar depositados em ambientes específicos e receber cuidados impossíveis de serem disponibilizados na estrutura da aldeia. Esse material também costuma ser utilizado na realização de novos vídeos, editados a partir de um tema específico escolhido pela comunidade ou proposto pelo Vídeo nas Aldeias. Até o final da realização desse artigo, os Xavante de Etêniritipa, por meio do IDETI, estavam terminando de produzir dois novos vídeos que visavam um público externo<sup>30</sup>;

b) ***Material de apoio didático educativo***: como um dos videomakers é também professor da escola da aldeia, alguns dos vídeos produzidos na comunidade ou adquiridos através da Secretaria Municipal de Educação de Canarana, estão começando a ser utilizados como complemento para as aulas de jovens e adolescentes, ou na realização de campanhas comunitárias que visam melhorar a qualidade de vida local. De acordo com esses

professores, o vídeo possibilita uma comunicação muito mais efetiva e rápida das mensagens ou temas tratados em sala de aula. O Vídeo “Saúde Bucal”, citado anteriormente, foi elaborado em parceria com uma grande companhia produtora de dentrífogos, e fez parte de uma série de outras ações realizadas pelo grupo para incentivar o hábito de escovar os dentes na comunidade.

Durante algumas aulas, também presenciamos a exibição de cerimônias religiosas ou corridas de Tora, para as crianças “conhecerem mais da nossa cultura”, como explicou um dos professores Xavante (José Luis, 2004: comunicação pessoal). Depois da exibição desses vídeos, o professor organizou todos os alunos – com idades entre seis e oito anos – em um semicírculo, para que cantassem e dançassem algumas das músicas vistas nos vídeos. É importante ressaltar que longe de ser uma atividade artificialmente montada para o contexto escolar, as crianças realizavam nesse espaço uma ação que percebemos como bastante freqüente no cotidiano comunitário.

Além dessa situação, alguns professores disseram estar especialmente interessados em apresentar novos vídeos ou programas que informem sobre a dificuldade de se viver em uma grande cidade (o cotidiano de periferias urbanas, por exemplo), assim como as consequências negativas do uso do álcool e cigarro, hábitos que começam a entrar na aldeia e preocupar lideranças locais. Defendiam o uso desse recurso na “conscientização” dos mais jovens sobre as dificuldades existentes nas grandes cidades, mas que geralmente não são mostradas, ou não podem ser vistas nos poucos períodos que estão nas cidades<sup>31</sup>;

c) **Entretenimento**: também são comuns as sessões de TV coletiva, com cenas do cotidiano, festas ou cerimônias realizadas pela comunidade com o objetivo explícito de “se divertirem”. Essas fitas são geralmente reutilizadas após seu uso em sessões geralmente muito animadas, já que são freqüentes as brincadeiras sobre a qualidade das atividades realizadas pelos mais jovens, ou estes, que geralmente gritam ou sorriem ao se verem ou verem a um de seus colegas sendo exibidos na TV. Também são exibidos, de modo menos freqüente, mas muito citado pelos entrevistados, filmes ficcionais nacionais e estrangeiros com muitas guerras ou lutas, alugados em locadoras de cidades vizinhas.

Assistir a esses vídeos parece ser uma das atividades preferidas do grupo, principalmente aqueles que apresentam histórias de lutas ou guerras. Poderíamos relacionar essa preferência com o tipo de leitura que os Xavante fazem desses filmes. Conforme o comentário de um dos mais velhos do grupo, que compara as situações mostradas nesses filmes com a realidade dos Xavante, ao dizer que “antigamente era assim mesmo! Os mais jovens tem que ver porque os velhos precisaram brigar muito por essas terras!” e que estes devem “estar atentos” porque esse cenário de conflitos pode voltar a qualquer momento (Antonio, 2004: comunicação pessoal). Mas relacionar o *ethos* guerreiro do grupo com a leitura que fazem desses filmes exige um maior aprofundamento no tema e no contexto específico dessa utilização, que não nos propomos realizar nesse estudo.

## **2. Vídeos realizados para fora da aldeia**

Através de entrevistas com as lideranças locais, podemos identificar dois objetivos gerais para a realização de vídeos que visam um contexto externo ao da comunidade:

a) **Denúncia e mobilização**: quando registram invasões de madeiros ou conflitos com fazendeiros com o objetivo de incluir esse material em sua defesa perante juízos ou ao cobrarem maior atenção do Governo Brasileiro; ou mesmo, mobilizar a comunidade desta

ou de outras aldeias Xavante para alguma questão de conflito. Podemos citar dois exemplos mais recentes desse uso: em um conflito com o madeireiro vizinho que entrou em território indígena ilegalmente para extração de madeiras e outro, na mobilização e luta contra a instalação de uma hidrovia que ameaçaria o principal rio da região, Rio das Mortes. Em ambas situações, os Xavante registraram em vídeo (a invasão e roubo de madeiras no primeiro caso, e a construção das primeiras barragens – feitas sem o conhecimento e autorização do Governo Federal – no Rio das Mortes para a construção da hidrovia) e esse material veio a ser integrado como prova junto aos processos judiciais instalados por eles. Esses processos encontram-se em andamento na Justiça Federal.

No caso da construção da Hidrovia Araguaia-Tocantins, que visa a navegação em escala comercial no Rio das Mortes – que faz fronteira nas reservas Xavante Pimentel Barbosa e Areos – o vídeo, além de servir a favor do grupo judicialmente, auxiliou na mobilização do grupo. Caime Waiasé diz que o vídeo também foi utilizado para poder explicar melhor à população local, o que seria uma hidrovia, uma realidade totalmente estranha as comunidades locais. Mostrando imagens de outras hidrovias e os impactos ambientais que estas construções produzem, Caime diz ter feito com que “os velhos Xavante e a comunidade entendessem o que era essa tal de hidrovia”, e participassem mais ativamente das manifestações contrárias a construção do que foi conhecido como “trem das águas”. Em 1997, iniciaram uma ação contra o projeto, representados pelo setor jurídico da ONG Instituto Sócio-Ambiental (ISA) e obtiveram uma ordem judicial federal proibindo a construção da hidrovia. Esse processo ainda está em andamento, e se tornou um conflito permanente junto aos plantadores de soja da região que defendem esse recurso como um meio imprescindível para o maior “desenvolvimento da região e do país”<sup>32</sup>. O que atualmente preocupa bastante a população Xavante, que reconhece o poder político e econômico desse grupo na região.

b) ***Divulgação da cultura Xavante***: vídeos e filmes realizados com o claro objetivo de apresentar a identidade cultural específica e diferenciada dos Xavante, para conquistar aliados na defesa do grupo. Com esse objetivo destacamos a realização do *filme “A wē Uptabi: O Povo Verdadeiro”*, que estaremos analisando a seguir.

### **Imagem e identidade étnica: fortalecimento de uma identidade diferenciada**

Quando os jovens Xavante regressaram para sua comunidade, a meados dos anos 1980, perceberem a influência da opinião pública nacional e internacional na decisão de políticas em relação ao seu grupo, decidem trabalhar esse assunto na aldeia. Reúnem fotografias, filmes e matérias de jornais que retratavam os Xavante e junto a sua comunidade, iniciam uma discussão sobre a má imagem que a sociedade brasileira havia construído sobre eles. Como explica Caime Waiasé (comunicação pessoal, 2004): “reunimos o máximo de material para mostrar como éramos vistos pela população e os velhos ficaram tão chateados, que decidiram mostrar também a visão deles desse contato... Passaram a ter um sonho: fazer um filme sobre a visão deles para fora da aldeia”.

O sonho dos anciãos do grupo foi concretizado por meio do IDETI, que consegue recursos de ONGs internacionais, contrata uma equipe do Rio de Janeiro e realiza o média metragem “*A wē Uptabi: O Povo Verdadeiro*”. Todo falado em Xavante, com legendas em português e de fotografia e cuidados estéticos bastante elaborados, foi a forma como os velhos Xavante, a partir da influência dos jovens que viveram nas cidades, tentaram modificar a imagem negativa que viram apresentadas nos meios de comunicação

convencionais. A realização desse filme, além de ter tido boa aceitação nas principais capitais do país, e até mesmo junto às populações vizinhas ao território, possibilitou novas e importantes parcerias para a realização de outros projetos de divulgação cultural organizados pela comunidade<sup>33</sup>.

Apesar de já utilizarem o recurso audiovisual em sua comunidade, os Xavante decidem fazer algo com uma qualidade técnica superior. Existia nesse momento, a clara intenção de exibir para os não índios a “beleza da cultura Xavante” como estratégia de contato. Um dos anciãos do grupo explica que a importância de se fazer um filme assim, é porque “ninguém respeita o que não conhece... Temos que apresentar a nossa cultura, o nosso conhecimento, a nossa sabedoria e só assim nós vamos ser respeitados. Os brancos vão entender porque a gente precisa de nosso território e dessa maneira diferente de viver”<sup>34</sup>. Mais do que mostrar apenas o ponto de vista Xavante sobre o contato, que já é por si a conquista de um espaço diferenciado no fluxo de informação com a sociedade nacional, a realização desse filme significa para eles, a possibilidade de corrigir uma má imagem que a sociedade nacional possuía sobre eles, para assim, conquistar aliados para a sua causa.

De acordo com relatos da equipe contratada para a produção e realização do filme, apesar de não conhecerem a linguagem cinematográfica, as lideranças Xavante foram muito claras na definição do que gostariam de mostrar e na relação autônoma que pretendiam ter com esta produtora. Os temas e cerimônias registrados para o filme e a história do contato do grupo foram exaustivamente discutidas no *Wara*, assim como toda a gravação e a edição foi acompanhada por suas lideranças. No final de cada dia de gravação na aldeia, toda a comunidade sentava-se ao redor do pequeno monitor para assistir o material registrado. Em uma dessas oportunidades, ao exibirem uma das cerimônias coletivas realizadas pelos homens da aldeia, os velhos se levantaram indignados: tudo deveria ser refeito porque “não era assim a tradição!”. Estavam profundamente descontentes ao verem guerreiros Xavante com shorts de diferentes cores, relógios e variados tipos de calçados, elementos externos a sua cultura tradicional, mas comuns no dia a dia atual da aldeia. A solução encontrada por eles foi bastante pragmática: regravar toda a cerimônia, mas agora os guerreiros Xavante só poderiam usar shorts negros ou vermelhos, as mesmas cores utilizadas para as pinturas corporais de seu grupo. Hábito que se tornou realmente comum, presente em todas as cerimônias realizadas durante o período de nosso trabalho de campo.

Essa passagem simples e despreziosa, pode exemplificar como a realização fílmica e o uso do recurso audiovisual, pode criar uma força de grande intensidade para a manutenção de sua própria cultura: ao buscarem exibir sua tradição, deparam-se de modo imediato com as transformações sofridas pelo grupo, mas a resistência a essa perda se dá não em uma tentativa de voltar ao passado (os guerreiros não voltam a desnudarem-se), mas sim, na inclusão original e própria dos elementos externos. Transformam a realidade para que a chamada “tradição Xavante” permaneça e nesse mesmo ato, transforma sua própria tradição. Assim, a tradição que defendem a partir de uma determinada identidade indígena, também mostra-se dinâmica.

Segundo os Xavante, o conjunto de hábitos culturais que fazem parte dessa tradição é passada de geração em geração também em forma de sonhos, principal canal de comunicação de seus antepassados com a comunidade. Graham (1998), ao estudar a importância do sonho na manutenção dos rituais e cerimônias do grupo, verifica como as chamadas “tradições” são também *instâncias dinâmicas*, que se modificam através do tempo a partir das transformações vividas pelo próprio grupo. Desse modo, acreditar em um povo ahistórico, de configuração cultural sólida e imutável, que ao se apropriarem de

novos recursos ou tecnologias estariam ameaçando seu próprio estilo de vida, é não somente desconhecer a capacidade e história desse grupo, mas principalmente, negar uma vez mais sua condição de sujeitos.

O limitado conceito de “aculturação”, que tinha como base uma visão de cultura como algo cristalizado nessas sociedades consideradas de reprodução infinita e constituídas por formas fixas e resistentes a mudanças, é substituído aqui por uma visão que destaca a cultura e a identidade étnica como *processos*, assumidos por indivíduos e grupos em diferentes situações concretas. A etnicidade não será determinada por um conjunto de traços culturais rígidos e objetivos, mas sim como um *conceito socialmente articulado* e mantido pelo grupo, que nos leva a formas de organizações política e de resistência. A partir de nossa experiência junto aos Xavante de Etêñiritipa, foi possível ver como esse recurso, assim como outros elementos “não tradicionais” não são assimilados pelo grupo de forma passiva, mas sim inseridos de modo autônomo, em sua visão particular do mundo. Ao discutirem e definirem temas que deverão ser tratados a partir desse recurso, assim como as diferentes utilizações dadas aos vídeos – interna ou externamente, conforme explicitado anteriormente – os Xavante demonstram que esse uso propicia um novo espaço e novos tipos de relação com a sociedade nacional.

Gallois e Carelli (1995, 1998) analisaram os resultados e o processo da aproximação de diferentes grupos indígenas ao recurso audiovisual a partir do projeto Vídeo nas Aldeias e demonstram como o grupo Waiapi, região norte amazônica, reelabora sua identidade a partir das imagens em vídeo de si mesmos e de outros grupos indígenas. Com os Xavante, o processo de realização de “O Povo Verdadeiro” e as demais utilizações desse recurso, possibilitou a existência de uma importante instância de reflexão do grupo sobre sua própria realidade, já que ao pretender exibir a “beleza e força” de sua “tradição”, deparam-se com a necessidade de resgatar ou fortalecer alguns aspectos de sua cultura alterados a partir da entrada de mercadorias que não faziam parte do universo tradicional que pretendiam mostrar.

A realização de um filme como o “Povo Verdadeiro” e as demais produções que visavam a relação do grupo com populações regionais, possibilitaram uma reelaboração do grupo sobre sua própria cultura, e também sobre sua relação com a sociedade nacional: de receptores passivos das influências vindas do mundo exterior, passam a considerarem-se também capazes de interferir nesse fluxo de informação. Caimi Waiassé (comunicação pessoal, 2004), diz que os velhos sentiram-se muito orgulhosos ao perceberem como os Xavante, através da divulgação de sua cultura, são capazes de “politizar os homens brancos também”, ao verem que atualmente “já tem homem branco furando a orelha, usando brinco, usando o cabelo grande... Os velhos olham pra isso e vêem como estão aculturando também os brancos”. Nesse depoimento é bastante claro como a cultura, mais do que uma aquisição de traços particulares, é também vista como uma força capaz de “politizar”. A cultura é posta como capaz de influenciar políticas e o conceito de aculturação é apropriado aqui pelos Xavante ao avaliarem as mudanças culturais sofridas pela sociedade envolvente – ocorridas, logicamente, por um movimento dinâmico da própria cultura – como algo provocado por eles; agora os brancos eram as vítimas e não mais os responsáveis dessa política de dominação. Os Xavante, pelo menos na concepção do grupo, a partir da apropriação desse recurso, passaram a ocupar uma posição de igualdade de força e poder com a sociedade nacional, são eles agora os responsáveis em “politizar” os brancos. Tal pensamento irá fortalecer a resistência do grupo nesse contato interétnico.

Turner (1991, 1993) trabalhou com o grupo indígena Kaiapó, norte do Brasil, e identificou como o poder de representação através dos meios audiovisuais, influenciou no surgir de uma nova posição de luta do grupo, que ao se apropriarem dessas tecnologias “se volvieron una parte importante de la lucha Kaiapó para el reforzamiento de su poder en la situación de contacto interétnico. El control sobre el poder y la tecnología de la representación más que ninguno sobre la imagen por se, se convirtieron en punto de referencia simbólica de la cultura para la lucha política” (Turner, 1991: 8/9). Idioma nativo, uso de pinturas corporais realizadas com esmero e cuidado, retorno de uso de apetrechos considerados tradicionais pelo grupo, organização dos discursos dentro da lógica desta cultura, foram características culturais fortalecidas nessas produções que visavam um público externo ao de sua comunidade. A apropriação do recurso audiovisual nesse projeto, se dá em um contexto de afirmação de uma identidade étnica diferenciada e seu fortalecimento na busca de maior espaço e autonomia em relação a sociedade nacional.

A imagem é um aliado forte para divulgar a nossa própria cultura. Não adianta só falar porque tem gente que não acredita, então tem que mostrar através da imagem, levar para sermos ouvidos para mudar pelo menos o comportamento das crianças. (...) A gente, repartindo esse conhecimento, os warazú passam a respeitar os Xavante... Mas nossa preocupação não é só com a cidade, mas com a aldeia também, para fazer mais trabalhos para os nossos filhos, para as crianças da aldeia lidar com os dois mundos, o do branco e o daqui, e um material gravado é imagem para ele conhecer bem a cultura e os rituais que está participando. (Protodi, 2004: comunicação pessoal).

Existe aqui, a clara intenção de utilização dessas imagens com objetivos político de conquistar novos aliados para a sua causa, de “divulgar” sua identidade étnica para que sejam “respeitados” fora da comunidade e valorizados dentro dela, ao fazerem as crianças Xavante reconhecerem “a cultura e rituais” do próprio grupo. A imagem também é colocada como um meio de ensinar as crianças da aldeia, aspectos da vida do “branco”. Reconhecendo que o contato com a população regional tem tendência crescente, visam preparar as novas gerações para “lidarem com os dois mundos” e esse é um recurso utilizado também com esse fim.

Reconhecemos que o vídeo, assim como outras tecnologias e recursos, foi inserido em um processo iniciado não de forma espontânea – já que o contato com a sociedade nacional se deu como consequência de uma relação assimétrica de poder – mas é apropriado de modo autônomo. São *sujeitos*, capazes de decidir e negociar as melhores formas de uso e apreensão desses recursos, que passam a integrar as novas formas de resistência e luta do grupo. Turner (2002) e Graham (2002) utilizam o termo “híbrido” para denominar os discursos e as novas formas de representação utilizadas pelas atuais lideranças indígenas brasileiras, que mesclam elementos internos e externos de sua cultura, para uma atuação mais efetiva no cenário político nacional. Essa “mescla” só será possível a partir do conhecimento dos códigos sociais e políticos da sociedade maior, que esses grupos buscam dominar e usar em seu favor. De modo muito semelhante, acreditamos que os demais recursos e tecnologias estão sendo apropriadas pelos Xavante, como computadores, internet, ou mesmo a própria escola, como veremos a seguir.

### **Apropriação da escola e a formação dos “novos guerreiros Xavante”**

Com a formação dos Estados Nacionais, a escola Moderna, composta por uma pedagogia pastoral organizada e desenvolvida como parte de uma “tecnologia burocrática de governo” (Hunter, 1998), surgiria como um meio eficiente e decisivo para a formalização de uma Identidade Nacional. Na formação da República Federativa do Brasil, assim como a de outros países latino-americanos, o estabelecimento dessa identidade se dará a partir da negação do “outro”, ou seja, para encontrarem o modelo de “civilização” desejada, é construída a necessidade de se eliminar a diferença, representada pelos povos indígenas.

Essa “invenção do Outro”, nos termos de Santiago Castro-Gomez (1993), sustenta e justifica um poder que estabelece estruturas e mecanismos para intervir e levar ao imaginário do tecido social a necessidade desse “Outro” construído. Nesse contexto, a escola terá um papel fundamental na consolidação desse modelo de “nacionalidade”, que considerava a diversidade cultural como ponto de partida: era reconhecida a diferença desses povos, que deveriam ser educados, para abandonarem suas características “primitivas” e serem integrados às formas produtivas do país. Desse modo, consideramos a escola como uma “tecnologia”, que possui “una serie de dispositivos que se engranan” ao formar um mecanismo que inclui em sua tarefa educativa um programa oculto, que visa “no sólo controlar a los escolares, sino lograr que estos acaben por controlarse solos” (Jaime Trilla, 1985), para serem integrados a uma determinada ordem social.

Essa idéia de integração foi forte na política indigenista brasileira até final dos anos 1980, quando um novo marco é construído com o final da Ditadura Militar, criando espaço para a demanda desses povos indígenas e a intensificação da Globalização, como explicitado anteriormente. Será a partir de 1994, que a legislação educativa brasileira irá afirmar a existência da categoria Escola Indígena, que pressupõe a “participação da comunidade no processo pedagógico da escola, fundamentalmente na definição de objetivos, dos conteúdos curriculares e no exercício das práticas metodológicas”<sup>35</sup> como fundamental para a efetividade da educação diferenciada.

Assim, a tecnologia escolar que sempre buscou terminar com a diversidade, deverá fortalecê-la, estando agora sob a responsabilidade das próprias comunidades indígenas. Mas transformar essa instituição de acordo com as condições políticas e sociais desses grupos é uma tarefa extremamente difícil, considerando que a prática educativa tradicional desse povo se dá no próprio ambiente doméstico e não em uma instituição formal como a escola; que grande maioria da população nunca freqüentou escolas e por isso mesmo, têm dificuldade em entender sua lógica de funcionamento; e principalmente, o choque cultural que essa instituição significa desde sua estrutura física, a ser tradicionalmente, uma instituição monocultural, excludente e construída sobre fortes bases “civilizatórias”, que via (ou vê) as organizações desses povos como uma situação transitória a ser superada<sup>36</sup>.

Os Xavante, assim como outros povos indígenas brasileiros, encontram-se nessa delicada situação atualmente. Durante o trabalho de campo, presenciamos cinco reuniões – além da gravada e citada anteriormente – aonde os professores, anciãos do grupo e pais de alunos decidiam como solucionar alguns dos muitos conflitos existentes nesta construção de uma verdadeira “escola indígena”. Alguns dos mais discutidos naquele momento, era a pouca assiduidade das meninas, já que ao se casarem com idades ao redor de doze anos, não continuavam a cursar; o outro era a falta de material didático em idioma nativo e de acordo com sua forma de se relacionar com a sociedade nacional; e por último, conciliarem o calendário escolar com as atividades cotidianas, entre elas a realização de cerimônias ou caçadas coletivas. Cada um desses temas eram longamente debatidos, e a solução era

encontrada somente depois de muitos *Wara* realizados. De fato, no período que estivemos com eles, apenas um dos três “problemas” havia sido definido: referindo-se a responsabilidade dos professores em relação as crianças, os velhos decidiram que as pescas ou caçadas coletivas só poderiam ter a participação destes quando fossem realizadas nos finais de semana, quando não estão na escola. O mesmo aconteceria com as cerimônias e festas que tentariam ser conciliados ao cotidiano escolar, como matérias do currículo. Sobre o material didático, decidiram buscar mais apoios externos para a definição do idioma Xavante desta comunidade e no tocante a participação das meninas, a questão foi um pouco mais complexa.

Ao ser discutida essa questão, muitos dos nossos interlocutores homens diziam que na cultura Xavante as mulheres estão sempre separadas dos homens, não existindo nenhum espaço aonde ocorra uma diversidade de gênero fora do contexto doméstico. Sendo assim, a proposta escolar composta de salas mistas era considerada um problema para o grupo. Em outras conversas, agora somente com mulheres dessa aldeia, foi possível perceber que a convivência de meninos e meninas no espaço escolar era vista como “perigosa” para a continuidade da tradição Xavante, aonde casamentos são decididos pelas famílias. Muitas alegavam que os jovens não estavam mais respeitando a tradição, e vários casamentos haviam sido desfeitos por meninas que “namoraram” outros, antes de seus comprometidos. Apesar do impasse, a grande maioria defendia a importância das meninas também frequentarem a escola e tratavam de buscarem possíveis soluções.

Entre as discutidas durante a nossa presença, estavam a contratação de uma professora, e não um professor, exclusiva para as alunas; a construção de uma sala de aula no centro da aldeia, aonde todos da comunidade poderiam controlar a aproximação de jovens do sexo oposto; e a inclusão de matérias de maior interesse para elas, como corte e costura e outras relacionadas a higiene e alimentação. Até o final de nossa temporada junto com os Xavante de Etêniritipa, essa discussão seguia sem definição, mas com algumas das soluções sendo experimentadas, como a contratação de uma professora e a definição de uma sala de aula somente para meninas dentro da própria escola.

Além dessas questões mais específicas, também estão presentes outras mais transversais, que atravessam a própria definição de uma escola indígena: quais conteúdos e de que forma devem ser ensinados, para que essa instituição esteja a serviço dos projetos políticos e culturais dessa etnia? Todas são consideradas como desafios na transformação desse espaço em algo positivo para a continuidade de sua organização social. Como nos define o pai de um aluno, a escola “...”

Lopes (2002) propõe que do mesmo modo que os povos *A'úwẽ* buscam no mundo de seus antepassados, através dos sonhos, um patrimônio cultural a ser continuamente resgatado, e no mundo dos animais, por meio da observação cuidadosa, os conhecimentos relativos a sua relação com a natureza; na escola, como representante desse “mundo dos brancos”, pretendem obter os “conhecimentos externos a serem incorporados e socializados internamente” (Idem, 2002:46). O recurso audiovisual, a escola, ou até mesmo o idioma português, entre tantos outros elementos “externos” que essa etnia tem contato, são apreendidos de forma seletiva e ativa, como objetos de aprendizagem, memorização e apropriação em um processo que busca maior autonomia e independência em relação a sociedade nacional. A partir do exemplo protagonizado por essa população Xavante, esperamos colaborar para o maior entendimento da relação desses povos com a sociedade nacional, e citando Wolf (2003), o nosso desafio, enquanto pesquisadores, será o de superar visões essencialistas dessas culturas, para aprender “a compreender como, em

meio de uma ação em andamento, os protagonistas combinam práticas velhas e novas figurações sempre renovadas” nesse processo dinâmico de resistência de uma identidade étnica diferenciada junto a uma sociedade maior.

### **Algumas conclusões**

Sabemos que não são novos os estudos que procuram analisar como as populações indígenas constroem ou buscam de forma autônoma, uma relação de maior equilíbrio com as sociedades nacionais. Aliás, como nos recorda Carneiro da Cunha (1987) a percepção de uma política e de uma consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas, só é nova no contexto externo a essas comunidades, porque para essas populações, essa visão parece ser parte constante de sua forma de ver e se relacionar com o mundo. A autora exemplifica mostrando como dois eventos fundamentais na história das populações indígenas – a gênese do homem branco e a iniciativa do contato – costumam ser mostradas como produtos da própria ação ou vontade dessas sociedades. Em ambos os casos, mitos ou a etno-história mostram como essas sociedades “pensaram o que lhes acontecia em seus próprios termos, reconstruíram uma história do mundo em que elas pesavam e em que suas escolhas tinham conseqüências” (Carneiro da Cunha, 2000:18). Desse modo, tornam-se agentes de seu próprio destino e não simplesmente, vítimas que vivem em função da ação de terceiros.

Em uma de nossas conversas com um dos jovens Xavante, foi possível perceber que até mesmo a dependência desse grupo em relação aos *warazu*, para a aquisição de algumas mercadorias e recursos tecnológicos utilizados atualmente, pode ser vista como conseqüência de uma má opção feita pelos próprios Xavante. Durante uma conversa informal com um de nossos interlocutores de campo, nos surpreendemos quando este nos expôs seu descontentamento sobre a visão equivocada dos seus antepassados, que terminou por tirar do grupo a oportunidade de acesso a essas mercadorias.

De acordo com o mito *Ti'amoimé te Irópótó Zahuré* (Os Adolescentes Criadores), os alimentos e animais conhecidos pelo povo Xavante surgiram a partir da iniciativa mágica de dois adolescentes que terminaram sendo mortos pelos mais velhos do grupo. Ao terminar de contar a história, este nosso interlocutor comenta com um forte tom de desagrado: “Antigamente os velhos eram assim, matavam sem nem conhecer direito! Não sei por que os velhos faziam essas coisas... Agora eu fico me perguntando o que aconteceria se os velhos não tivessem matado os adolescentes criadores... Será que eles não teriam inventado o arroz, ou todas essas outras mercadorias que só podemos conseguir por meio dos *warazu*?” (2004:comunicação pessoal). E com objetivo de ilustrar nossa hipótese: será que desse mesmo modo, os Xavante também não poderiam ter tido contato com automóveis, tratores, câmeras de vídeo ou de fotografia, se esses dois adolescentes tivessem tido tempo para inventá-las?

A partir dessa passagem, vemos que para esse nosso interlocutor, as mudanças ocorridas e os novos bens adquiridos a partir do contato, provavelmente só não aconteceram antes por uma precipitação equivocada dos mais velhos. No simples fato de se questionar sobre a possibilidade dos próprios adolescentes criadores ou quem sabe, por outro ser mitológico dentro de sua cultura, terem criado essas mercadorias externas a sua forma tradicional de vida, esse Xavante põe em cheque a imagem desse grupo indígena como dependente das ações externas dos *warazu*. Desse modo, também colocam-se agentes de seu próprio destino e não simplesmente, vítimas.

Com esse nosso estudo pretendemos demonstrar que em relação aos Xavante, os elementos externos são adequados a sua forma particular de relacionar-se com o mundo, e a própria identidade Xavante passa a ser um recurso de fortalecimento de sua luta política. Nesse processo de relações interétnicas a identidade será definida e mantida como forma de resistência desses grupos. Assim, “a tradição ancestral remodelada politiza-se, exercendo um papel central como princípio gerador e estruturador das práticas e representações de um universo sociocultural reordenado sob o signo de identidade étnica” (Arruda, 2001:48). Daí surge a possibilidade de criarem algumas das “representações híbridas”, de acordo com o público ou tipo de relação, mesclando hábitos culturais tradicionais, com elementos novos e apreendidos no decorrer dos anos de contato com não indígenas.

A apropriação de novos recursos e elementos, como o meio audiovisual ou a própria escola, ao nosso modo de ver, significam uma forma de *empowerment* do grupo, ao possibilitarem uma importante mudança de situação: até então considerados como simples receptores – de informações ou de um determinado modelo escolar – essa etnia demonstra ser um ator autônomo e responsável nesta relação.

### Referências bibliográficas

Arruda, Rinaldo. 2001. “Imagens do Índio: Signos da Intolerância”, em: Grupioni, Luis; Vidal, Lux; Fischmann, Roseli. *Povos Indígenas e Tolerância* (São Paulo: Edusp/Unesco).

Barth, Fredrik. 1998 (1969) “Grupos étnicos e suas fronteiras”, em Poutignat, P. e Streiff-Fenart, J. *Teorias da etnicidade, seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras na obra de Fredrik Barth* (São Paulo: Editora da Unesp).

Batalla, Guillermo. 1988. “Identidad étnica y movimientos indios en América Latina”, em: Contreras, Jesus (comp.) *Identidad étnica y movimientos indios* (Madrid: Revolucion).

Cardoso de Oliveira, Roberto. 1996 (1964). *O Índio e o Mundo dos Brancos* (São Paulo: Unicamp).

Carneiro, Manuela da Cunha. 1987. “Critérios de Indianidade ou lições de Antropofagia”, em: *Antropologia do Brasil* (São Paulo: Brasiliense).

Estensoro, J. C. 1999. “O Símio de Deus”, em: Novaes, Adauto (org.) *A Outra Imagem do Ocidente* (São Paulo: Minc/Funarte/Cia. Das Letras).

Faris, James. 1992. “Anthropological Transparency: Film, Representation, and Politics” em Crawford, Peter; Turton, David (org.). *Film as Ethnography* (Manchester: University Press).

Feltrin, Ariverson. 2002. “Mato Grosso recebe apoio internacional para plantio de soja” em *Gazeta Mercantil* - Página C4 (São Paulo, 1 de Outubro de 2002).

Ferreira da Silva, Marcio; Azevedo, Marta. 1995. “Escolas dos Povos Indígenas no Brasil: o movimento dos professores indígenas do Amazonas”, em: Lopes da Silva, Aracy; Grupioni, Luís (org.) *A temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de primeiro e segundo graus* (Brasília: MEC/MARI/UNESCO).

Galditano, Rosa. 2003. *Raízes Xavantes* (São Paulo: Caixa Econômica Federal).

Gallois, Dominique. 2000. “Nossas falas duras: discurso político e auto-representação Waiãpi”, em Ramos, Alcida e Albert, Bruce (org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico* (São Paulo: UNESP).

Gallois, Dominique; Carelli, Vincent. 1998. “Vídeo nas Aldeias: a experiência Waiãpi”, em *Cadernos de campo* (São Paulo:USP).

Gallois, Dominique; Carelli, Vincent. 1995. “Diálogo entre Povos Indígenas: a experiência de Dois Encontros Mediados pelo Vídeo”, em *Revista de Antropologia* (São Paulo: USP), Vol. 38, Nº 1.

Ginsburg, Faye. 1994. “Culture and Media: A (Mild) Polemic.” em *Anthropology Today* 10 (2): 5-15.

Graham, Laura. 1996. “Os Xavante na cena pública”, em *Povos Indígenas no Brasil 1996-2000* (São Paulo: ISA).

Graham, Laura. 1998. *Performing Dreams: discourses of immortality among the xavante of central Brazil* (Austin: University of Texas Press).

Graham, Laura. 2002. “How should an Indian Speak? Amazonian Indians and the Symbolic Politics of Language in the Global Public Sphere”, em: Jackson, Jean E.; Warren, Kay B. *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America* (Austin: University of Texas Press).

Gros, Christian. 2000. “De la nación mestiza a la nación plural: el nuevo discurso de las identidades en el contexto de la globalización”, em: Gómez, Gonzalo; Obregón, María (comp.) *Museo, Memoria y Nación* (Bogotá: Arco).

Hernández, Isabel. 1989. “Cine antropológico y la autogestión indígena”, em: Columbres, Adolfo (comp.) *Cine, antropología y colonialismo* (Buenos Aires: CLACSO).

Le Bot, Yvon. 1998. “Se puede hablar de actores sociales étnicos en América Latina?”, em: König, Hans-Joachim (ed.) *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana* (Madrid: Frankfurt/Main).

Lopes da Silva, Aracy. 1983. “Xavante: casa - aldeia - chão - terra – vida”, em: Novaes, Sylvia (org.) *Habitações Indígenas* (São Paulo: EDUSP).

Lopes da Silva, Aracy. 2000. “Dois séculos e meio de história Xavante”, em: Carneiro, Manuela (org.) *História dos Índios do Brasil* (RJ: Cia. das Letras).

Lopes da Silva, Aracy; Nunes, Angela; Macedo, Ana Vera (org.) 2002. *Crianças Indígenas: ensaios antropológicos* (São Paulo: Editora Global).

López, Luis Enrique; Sichra, Inge. 2004. “La educación en áreas indígenas de América Latina: balances y perspectivas”, em: Hernaiz, Ignacio (comp.) *Educación en la diversidad. Experiencias y desafíos en la Educación Intercultural* (Buenos Aires: IPE).

Maybury-Lewis, David. 1984 (1974). *A Sociedade Xavante* (Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves).

Maybury-Lewis, David. 1990 (1965) *O Selvagem e o Inocente* (Campinas: Unicamp).

Maybury-Lewis, David. 1991. “Becoming Indian in Lowland South America”, em: Urban, Greg; Sherzer, Joel (ed.) *Nation-States and Indians in Latin America* (Austin: University of Texas Press).

Menezes, Claudia. 1985. *Missionários e índios em Mato Grosso: os Xavante de São Marcos*. Tese de doutoramento em ciência política (São Paulo:USP).

- Menezes, Claudia. 1982. “Os Xavante e o movimento de fronteira no Leste mato-grossense”, em: *Revista de Antropologia* (São Paulo: USP), Nº 35.
- Ramos, Alcida Rita. 1990. “A Retórica do Indigenismo”, em: *Série Antropologia* (Brasília: UnB), Nº 94.
- Ramos, Alcida Rita. 1992. “The Hyperreal Indian”, em: *Série Antropologia* (Brasília: UnB), Nº 135.
- Ramos, Alcida Rita. 1997. “Convivência interétnica no Brasil. Os índios e a nação brasileira”, em: *Série Antropologia* (Brasília: UnB), Nº 221.
- Ramos, Alcida Rita. 2002. “Cutting Through State and Class: sources and strategies of self-representation in Latin America”, em Jackson, Jean E.; Warren, Kay B. *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America* (Austin: University of Texas Press).
- Ricardo, Carlos Alberto. 2001. “Passados 500 Anos, Sequer Sabemos Seus Nomes”, em: Grupioni, Luis; Vidal, Lux; Fischmann, Roseli. *Povos Indígenas e Tolerância* (São Paulo: Edusp/Unesco).
- Rodrigues, J. C. 1990 “O Índio Brasileiro e o Cinema”, em: *Caderno de Antropologia* (São Paulo: EDUSP).
- Sereburã, Hipru, Rupawê, Serezabdi, Sereñimirãmi. 1998. *Wa'mrêmé Za'ra: Nossa Palavra – Mito e história do povo Xavante* (São Paulo: SENAC).
- Turner, Terence. 1991. “Representando, resistiendo, repensando. Transformación histórica de la cultura kayapo y conciencia antropológica”, em: G. Stocking (comp.) *Colon Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge* (Madison: Univ. Of Wisconsin Press) History of Anthropology. Vol.7.
- Turner, Terence. 1993. “Imagens Desafiantes: a Apropriação Kaiapó do vídeo”, em *Revista de Antropologia* (São Paulo: USP), Vol. 36.
- Turner, Terence. 2002. “Representation, Polyphony, and the Construction of Power in a Kayapó Video”, em: Jackson, Jean E.; Warren, Kay B. *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America* (Austin: University of Texas Press).
- Weiner, James F. 1997. “Televisualist Anthropology: Representation, Aesthetics, Politics”, em: *Current Anthropology* (EUA: Foundation for Anthropological Research) Vol. 38, Nº 2.
- Wolf, Eric. 2003 (1984). “Cultura: Panacéia ou Problema?”, em: Feldman-Bianco, Bela; Ribeiro, Gustavo (org.) *Antropologia e Poder. Contribuições de Eric R. Wolf* (Brasília: UnB).
- Wolf, Eric. 2003b (1988). “Etnicidade e nacionalidade”, em: Feldman-Bianco, Bela; Ribeiro, Gustavo (org.) *Antropologia e Poder. Contribuições de Eric R. Wolf* (Brasília: UnB).

## Outras referências

Distrito Sanitário Especial Indígena Xavante - Pólo-Base Água Boa: censo aldeia Pimentel Barbosa. Maio:2004.

Núcleo de Cultura Indígena (com Associação Xavante de Pimentel Barbosa). 1994. *Etêñiritipa*. (São Paulo: Warner Music/Quilombo).

Instituto de Desenvolvimento das Tradições Indígenas. 1998. *A'uwẽ Uptabi: O Povo Verdadeiro* (São Paulo: Giros Produções).

Waiasé, Caime, Amaral, Rui. 2002. Saúde Bucal.(Colgate Palmolive – Fundação Osvaldo Cruz).

Protodí, Waiase ... xxxxx Waiarini....

Carelli, Vincent: Correa, Mari. 2002. Vídeo nas Aldeias se apresenta (Olinda: Vídeo nas Aldeias)

Tútú Nunes, Estevao. 2004. “Entrevista com documentarista Xavante Caime Waiassé” em [www.aver.org.br](http://www.aver.org.br)

[www.ideti.org.br](http://www.ideti.org.br)

[www.videonasaldeias.org.br](http://www.videonasaldeias.org.br)

[www.isa.org.br](http://www.isa.org.br)

[www.amazonia.org.br](http://www.amazonia.org.br)

---

<sup>1</sup> Citado em Galditano, 2003.

<sup>2</sup> O Brasil possui o maior número de idiomas nativos (de 170 a 180) com cerca de 155 a 270 mil falantes. No Chile existem apenas 6 diferentes línguas indígenas, com 220 a 420 mil falantes; Argentina, entre 14 a 24 línguas nativas, com um número de falantes entre 170 a 190 mil; e Bolívia, com apenas 35 idiomas nativos em um universo de mais de 3 milhões de pessoas. Dados Willem Adelaar, 1991, citados em Franchetto, Bruna 2000. Índios do Brasil. ISA.

<sup>3</sup> Ricardo, 2001:51.

<sup>4</sup> Consideramos por “atores globais” os atores sociais que têm como campo de ação o mundo, como Greenpeace e Amnistia Internacional. Também me referimos a aqueles atores locais (nacionais ou regionais) que, ocasionalmente ou habitualmente, participam de redes de comunicação e ação transnacional.

<sup>5</sup> Viveiros de Castro faz uma importante análise das mudanças na antropologia indígena amazônica a partir da síntese apresentada no livro *Handbook of South American Indians*. Estudos mais recentes caracterizam-se por uma ênfase crescente na complexidade de formações sociais indígenas, que em lugar de isoladas como se pensava, passam a ser concebidas como partes de organizações mais amplas, em contato freqüente com outros povos.

<sup>6</sup> Censo 2000. Instituto Sócio-Ambiental.

<sup>7</sup> Sobre os fortes impactos sofridos por grupos Xavante a partir da relação com as missões Salesianas, ler: Menezes, Claudia; 1985.

<sup>8</sup> Os Xavante eram um dos grupos indígenas mais ativos no cenário político até o final da década de setenta, quando a FUNAI irá desenvolver, em 1977, o “Plano de Desenvolvimento da Nação Xavante”, que visava a aplicação de grandes recursos para o desenvolvimento de roças mecanizadas de arroz dentro das reservas Xavante. Foram fornecidos tratores, caminhões, combustível, carros e motos com o objetivo de dar aos índios, autonomia econômica e garantir sua autodeterminação a partir da plantação e comercialização do produto. O impacto desse projeto na organização e mobilização do grupo será imenso: aumenta a dependência dos Xavante em relação ao Governo Federal, acirra cisões internas e termina por fragmentar e desestruturar a força política do grupo, que terá pouca participação nas ações políticas dos povos indígenas organizadas durante a Assembléia Constituinte de 1988. Esse se transforma em um caso emblemático das políticas públicas e de intervenções que terminam por influenciar negativamente toda uma organização social nativa.

<sup>9</sup> Para esse título utilizamos a mesma expressão sugerida por Le Bot, Yvon, 1998.

<sup>10</sup> Contactamos, além da aldeia Etêñiritipa, na reserva Pimentel Barbosa, através da ONG IDETI, também a aldeia Abelhinha, na Reserva Sangradouro, por meio da Associação Xavante Wara; e a aldeia Nossa Senhora de Fátima, da reserva de São Marcos.

<sup>11</sup> Censo feito em maio de 2004, pelo Polo Saúde do município de Água Boa.

<sup>12</sup> A comunidade Xavante de Etêñiritipa vive basicamente de suas plantações de legumes e frutas, pesca e caça na região, mas o contato com a população regional vem transformando fortemente os hábitos alimentares do grupo. A inclusão de mercadorias como açúcar, óleo, macarrão e café em sua dieta, além de roupas e sapatos vem forçando uma convivência cada vez maior com a rede comercial da região. Essa inclusão é possível a partir dos salários recebidos por todos aqueles que desempenham tarefas ou são contratados permanentes de órgãos governamentais, como a FUNAI e FUNASA (um chefe de vigilância territorial, dois motoristas, um agente sanitário, dois agentes de saúde), da Prefeitura Municipal de Canarana (oito professores e um coordenador/diretor escolar) e com a inclusão de quase todos os anciãos do grupo no programa de Aposentadoria Rural, que oferece um salário mínimo para os maiores de 65 anos de idade. As saídas de grupos para a cidade ocorrem quase que diariamente e em algumas situações, mais de uma vez por dia.

<sup>13</sup> A partir da década de noventa, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional e o Plano Nacional de Educação, tem abordado o direito dos povos indígenas a uma educação diferenciada, que tenha cronogramas e currículos próprios, além de formas administrativas que respeitem os tempos da própria comunidade. Apesar disso, o progressismo das leis federais esbarram na falta de informação ou de interesse, nas Secretarias estaduais ou municipais de Educação, que exigem dessas escolas, os mesmos prazos e cronogramas para a realização de atividades escolares. O resultado é um enorme sofrimento de professores e coordenadores de escolas indígenas que, em muitos casos, nunca receberam qualquer capacitação para exercerem a função de professor ou diretor escolar – como é o caso da população de Etêñiritipa - e mesmo assim, precisam definir em um tempo mínimo, o Plano Político Pedagógico de suas escolas.

<sup>14</sup> As missões salesianas elaboraram, junto ao Summer Linguistic Institut, a escritura do idioma Xavante no decorrer dos anos sessenta. Em todas as reservas que contam com missões Salesianas, possuem já materiais

produzidos em idioma Xavante para suas escolas, mas a população de Etêniritipa não aceita esse como o seu idioma. Reclamam que os Salesianos inventaram expressões e palavras que não existiam, além de representarem alguns sons a partir da grafia do idioma italiano e não do português, o que gera mal entendidos e erros na pronúncia de algumas palavras. Nosso estudo utiliza a grafia trabalhada e que vem sendo estudada pelos Xavante de Etêniritipa .

<sup>15</sup> A exportação da soja se tornou um importante recurso no câmbio internacional e tem acentuado o interesse do Governo Federal na produção deste produto, o que vem provocando constantes conflitos entre os setores da agricultura, meio-ambiente e social desta região. Recentemente foi aprovado pelo IFC (International Finance Cooperation) um grande financiamento para a maior empresa independente, produtora e exportadora de soja no Brasil, o Grupo André Maggi. Nada menos do que a empresa do atual Governador do estado de Mato Grosso, Blairo Maggi, conhecido como “Rei da Soja”. Dados: ONG Amazônia e Feltrin, Ariverson 2002.

<sup>16</sup> Somente nos estados de Mato Grosso e Goiás existem mais de 30 diferentes povos indígenas.

<sup>17</sup> Revista Virou Manchete, suplemento agosto de 2003. Editora Jornal do Estado, Cuiabá, Mato Grosso.

<sup>18</sup> Cardoso de Oliveira, 1996

<sup>19</sup> Podemos dar um exemplo concreto dessa diversidade de vozes e interesses dentro da própria comunidade vizinha a reserva Xavante de nosso estudo. Segundo os anciãos da aldeia de Etêniritipa, a idéia de enviar meninos para estudarem em cidades e assim conseguirem uma defesa mais efetiva para esse grupo indígena, só pode ser executada graças ao apoio econômico de famílias e amigos de fazendeiros locais, que mantinham relações de “amizade” com o então cacique, Apowe, e adotaram essas crianças que depois retornaram as suas comunidades. Atualmente, grande parte deles representam atuais lideranças no grupo.

<sup>20</sup> Ambos conceitos utilizados a partir da definição de Hernández, onde Autodeterminação se refere às decisões de um grupo humano auto-identificado (uma classe social, um povo) durante o processo de se tornar sujeito de sua própria história e de Autogestão como concretização metodológica desse direito, a expressão organizada dos fatores distintos da pertença. Hernández, Isabel, 1989.

<sup>21</sup> Ribeiro, 1986.

<sup>22</sup> Segundo o atual grupo de anciãos de Etêniritipa, nesta época o cacique Apöen conseguiu, através do apoio de fazendeiros e políticos da região, que alguns jovens da comunidade fossem adotados por famílias urbanas amigas ou conhecidas. Esses jovens passaram uma média de cinco a seis anos nas cidades, cursando em escolas públicas ou privadas, e durante esse período, regressavam à aldeia para participação das cerimônias mais importantes da cultura Xavante.

<sup>23</sup> Durante o período de trabalho de campo, o cacique de Etêniritipa , junto a alguns anciãos do grupo, foram a Brasília três vezes: duas delas para exigir a assistência da FUNAI na melhoria dos transportes disponíveis para a população da aldeia e a última, para acompanhar o andamento do caso da construção da hidrovía Araguaia-Rio das Mortes, que entendem como uma ameaça para a continuidade desta reserva indígena. Mas em um país onde as populações indígenas são duplamente minorias, tanto no contexto demográfico quanto no político-econômico, é extremamente difícil conseguir visibilidade, de modo minimamente aprofundado, sobre sua situação.

<sup>24</sup> Ver: Graham, 1996.

<sup>25</sup> Em 1998, em parceria com a ONG ambientalista World Wildlife Foundation (WWF), desenvolveram o projeto de manejo de fauna para melhorar e controlar a reprodução de animais que formam a base da dieta tradicional Xavante (veados, antas e porcos); em 2001, com a Colgate, realizaram uma eficiente campanha sobre saúde bucal com a população local, incluindo a distribuição de materiais de higiene pessoal que passaram a ser integrados nos hábitos dos mais jovens; ou ainda, em 1997, com a UNICEF, produziram os primeiros materiais didáticos em idioma Xavante, a ser utilizado na escola local.

<sup>26</sup> Os Xavante de Etêniritipa estão com duas ações na justiça contra o principal meio de comunicação do país, a Rede Globo de Televisão, por haver utilizado, sem a autorização do grupo, imagens do filme O Povo Verdadeiro, durante um dos programas exibidos em rede nacional, pela emissora. Se essa causa for ganha, será um feito inédito – em relação a povos indígenas – no país.

<sup>27</sup> Uma das propostas do projeto Vídeo nas Aldeias era também possibilitar uma maior comunicação entre essas populações, a partir do uso de vídeos gravados por indígenas de diferentes aldeias e distribuídos pelo projeto.

<sup>28</sup> Além de problemas de desnutrição, as principais enfermidades sofridas pelo grupo são: doenças respiratórias, como pneumonia e tuberculose; diarreias e verminoses. Dados fornecidos pela agência de saúde Polo de Água Boa, 2004.

---

<sup>29</sup> Antes concebido como projeto da ONG Centro de Trabalho Indigenista (CTI), agora também uma ONG independente.

<sup>30</sup> “Ritos de Passagem”, que divulga a experiência da realização do evento de mesmo nome, que coreógrafa e apresenta cerimônias de diferentes etnias em grandes capitais brasileiras; e os videomakers de Etêñiritipa estavam registrando imagens de casamentos acontecidos na aldeia para realizarem um vídeo sobre os casamentos Xavante, solicitado pelo Vídeo nas Aldeias.

<sup>31</sup> Com uma dependência cada vez maior de produtos provenientes dos mercados regionais ou por questões de saúde ou decisões políticas junto a esferas governamentais locais, um ou dois carros saem da aldeia cotidianamente para a cidade. Nessas viagens, é frequente a saída de jovens ou adolescentes que passam a ter contato mais direto com as cidades.

<sup>32</sup> Idem 16.

<sup>33</sup> A partir da parceria da Associação Xavante Pimentel Barbosa com a ONG Núcleo de Cultura Indígena, vários projetos de divulgação foram realizados: programas de intercâmbio cultural com estudantes europeus; realização do CD – Etêñiritipa – cantos da tradição Xavante; parceria com a banda de rock Sepultura em seu álbum Roots; produção de um videoclipe “wanaridobê” para divulgação do CD e a realização da mostra 50 Anos de Contato Xavante, que apresentou nas principais capitais brasileiras, exposição fotográfica, músicas, e apresentações do filme *A’uwẽ Uptabi: O Povo Verdadeiro*.

<sup>34</sup> Frase retirada do sítio web do IDETI.

<sup>35</sup> Referencial curricular nacional para as escolas indígenas. Secretaria de Educação Fundamental. MEC: Brasília. 2002.

<sup>36</sup> Desde os primeiros contatos, até meados do século passado, a educação indígena seguiu três movimentos intimamente conectados com o trabalho de missões religiosas, aonde as propostas de catequizar, civilizar e integrar caminhavam como sinônimos de educação indígena. Ver: Ferreira da Silva; Azevedo, Marta. 1995.