Universidade de São Paulo
Escola Superior de Agricultura "Luiz de Queiroz"
Centro de Energia Nuclear na Agricultura

Práticas alimentares e soberania alimentar em Terra Indígena Xavante: desafios e perspectivas

Mayara Regina Araújo dos Santos

Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestra em Ciências. Área de concentração: Ecologia Aplicada

Piracicaba
2023

Mayara Regina Araújo dos Santos
Bacharela e Licenciada em Ciências Biológicas

Práticas alimentares e soberania alimentar em Terra Indígena Xavante: desafios e perspectivas

versão revisada de acordo com a Resolução CoPG 6018 de 2011

Orientadora:
Profa. Dra. **MARIA ELISA DE PAULA EDUARDO GARAVELLO**

Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestra em Ciências. Área de concentração: Ecologia Aplicada

Piracicaba
2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
DIVISÃO DE BIBLIOTECA – DIBD/ESALQ/USP

Santos, Mayara Regina Araújo dos

Práticas alimentares e soberania alimentar em Terra Indígena Xavante: desafios e perspectivas / Mayara Regina Araújo dos Santos. - - versão revisada de acordo com a Resolução CoPG 6018 de 2011. - - Piracicaba, 2023.

158 p.

Dissertação (Mestrado) - - USP / Escola Superior de Agricultura "Luiz de Queiroz". Centro de Energia Nuclear na Agricultura.

1. Transição alimentar 2. Povos indígenas 3. Perspectiva da habitação 4. Alimentação como cultura 5. Questões socioambientais I. Título.

AGRADECIMENTOS

A minha família, por sempre me apoiar no caminho que escolhi. Eu não estaria aqui hoje, nem teria chegado a lugar algum sem vocês. Uma das coisas mais importantes e bonitas da vida para mim é saber que tudo o que vocês esperam de mim é que eu seja feliz.

Minha orientadora, Maria Elisa de Paula Eduardo Garavello, por ter aceitado embarcar comigo nessa viagem de maneira tão linda, apaixonada e generosa. Agradeço imensamente pela paciência e orientação.

Fernanda Viegas Reichardt, por me apresentar a um mundo novo, possibilitando a existência do presente trabalho. Serei sempre grata.

Aos Xavante da aldeia *Etenhiritipá*, em especial, ao Cacique Jurandir *Siridiwê* Xavante, pela confiança em meu trabalho. A resistência e luta do povo *A'uwẽ* é grande inspiração em meu trabalho e em minha vida.

Paulo Eduardo Moruzzi Marques e Roberto Donato da Silva Júnior, por aceitarem compor o Comitê de Acompanhamento, ajudando na construção do presente trabalho.

Ao Partido Comunista Brasileiro de Piracicaba e as minhas e meus camaradas, pelo trabalho coletivo de todos os dias na construção e luta por uma nova sociedade. Sabemos que é só através da revolução que o caminho estará aberto para uma transformação radical das condições de vida e para a verdadeira emancipação humana. Por isso seguimos todos os dias, mesmos nos mais difíceis, e uma das grandes alegrias da minha vida é saber que não estou sozinha. De norte a sul, e no país inteiro, e viva o Partido Comunista Brasileiro!

As minhas e meus colegas de pós-graduação da Associação de Pós-Graduandos da ESALQ, a APG, por todo o aprendizado, crescimento, construção e luta na busca por uma Universidade verdadeiramente democrática, justa e popular. Só a luta muda a vida.

A todas as amigas e amigos que essa vida me deu e aos nossos momentos compartilhados. Não há melhores presentes, e muitas vezes foram nessas pessoas que reencontrei a minha força. Agradeço, em especial, Isadora, Paloma e Mariana por serem as grandes mulheres que são e me inspirarem. Também agradeço aos queridos Octávio, Diogo, Yuri e Gabriel pelos anos de amizade.

Ao meu companheiro Derek, por sempre me ajudar a me ver forte, especial e capaz. É um imenso prazer ter você em minha vida, partilhando as alegrias e dores mais intensas, tudo o que existe dentro de nós. Obrigada por me ensinar a valiosa lição de que felicidade não é lugar, é momento, e a vida ao seu lado tem me proporcionado muitos momentos felizes. É uma experiência maravilhosa ser sua parceira.

Por fim, as demais pessoas que passaram por minha vida e que de alguma forma me inspiraram e se tornaram parte de mim. Agradeço.

EPÍGRAFE

“Natureza da gente não cabe em nenhuma certeza”

João Guimarães Rosa, Grande Sertão: Veredas, p. 593

SUMÁRIO

RESUMO 7
ABSTRACT 8
LISTA DE TABELAS 9
1. INTRODUÇÃO 11
1.1. Objetivos 13
1.1.1. Objetivo geral 13
1.1.2. Objetivos específicos 13
2. METODOLOGIA 15
2.1. População alvo 16
2.2. Área de estudo 16
3. A CONTRIBUIÇÃO ANTROPOLÓGICA: ALIMENTAÇÃO COMO CULTURA E A PERSPECTIVA DE TIM INGOLD 19
3.1. A perspectiva de Tim Ingold 31
3.1.1. A poética da habitação 34
3.1.2. A performance das relações entre humanos e não-humanos 43
3.1.3. Contribuições para o presente trabalho 47
4. A MEMÓRIA DE UM POVO DO CERRADO 51
4.1. Antes do chamado “contato oficial” 51
4.2. O contato com a sociedade brasileira e seu decurso 58
4.3. Economia e atividades de autoconsumo 71
4.3.1. Caça 71
4.3.2. Pesca 78
4.3.3. Coleta 79
4.3.4. Agricultura 83
4.3.5. “Povo em transição” 90
5. A'UWẼ UPTABI, CERRADOS E ALIMENTAÇÃO: REFLEXÕES NA PERSPECTIVA DE TIM INGOLD 105
5.1. A organização social A'uwẽ 105
5.2. O conceito de Ró 109
5.3. A alimentação nos espaços de Ró 113
5.3.1. A relação do sonho com a caça e outros aspectos 113
5.3.2. A coleta como meio para promover a autonomia 120

5.3.3. A importância da sazonalidade e a divisão de tarefas 123
5.3.4. O ambiente como meio de se realizar no mundo: desafios e perspectivas 128
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....141
REFERÊNCIAS 145

RESUMO

Práticas alimentares e soberania alimentar em Terra Indígena Xavante: desafios e perspectivas

O presente trabalho buscou, a partir de uma análise da relação dos sujeitos com seu ambiente, compreender a alimentação do povo Xavante da aldeia *Etenhiritipá,* localizada na Terra Indígena Pimentel Barbosa, no estado de Mato Grosso. A metodologia utilizada foi a revisão bibliográfica sistemática, na qual teses, dissertações, monografias, livros, artigos científicos e material informativo/jornalístico serviram de base para a descrição bibliográfica e apresentação da análise da alimentação. A validação, complementação e atualização dos dados se deu por entrevista realizada com o cacique da aldeia. A perspectiva do antropólogo Tim Ingold foi fundamental para subsidiar o entendimento do engajamento do povo Xavante com o seu ambiente enquanto fator determinante em suas relações e cultura. Para mais, considerou-se o papel da alimentação como cultura, além do contexto histórico, aspectos políticos, econômicos e sociais. Espera-se que o presente trabalho contribua em estudos futuros e propostas de ações em terras indígenas para viabilização da segurança e soberania alimentar, levando em conta as particularidades e complexidade de povos indígenas.

Palavras-chave: Transição alimentar, Povos indígenas, Perspectiva da habitação, Alimentação como cultura, Questões socioambientais

ABSTRACT

Food practices and food sovereignty in Xavante Indigenous Land: challenges and perspectives

This study aimed to, from an analysis of the relationship of the subjects with their environment, understand the food of the Xavante people of the village *Etenhiritipá,* located at the Indigenous Land Pimentel Barbosa, state of Mato Grosso. The methodology used was the systematic literature review, in which theses, dissertations, monographs, books, scientific articles and informative/journalistic material served as a basis for the bibliographic description and presentation of the food analysis. The validation, complementation and updating of the data was done by interview with the village cacique. The perspective of the anthropologist Tim Ingold was fundamental to subsidize the understanding of the engagement of the Xavante people with their environment as a determining factor in their relations and culture. Furthermore, it was considered the role of food as culture, besides the historical context, political, economic and social aspects. It is expected that this work will contribute to future studies and proposals for actions in indigenous lands to enable security and food sovereignty, considering the particularities and complexity of indigenous peoples.

Keywords: Food transition, Indigenous people, Dwelling perspective, Food as culture, Socio-environmental issues

LISTA DE TABELAS

Tabela 1. Alimentos comumente cultivados nas roças da TI Pimentel Barbosa, 2009. 88

Tabela 2. Calendário de produção anual na economia Xavante tradicional.....124

Tabela 3. Diferença nas taxas de desmatamento históricas entre o entorno dos territórios estudados e o seu interior, em percentagem sobre a área (as percentagens foram multiplicadas por 100 para facilitar a análise) no bioma Cerrado. 135

1. INTRODUÇÃO

O propósito do presente estudo foi compreender a alimentação do povo Xavante da Aldeia *Etenhiritipá* – Terra Indígena (TI) Pimentel Barbosa, no Estado do Mato Grosso (MT), mediante a perspectiva da relação dos sujeitos com o seu ambiente, ou seja, a relação homem-natureza.

Tradicionalmente nômades-caçadores-coletores, seus hábitos alimentares começaram a se modificar após a intensificação do contato com os não indígenas e o processo de aldeamento, a partir de meados da década de 1940. A incidência dessas transformações sobre a alimentação vem ocasionando a redução de práticas alimentares tradicionais, como a caça e a coleta, o que afeta seus modos de vida e sua dimensão sociocultural.

Por meio de uma análise interdisciplinar, integrando estudos antropológicos, ecológicos e sociológicos, pretendeu-se abordar o sentido e representação do alimento, no contexto da inserção Xavante em seu ambiente e as relações construídas por meio dessa ação. Ademais, esclarecer os valores materiais e simbólicos associados à questão alimentar, frente às rápidas transformações.

O caso dos Xavante é valoroso por ter implicações significativas para a compreensão da dinâmica das transições alimentares dos povos indígenas no Brasil em um contexto mais amplo. A notável heterogeneidade interna de uma sociedade que resulta em um mosaico alimentar está longe de ser aleatória. Ela é fruto da história de contato e interação com os não indígenas, sobretudo as pressões socioambientais e a introdução de uma dieta ocidental e industrializada, que produziram configurações particulares.

Nesse sentido, o presente estudo justifica-se uma vez que o processo de transição alimentar resultou em uma série de problemas alimentares, como a má nutrição e a fome, caracterizando uma situação de insegurança e não soberania alimentar. A compreensão da relação Xavante com o seu ambiente pode viabilizar alternativas para mitigar, ou até mesmo solucionar tais problemas.

Propôs-se um entendimento mais preciso a respeito da dinâmica das práticas alimentares desse povo mediante a complexa relação entre ser humano, ambiente e sociedade, através de revisão bibliográfica e entrevista para a validação, complementação e atualização dos dados.

Isto posto, a primeira parte do presente estudo trata a alimentação como cultura e a perspectiva antropológica de Tim Ingold e suas contribuições. Estas, possibilitaram a compreensão do engajamento do povo Xavante com o seu ambiente como fator determinante em suas relações e cultura, considerando o papel da alimentação como um de seus componentes.

Em seguida, é trazido um panorama histórico para compreender as transformações alimentares e os modos de habitar Xavante. A segunda parte também conta com a caracterização de sua economia enquanto uma complexa combinação entre atividades concebidas como tradicionais e outras introduzidas nas últimas décadas. São tratados os aspectos da produção alimentar e outras dimensões, abordando as transformações que aconteceram ao longo do tempo, e considerando os processos históricos e sociopolíticos.

Por fim, na terceira e última parte, discorre-se acerca da relação entre alimentação e ambiente, particularmente as práticas alimentares Xavante, a partir da perspectiva teórica de Ingold de modo a se pensar os desafios e as perspectivas. Considerando o momento heterogêneo e complexo em que os Xavante se encontram, os desafios estão, justamente, no reconhecimento da sua identidade sociocultural, e na adaptação a um “novo” contexto, com território e recursos limitados. As perspectivas são de viabilizar um cenário de segurança e soberania alimentar por meio do fortalecimento de suas práticas consideradas tradicionais, como a caça e a coleta, visto seu engajamento com o seu ambiente.

É fundamental assegurar aos Xavante a autonomia quanto a suas práticas produtivas e possibilidades de escolha de alimentos, favorencendo um cenário de soberania, ao invés de um aumento da dependência de recursos externos. A soberania alimentar é fundamental para a conservação de recursos naturais presentes no território e, sobretudo, para assegurar igualdade social, autodeterminação e, até mesmo, uma viabilidade econômica.

É através da relação imanente com os fluxos de vida, o emaranhado de vida entre os seres humanos e não humanos, materiais, ambientes e relações, que os objetivos propostos no presente projeto podem encontrar um terreno fértil para fomentar uma prática política e ecologicamente criativa.

1.1. Objetivos

1.1.1. Objetivo geral

Compreender as práticas alimentares, a transição alimentar e suas consequências, através da relação dos sujeitos com o seu ambiente, relação esta, fundamental para a reprodução dos modos de vida. A partir disso, discutir acerca do processo, considerando as práticas alimentares tradicionais e atuais, de modo a discutir a viabilização da segurança e soberania alimentar do grupo mediante o contexto em que se encontram.

1.1.2. Objetivos específicos

I. Compreender as práticas alimentares através das relações entre sujeitos e ambiente;

II. Analisar o processo de transição alimentar Xavante e suas implicações;

III. Discutir o processo de transição alimentar e seus modos de vida diante do cenário atual, considerando o ambiente enquanto crucial para a sua sobrevivência.

2. METODOLOGIA

Para o presente trabalho foi utilizada a metodologia qualitativa baseada em revisão bibliográfica sistemática (BARITÉ, 1998; CUNHA, 1989a, 1989b, 1990). Foram utilizados documentos enquanto material primordial: teses, dissertações, monografias, livros, artigos científicos e material informativo/jornalístico. Os conteúdos foram organizados e interpretados segundo os objetivos propostos. Os elementos informativos presentes nos documentos subsidiaram tanto a descrição bibliográfica quanto subsidiaram a apresentação da análise da alimentação Xavante, assim como processo de transição alimentar e suas consequências, valendo-se de instrumentos para a geração de novas informações (BARITÉ, 1998; CUNHA, 1989a, 1989b, 1990).

A proposta inicial do projeto era de utilizar, além da revisão bibliográfica, um trabalho de campo envolvendo diferentes técnicas de levantamento de dados junto à população. No entanto, mediante a COVID-19 optou-se, por questões de segurança e responsabilidade, utilizar somente a revisão bibliográfica. Para mais, houve a recuperação de dados de campo da monografia da autora do presente estudo, obtidos na aldeia *Etenhiritipá* em 2018, com uma nova perspectiva teórica.

Pretendia-se também entrar em contato com lideranças da aldeia realizando entrevistas virtuais, por serem sujeitos com os quais já existia um contato estabelecido, além de serem fluentes no português. Entretanto, o distanciamento físico e temporal acabou inviabilizando os procedimentos.

O cacique Jurandir *Siridiwê* Xavante fez uma visita a cidade de Piracicaba-SP, possibilitando um encontro com a pesquisadora do presente estudo. A entrevista com o cacique da aldeia *Etenhiritipá* foi realizada durante o mês de julho de 2022.

O enfoque da entrevista deu-se em discutir, com base nas informações obtidas através da análise documental, quais práticas alimentares tradicionais ainda estavam presentes e em qual medida. Ou seja, os dados foram validados, complementados e atualizados pelo cacique. A partir disso, foi possível estabelecer uma relação concreta entre as práticas alimentares e o ambiente, tendo em conta o processo de construção das percepções, atitudes e representações sociais do grupo em relação às práticas e ao processo de transição alimentar, considerando a relação com o território (VEIGA, GONDIM, 2001).

Para apresentar a análise da alimentação Xavante, o processo de transição alimentar, suas consequências, assim como a relação das práticas alimentares com o ambiente, escolheu-se um referencial teórico baseado na compreensão do conceito de “cultura”, da “alimentação como cultura”, além da perspectiva teórica do antropólogo Tim Ingold. O contexto histórico, assim como aspectos políticos, econômicos e sociais foram considerados nesta análise.

2.1. População alvo

A população alvo estudada compreende os Xavante da TI Pimentel Barbosa/MT. São reconhecidos por si próprios e garantidos pelo Estado como indígenas, segundo os critérios adotados pela FUNAI[1], baseados na Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) sobre Povos Indígenas e Tribais, promulgada integralmente no Brasil pelo Decreto nº 5.051/2004, e no Estatuto do Índio (Lei 6.001/73).

2.2. Área de estudo

A área de estudo integra o Cerrado do nordeste mato-grossense, onde estão situadas terras indígenas de ocupação Xavante que constituem parte do seu antigo território de ocupação tradicional há pelo menos 180 anos (WELCH *et al.*, 2013). É considerada a maior reserva Xavante demarcada, com 328.966 hectares, entre os municípios de Canarana/MT e Ribeirão Cascalheira/MT (14º41’S e 52º20’W) (WELCH *et al.*, 2013). Foi homologada em 1986 e a população atual é de aproximadamente 3000 pessoas, segundo relatos locais, distribuída em quatorze aldeias.

A aldeia *Etenhiritipá,* foi o local de estudo direto do levantamento de informações e de dados para atingir os objetivos propostos, uma vez que, apesar de tratar-se de uma única etnia e TI, cada aldeia possui suas próprias complexidades e particularidades. Conta com aproximadamente 600 pessoas distribuídas atualmente

[1]Fundação Nacional do Índio.

em 42 casas, sendo a maior aldeia da TI Pimentel Barbosa em termos populacionais.

3. A CONTRIBUIÇÃO ANTROPOLÓGICA: ALIMENTAÇÃO COMO CULTURA E A PERSPECTIVA DE TIM INGOLD

Comecemos então explorando a noção de “cultura” e suas abordagens dentro da antropologia. Desde o evolucionismo, passando pelo funcionalismo, pelo estruturalismo, até o pensamento antropológico contemporâneo, o conceito de “cultura” possui diversas definições que, às vezes se convergem e em outras se afastam.

Em linhas gerais, pode-se estabelecer um conceito base do que é “cultura”. Geertz (1961, 1963, 1989), define que a cultura é a própria condição de existência dos seres humanos, produto de suas ações através de um processo contínuo, no qual os indivíduos significam essas ações. Ela ocorre na mediação das relações dos indivíduos entre si, na produção de sentidos e significados. Essa ideia de cultura permite a compreensão de questões estruturais em uma sociedade mediante um contexto histórico. Assim, o conhecimento relaciona “(...) o que se vê no lugar onde foi visto, incluindo seus revestimentos e instrumentos ao seu aprendizado, o que constrói um sistema de significado simbólico, ou seja, as estruturas conceituais dos fenômenos sociais” (PROCHNOW *et al.*, 2005, n.p.).

Em outras palavras, o conceito base de cultura utilizado neste trabalho é o seguinte:

> Cultura são os modos específicos ou padrões que regem a convivência e a sobrevivência social por um tempo mais ou menos prolongado. Parte-se da hipótese de que o comportamento de um ser humano não pode ser explicado por ele mesmo enquanto unidade de referência isolada, mas sim que é necessário compreender as ações e comportamentos sociais dos seres humanos em termos de referenciais culturais específicos ao seu contexto social (VIERTLER, 2002, p. 13).

Para Godelier (1984), são os componentes materiais e subjetivos do meio que permitem o controle das condições de reprodução da vida dos homens e dos recursos dos quais dependem para sua reprodução.

A natureza não é *per se* um recurso para o homem, mas torna-se recurso em uma época determinada da história e durante um período determinado. Isto é, a natureza somente torna-se um recurso pelo efeito combinado de duas condições: a primeira é que o recurso natural possa ser direto ou indiretamente utilizado para

satisfazer uma necessidade humana ou possuir uma utilidade para a vida social. A segunda é que o homem disponha de meios técnicos para separá-lo e usá-lo em seu benefício (GODELIER, 1984).

Por conseguinte, existe a implicação que um grupo tenha determinada interpretação e que combine essas representações mentais com os meios materiais para agir sobre uma porção dessa natureza para fins de sua reprodução física e social (GODELIER, 1984).

A partir disso, o homem adquire capacidades/habilidades e sua relação com o ambiente as desenvolve. É com suporte nessa ideia que diferentes perspectivas teóricas foram empregues, assim como a perspectiva de Tim Ingold. Em um panorama histórico acerca do conceito dentro das vertentes antropológicas, é possível perceber o quanto essa definição base foi se adaptando e se desenvolvendo.

De acordo com Silva Júnior (s.d.), foram entre os anos 1860 e 1890 que a antropologia foi inaugurada como ciência. A busca pelas origens através de um mapeamento do homem “primitivo” para o homem “civilizado”; a continuidade entre “primitivos” e “civilizados”, ou seja, a existência de diferentes estágios da evolução cultural; a universalidade, manifestada historicamente em um caminho unilinear da evolução cultural; e, concomitantemente, a evolução mental do ser humano, caracterizavam o evolucionismo antropológico (SILVA JÚNIOR, s.d.).

Essa abordagem buscou explicar o processo de desenvolvimento das práticas culturais ao longo do tempo, fortemente influenciada pela perspectiva biológica de uma origem comum a todas as formas de vida (SILVA JÚNIOR, s.d.). Além disso, implica que a cultura possibilite estabelecer a unidade entre os seres humanos, ao passo que possibilita dimensionar suas diferenças evolutivas (SILVA JÚNIOR, s.d.). Ou seja, a cultura em seu complexo, seria algo a ser alcançado por todas as sociedades humanas.

Contudo, a perspectiva evolucionista possuía limitações teórico-metodológicas, sobretudo acerca da relação cartesiana de sujeito-objeto. “(...) o evolucionismo não teria condições de transcender a concepção de superioridade e inferioridade entre o eu ocidental e o outro não-ocidental. (...) A institucionalização científica da dicotomia primitivo-civilizado legitimou um dado cultural fundamental no pensamento ocidental” (SILVA JÚNIOR, s.d., n.p.), algo extrapolado para a

dimensão política. Isto posto, “o evolucionismo antropológico, como teoria cientificamente válida, está morto” (SILVA JÚNIOR, s.d., n.p.).

Em seguida, surge uma nova geração de antropólogos preocupados não mais com o processo, mas sim com a função, inaugurando o funcionalismo dentro da antropologia. Nesta perspectiva, a cultura, segundo Malinowski (1948), seria constituída pelo conjunto integral de instrumentos, como os utensílios e demais bens materiais, e pelo corpo de normas que regem os diversos grupos sociais, isto é, ideias, artesanatos, crenças e costumes, todos esses decorrentes dos signos criados pelo homem.

Assim, a cultura poderia ser concebida conforme um aparato adaptativo de satisfação de necessidades com base em um conjunto de elementos inter-relacionados (SILVA JÚNIOR, s.d.). Assim, cada cultura alcançaria sua plenitude e autossuficiência pela satisfação de um conjunto de necessidades básicas, instrumentais e integrativas (MALINOWSKI, 1948). As necessidades instrumentais estariam relacionadas aos diferentes tipos de atividades que exercem os homens, como a atividade econômica, normativa, educação e política. Já as necessidades integrativas referem-se ao conhecimento e à religião.

A cultura era um composto integral de instituições, conforme Malinowski (1948), em parte autônomas e em parte coordenadas, constituída por uma série de princípios, como a comunidade de sangue através dos descendentes, o contato no espaço, relacionado com a cooperação, as atividades especializadas, e o uso do poder na organização política.

Houve um avanço na formulação do conceito de “cultura”, e para além disso, é ainda Malinowski que desenvolve o método da observação participante, fundamental dentro da antropologia.

Em suma,

> O funcionalismo foi o coroamento da antropologia como disciplina científica, livrando-se dos limites eurocêntricos do evolucionismo e constituindo o fazer antropológico original, cada vez mais afastado dos esquemas teóricos emprestados de outras ciências. A observação participante‖ é peça fundamental em praticamente todos os estudos antropológicos atuais e está longe de ser considerado como instrumento dispensável pelos antropólogos. O funcionalismo nos ensinou ainda que cada grupo social deve ser considerado por suas características próprias, sem recorrer a juízos de valor preexistentes e sem comparações amparadas em um discurso primitivo/civilizado. Por fim, com os pesquisadores funcionalistas aprendemos que cada povo, sociedade ou civilização tem a sua racionalidade própria. (...) Sua consequência política mais relevante foi disseminar a postura relativista na cultura ocidental (SILVA JÚNIOR, s.d., n.p.).

No entanto, “ao confiar excessivamente nas observações empíricas como chave do entendimento dos sistemas sociais, a perspectiva funcional limitou-se a compreender as relações sociais visíveis” (SILVA JÚNIOR, s.d., n.p.). Nessa lógica, o estruturalismo representa um salto qualitativo para a ciência, com uma nova concepção de cultura.

> O que faz a originalidade de cada uma delas [as culturas] está antes na sua maneira particular de resolver problemas, de perspectivar valores, que são aproximadamente os mesmos para todos os homens: pois todos os homens, sem exceção, possuem uma linguagem, técnicas, uma arte, conhecimentos positivos, crenças religiosas, uma organização social, econômica e política. Ora, essa dosagem nunca é exatamente a mesma para cada cultura, e, cada vez mais, a etnologia moderna dedica-se menos a erigir um inventário de traços separados, do que a descobrir as origens secretas dessas opções (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 349 *apud* SILVA JÚNIOR, s.d., n.p.).

Assim, Lévi-Strauss desejava explicar o modo de funcionamento do pensamento humano como orientador e produtor da cultura (SILVA JÚNIOR, s.d.).

> Ao procurar no inconsciente a unidade dos seres humanos, o autor tinha por preocupação central oferecer um argumento esmagador contra as concepções evolucionistas, que, como vimos, não afetou só o universo científico, mas toda a cultura ocidental. Para além das diferenças, colocadas pelos evolucionistas de maneira hierárquica e dominadora, o estruturalismo evidencia que nos fundamentos do nosso pensar, somos todos iguais. A diferenciação entre as culturas se processa, segundo essa perspectiva, por uma relação de estímulos recíprocos (diríamos filosoficamente, por uma relação dialética) entre as condições ecológicas, econômicas e históricas, de um lado, e os elementos estruturais do inconsciente de outro (SILVA JÚNIOR, s.d., n.p.).

Apesar dos méritos do estruturalismo, existem diversas críticas, sobretudo em relação à “morte” do homem enquanto sujeito histórico. Ao propor sua teoria, Lévi-Strauss retira a importância da história na ação do homem. De todo modo, o estruturalismo traz avanços teóricos e metodológicos importantes para o aprofundamento da antropologia.

Nos anos de 1970, de acordo com Silva Júnior (s.d.), surgiu um momento difuso e multifacetado na antropologia intitulado pós-estruturalismo. Em linhas gerais, a partir deste momento, estabeleceu-se um questionamento acerca da abordagem antropológica clássica sobre a cultura, desenvolvida ao longo do último século.

Para Soares (2020), essa abordagem tradicional e representacionista supôs uma antropologia como a construção de sistema de conhecimentos, ou seja, enquanto episteme acerca dos modos como as diferentes culturas representam o mundo-natureza. Assim, é introduzida a crítica ao chamado multiculturalismo, isto é, a unidade natural e a multiplicidade cultural, como expressão resultante do projeto cartesiano, pelo qual construíram-se as interpretações epistemológicas da antropologia.

É a partir da primeira década do século XXI que ocorre a recuperação do conceito de ontologia na antropologia, decorrente da problematização entre a relação natureza-cultura, e com o próprio conceito de cultura (CORRÊA, BALTAR, 2021).

> Desde o ocaso do evolucionismo, que foi marcado pela transição de uma abordagem evolutiva de uma única cultura para uma abordagem inclusiva e democrática que a concebia no plural, este conceito passou a ser tomado como o principal articulador e operador da política da diferença e da alteridade do saber antropológico (CORRÊA, BALTAR, 2021, n.p.).

Logo, apesar de o multiculturalismo ter se mostrado capaz de lidar com uma política da diferença e da alteridade de modo amplo, fazia-o somente no plano epistêmico das representações, referente aos modos de conhecer o real sem ter em mente e em comparação ao plano da natureza, ou ontológico, da própria realidade. Por mais radical que o projeto multiculturalista se apresentasse em sua abertura à alteridade e em sua capacidade de “sair para fora de si mesmo”, colocando-se em

jogo com base em um pensamento ou formas de vidas outras e não ocidentais, a natureza continuava intocada.

> Diante deste impasse que interpunha um obstáculo intransponível aos pretendidos avanços da antropologia em direção à alteridade radical, diversas foram as perspectivas abertas como possíveis respostas. Ora, argumentam os autores, se as culturas nas abordagens propaladas pelas viradas cultural (Boas) e hermenêutica (Geertz) eram concebidas como um sistema coletivo de representações simbólicas projetadas sobre uma natureza sempre una e uniforme, isso evidentemente colocava para a antropologia uma série de problemas concernentes ao possível trato com as formas de vida, seres e modos de pensamento de outros coletivos humanos não ocidentais (CORRÊA, BALTAR, 2021, n.p.).

Novas concepções acerca do conceito de cultura surgem, assim como a denominada “virada ontológica” ou “ruptura ontológica” na antropologia e no fazer acadêmico enquanto espaço de teorização e de produção de conhecimento (CARVALHO *et al.*, 2020).

De forma concisa, propõe-se uma reversão radical do papel da antropologia, que durante parte da sua gênese histórica cumpriu o papel de atestadora científica de um evolucionismo cultural homogêneo, consequência várias vezes deliberada, outras involuntária, de projetos imperialistas de diversas ordens, rompendo com os dualismos cartesianos do pensamento moderno, tais como identidade-alteridade, indivíduo-sociedade, natureza-cultura e natureza-sociedade (CARVALHO *et al.*, 2020).

A antropologia deixa de ser a ciência do conhecimento sobre o mundo e os povos que o habitam, passando ser a ciência do “(...) engajamento no mundo e uma educação da percepção para as múltiplas possibilidades dos organismos humanos e não humanos de existir e estar no mundo” (STEIL, CARVALHO, 2019, p. 32).

Segundo Morais (1992, p.27), “(...) Aquele ser que antes pulsava no oceano da consciência cósmica, imerso em total indistinção com toda a natureza, com certeza chegou a desenvolver um estágio de si no qual, não sem atônito pasmo, viu-se diferente do próprio mundo no qual vivia”. A distinção entre natureza e cultura engendrou uma concepção dualista do mundo, separando-o em duas substâncias independentes e irredutíveis, a substância natural e a não natural.

O fato é: a natureza não só antecede a cultura no tempo, ela constitui condição permanente e necessária para a sua existência posterior e o seu

desenvolvimento (MORAIS, 1992; MARX, 2007). Assim, a vida do homem é uma troca constante com a natureza, sendo irreal isolá-las e colocá-las em oposição.

Nesse sentido, a perspectiva teórica de Ingold, fez-se de enorme relevância, uma vez que o antropólogo critica a personificação da cultura, que segundo ele, "(...) leva a nada menos do que a desencarnação do organismo" (INGOLD, 2000, p. 170). Ou seja, a cultura não é algo acima dos sujeitos. Ao mesmo tempo, sua perspectiva de habitação *(dwelling perspective)* evidencia e valoriza a imersão dos organismos em um mundo-natureza como condição inescapável de existência. Em outras palavras, o ambiente surge continuamente em torno de seus habitantes e seus múltiplos constituintes adquirem significado através da vivência em um padrão regular de atividade de vida (INGOLD, 2000).

Para Descola (2012), a análise das interações entre os habitantes do mundo já não pode limitar-se somente ao setor das instituições que regem a vida dos homens, como se aquilo que se decretasse exterior a eles não fosse mais do que um conglomerado anômico de objetos à espera de sentido e de utilidade. Logo, o ambiente é mais um sujeito nas relações, ao invés de um objeto que deve ser socializado (DESCOLA, 2000 *apud* SILVA JÚNIOR, s.d.).

> De fato, considerar as afirmações situadas ontologicamente, e levar a sério essas assertivas, tomando-as como conhecimentos tão válidos teoricamente quanto os conhecimentos antropológicos, uma simetria nos discursos, causa uma "virada" no pensamento sobre os estudos (ditos) culturais. Essa virada ontológica, se observada em perspectiva histórica, ganhou forma a partir da "angústia epistemológica dos antropólogos" que tensionou o rompimento com os dualismos cartesianos do pensamento moderno. (...) Considerar a alteridade ontológica nas abordagens direcionadas aos estudos das coisas, como percebemos pelo método ontográfico, é tratar de conceituações ontologicamente situadas. É "pensar através das coisas" com compromisso ontológico que exige uma abordagem através dos "mundos" para que haja compreensão entre os agentes. Conceitos homonímicos, ou aparentemente sinônimos, podem se manifestar ontologicamente distintos. Neste ponto, a virada ontológica poderia ser descrita como uma multiplicação de universos linguísticos (SOARES, 2020, p. 12).

Para fins do presente estudo, foi preciso pautar a cultura enquanto formadora de um processo pelo qual os homens orientam e significam suas ações por meio de uma manipulação simbólica e material. Simultaneamente, foi preciso afastar-se dos conceitos de cultura e olhar para a realidade sem esses filtros, mas sem cair em positivismos.

O pensamento ingoldiano escolhe a via da ecologia da vida e do engajamento prático, buscando superar a separação entre natureza e cultura,

universal e plural, introduzindo um solo antepredicativo[2] e ontológico do qual estas instâncias partiriam, na tentativa de compreender os emaranhados criativos, uma vez que Ingold aproxima-se da fenomenologia[3]. Trata-se de uma ação radical e de ruptura contra os olhares pressupostos, atentando-se para que a ideia de "cultura" não implique a priorização de um modelo de explicação, assim como certos fatores, gerando suposições.

O conceito aqui utilizado vai ao encontro da ideia de cultura enquanto produto, ao mesmo tempo que é prática (DURHAM, 1977). "Nesse sentido, toda análise de fenômenos culturais é necessariamente análise da dinâmica cultural, isto é, processo permanente de reorganização das representações na prática social, representações estas que são simultaneamente condição e produto desta prática" (DURHAM, 1977, p. 13).

Em consonância, para Viveiros de Castro (2002) a "cultura" é um conjunto de estruturações potenciais da experiência, capaz de suportar conteúdos tradicionais variados e de absorver novos. Em outras palavras, a cultura representa sim as "regras do jogo", sendo uma espécie de "conjunto de códigos" transmitidos. "Acredito firmemente na existência de esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais, ou seja, algo do gênero do que se costuma chamar de cultura" (CUNHA, 2009, p. 313.).

Logo, é fundamental considerar o dinamismo presente na cultura. Para Certeau *et al.* (1998) e Maluf (2011), esse dinamismo cultural está interligado ao ambiente em que se estrutura e nos aspectos naturais, sociais e materiais deste ambiente (CERTEAU *et al.*, 1998; MALUF, 2011). Os fatores externos como a

---

[2]Edmund Husserl, filósofo e matemático alemão fundador da escola de fenomenologia, reconheceu a necessidade da distinção fenomenológica para estabelecer a intencionalidade fenomenológica e compreender o conhecimento em um movimento correlativo entre o mundo tido como "visado" e seu componente intencional humano que apreende o sentido. A compreensão de uma intencionalidade implica considerar a experiência como originária do mundo, um mundo que pré-cientificamente existe como mundo, puramente a partir do que "aparece". Em linhas gerais, na experiência antepredicativa é a experiência perceptiva que dá, originalmente e em auto-evidência, sentidos e objetos. Isto é, parte de sensações, tendo como produto objetos particulares, fundando o plano categorial, que parte de objetos e tem por produto objetos considerados conjuntamente, sejam ou não estados de coisas. A experiência é fonte e condição necessária (ROSA, 2010).

[3]Em linhas gerais, a fenomenologia é o estudo que fundamenta o conhecimento nos fenômenos da consciência. Nessa perspectiva, todo conhecimento se dá a partir de como a consciência interpreta os fenômenos.

economia, política e tecnologia interferem na estrutura de uma cultura, uma vez que atuam no conjunto de representações, crenças, conhecimentos, práticas herdadas, aprendidas e nas relações sociais (CONTRERAS, GARCIA, 2011).

A ideia de dinamismo dentro da cultura apresenta ressalvas na visão da cultura como somente um conjunto de regras que são transmitidas de geração a geração, perpetuando uma tradição “intocável”. Ela coloca os sujeitos na qualidade de participantes no processo de manutenção e, concomitantemente, (re)criação da cultura, apesar de ainda existir a separação entre natureza e cultura, reproduzindo mesmo que inconscientemente “(...) a premissa de superioridade ocidental sobre o mundo não-ocidental, na medida em que essa grande divisão natureza-cultura fundamenta a nossa visão ocidental de mundo, mas, não necessariamente a cosmologia dos grupos não-ocidentais” (SILVA JÚNIOR, s.d., p. 28).

> Bem entendido, não se trata de simplesmente reconhecer nossa concepção de mundo como ilusória, mas compreender que as verdades e ilusões pertencem a todas as concepções e formas de conhecimento, inclusive ao pensamento científico. Tomadas como construções socioculturais, as cosmologias, incluindo a nossa, podem ser vistas como diferentes formas de conceber e agir sobre o mundo. Nesse sentido, a antropologia pode contribuir para o exercício crítico de reflexão sobre a nossa postura moderna e degradante de agir sobre o mundo, para, desse modo, formular modos de vida, digamos, mais sustentáveis (SILVA JÚNIOR, s.d., p. 29).

Isto posto, é mais sobre tentar encontrar os termos expressivos próprios dos grupos estudados, inclusive no tocante a seus próprios termos de comparação, ou até a sua própria antropologia. Além do mais, compreender a multiplicidade das naturezas enquanto sujeitos nas relações com os humanos e não-humanos, bem como essas outras relações entre si. Não é sobre buscar uma relação autêntica ou não mediada com a natureza quando se tenta mergulhar na tessitura figural e prática de modos alternativos de relação e de produção da vida, e seus diferentes graus de engajamento material.

Nesse sentido, é importante pautar a alimentação como cultura, visto o seu dinamismo próprio, que no caso de povos indígenas, como os Xavante, é fruto, sobretudo, de fatores externos. Outro ponto é que as práticas alimentares de povos caçadores-coletores, ou seja, a caça e a coleta, são atividades centrais na estruturação de seus modos de vida.

Além disso, a história da alimentação é permeada de rituais ligados à tradição, transmitidos de geração em geração. Tradição não como algo intocável e estático, mas características importantes para os modos de vida e identidade de um grupo que se mantém por muitos anos, podendo já ter sofrido modificações/adaptações.

Logo, o ato de se alimentar envolve uma série de significações que são partilhadas e fundem-se em representações coletivas acerca do valor simbólico do alimento e da alimentação (FLANDRIN, MONTANARI, 1998; CARNEIRO, 2003). Carneiro (2003) salienta que a alimentação é um fato da cultura material de uma sociedade, fazendo parte de sua infraestrutura e de sua superestrutura social, A alimentação é "(...) um fato ideológico, das representações da sociedade – religiosas, artísticas e morais – ou seja, um objeto histórico complexo, para o qual a abordagem científica deve se multifacetada" (CARNEIRO, 2003, p. 166). Para mais, é preciso levar em conta as questões materiais.

A rigor,

> (...) os processos de escolhas alimentares são o resultado da interação dialética entre as estruturas habituais do cotidiano, os ciclos ecológicos dos recursos naturais, a dinâmica político-econômica dos mercados locais e regionais e as representações de classe e preferências individuais. No entanto, a resolução prática deste processo repousa nas condições contextuais do momento da tomada de decisão, numa combinação de condições materiais, lógica estrutural cotidiana e preferências sociais (MURRIETA, 1998, p. 41).

Entende-se por hábitos (práticas) alimentares os meios através dos quais grupos selecionam, consomem e utilizam porções do conjunto de alimentos disponíveis (MEAD, GUTHE, 1945; MURRIETA, 1998; BRAGA, 2004).

Sendo a alimentação uma necessidade vital, comum a todos os seres humanos, não é de se estranhar que ela tenha sido tantas vezes concebida como algo natural. Contudo, à medida que sugere Montanari (2008, p. 15), "os valores de base do sistema alimentar não se definem em termos de "naturalidade", mas como resultado e representação de processos culturais que prevêem a domesticação, a transformação, a reinterpretação da natureza".

A comida é cultura em todo o seu percurso até a boca do homem. Ela é cultura quando produzida, porque não se come somente o que é encontrado na

natureza, o homem também cria o seu próprio alimento. Ela é cultura quando preparada, visto que esse processo criativo implica uma transformação dos produtos base da alimentação, mediante técnicas elaboradas que expressam as práticas da cozinha. Por fim, ela é cultura quando consumida, uma vez que o homem seleciona o que comer, mesmo podendo comer de tudo, com base nos mais variados critérios, sejam eles econômicos, religiosos, nutricionais, etc. (MONTANARI, 2008). No caso dos Xavante, a comida já seria cultura quando caçada ou coletada, por exemplo.

Montanari (2008), evidencia a dinâmica entre natureza e cultura, mostrando o quanto o homem foi se tornando “o dono do mundo natural” por meio das primeiras tecnologias de produção de alimentos. As próprias técnicas para aproveitamento do território, como a caça e a coleta, apesar de ainda representarem certa dependência da natureza na visão do autor, já se mostravam reveladoras da produção de um saber, um conhecimento acerca do comestível, partilhado e acumulado entre grupos (MONTANARI, 2008).

Assim, o que é denominado cultura “(...) coloca-se no ponto de intersecção entre tradição e inovação” (MONTANARI, 2008, p. 26). É tradição uma vez que técnicas, saberes e valores são transmitidos, ao passo que é inovação porque essas mesmas técnicas, saberes e valores, modificam-se, ou seja, existe uma dinâmica. Apesar do homem representar-se fora da natureza, a própria natureza torna-se, na experiência histórica, um modelo e escolha cultural consciente por meio da alimentação (MONTANARI, 2008).

Nessa lógica, sistemas alimentares distintos correspondem a diferentes sistemas culturais, e, portanto, as práticas alimentares, além de serem fundamentais para a reprodução das relações sociais, são também indispensáveis como meio de manutenção da cultura (KUHNLEIN, RECEVEUR, 1996; BRAGA, 2004; CONTRERAS, GARCIA, 2011).

De fato, existem representações e simbologias a respeito dos alimentos, assim como questões materiais, sobretudo externas, que influenciam nas escolhas alimentares. A alimentação é um meio para expressar o que é denominado cultura, inclusive sendo central nessa determinação. No entanto, a alimentação, assim como a cultura, são modos dos indivíduos manifestarem-se no mundo, ou seja, é a relação com o ambiente que possibilita a construção da cultura, assim como é essa relação que define quais alimentos e práticas alimentares serão adotadas por um grupo.

A alimentação existe nessa dialética entre simbólico e material, e o mundo-natureza é fundamental, tal como a forma que esses sujeitos habitam aquele ambiente. O alimento só é comida porque depende da relação do homem com aquele ambiente, estabelecendo uma continuidade entre natureza e cultura.

Assim, as perspectivas de cultura aqui citadas, convergem com as ideias de Ingold. A cultura é um processo orientador, que estabelece significado nas ações do homem por uma manipulação simbólica e material. Esse processo é dinâmico, pois está em permanente reorganização, que envolve o universo dos significados e as questões materiais. As representações são, portanto, condição e produto, e a alimentação não difere dessa lógica. Apesar de uma chamada “tradição” mantida ao longo do tempo, os sujeitos são também participantes no processo de criação. Por fim, é a relação com o ambiente que envolve a cultura e a alimentação.

A perspectiva teórica do antropólogo Tim Ingold, possibilita análises dirigidas à gênese do conhecimento na *práxis,* visto que se funda sobre o engajamento e a simetria entre todos os seres que habitam o mundo, além da simetria entre simbólico e material, como um modelo interpretativo para padrões observados em repertórios etnobiológicos/etnoecológicos.

Optou-se por uma análise interdisciplinar para abordar o tema das práticas alimentares de um povo classificado por Coimbra Jr. *et al.* (2002) como um “povo em transição” em um contexto de inúmeras mudanças. Cuidou-se para não se reproduzir uma “dicotomia simplista representada de um lado pelos estudos de abordagem sociocultural e, do outro, pelos de abordagens econômica e ecológica” (MURRIETA, 2001, p. 40). Considerou-se que a experiência cotidiana dos indivíduos; estes, simultanemante, agentes estruturadores e produtos do seu contexto social; articulada a processos ligados ao seu contexto histórico e sociocultural local (BOURDIEU, 1983; GIDDENS, 1984; GUPTA; FERGUSON, 1992; APPADURAI, 2000; BENEDICT, 2014; MALINOWSKI, 2014; MARCUS, 2014; PRADO, MURRIETA, 2017).

A discussão, fruto da relação das práticas alimentares com o ambiente, caminhou no sentido de analisar os desafios e as perspectivas da viabilização da segurança e soberania alimentar do grupo mediante o contexto em que se encontram e todas as suas complexidades e particularidades.

3.1. A perspectiva de Tim Ingold

A perspectiva do antropólogo Timothy Ingold, mais conhecido como Tim Ingold, teve maior relevância na composição do presente trabalho em virtude de apresentar o ambiente como um sistema complexo, holístico, muito além de seus gradientes bióticos e abióticos, propondo uma simetria entre material e simbólico, ressignificando as relações homem-natureza e cultura-natureza.

Para mais, a teoria do conhecimento de Ingold atua revalorizando o que é denominado de "conhecimento tradicional" não somente com base naquilo que os grupos humanos "pensam" acerca do entorno natural e social, mas principalmente, com base no que fazem nele, tornando-se a base da fundamentação teórico-metodológica do presente trabalho.

Para ele, a antropologia vai além de um estudo acerca das culturas. Ela deve ser pensada enquanto uma disciplina especulativa que enxerga além das possibilidades e potencialidades dos seres humanos. Assim, uma das suas principais tarefas é demonstrar que existem formas diferentes de olhar as coisas, rompendo com a antropologia mais clássica, considerando que ela não deve ser somente uma disciplina empírica, *"anthropology, in my definition, is philosophy with the people in"* (INGOLD, 2018, p. 4).

Segundo o próprio antropólogo, em seu website[4], seus trabalhos podem ser divididos em quatro fases, sendo que as três primeiras são cruciais para o presente trabalho.

A primeira fase começou com a sua pesquisa de doutorado entre o povo Skolt Sami[5] no extremo nordeste da Finlândia, que originou seu primeiro livro, *The Skolt Lapps Today*, de 1976. Logo após o doutorado, chegando à Universidade de Manchester como recém-nomeado professor de antropologia social, foi obrigado a dar aulas de antropologia ecológica, mergulhando na literatura sobre as relações entre o ambiente humano e o "meio ambiente", focando nas relações entre humanos e animais. Seus estudos comparativos entre os povos indígenas ao redor norte

---

[4]https://www.timingold.com/research-statement. Acesso em: 5 abr. 2022.

[5]Os Sami, anteriormente conhecidos como Lapões, são um dos maiores grupos indígenas da Europa, vivendo na região do Círculo Ártico da Europa por milhares de anos. Sua maior parte vive no extremo norte, na região de Sápmi (Lapônia), que se estende por quatro países: Finlândia, Noruega, Suécia e Rússia.

circumpolar, atraíram Ingold para o campo dos estudos de povos caçadores-coletores.

Em suas pesquisas, partia de uma premissa que era considerada indiscutível na época: tanto na qualidade de organismos vivos quanto como seres sociais, todos os seres humanos estão necessariamente presos em dois sistemas de relações ontologicamente distintos. Esses sistemas são os das relações ecológicas com componentes não humanos e do meio, e das relações sociais, campo em que as relações se estabelecem. A questão, então, sempre se resumia à forma como esses dois sistemas relacionais e distintos, mas intimamente acoplados, cruzavam-se entre si.

Já em 1988, mediante questões suscitadas em seus trabalhos, Ingold percebeu que o único caminho a seguir seria buscar uma aproximação com uma biologia que fosse desenvolvimental e não evolutiva em sua orientação. Foi nesse período que recorreu aos escritos fenomenológicos de Martin Heidegger e, principalmente, Maurice Merleau-Ponty, inaugurando assim a sua segunda fase.

Seu engajamento com a psicologia ecológica realmente distinguiu essa sua fase de pesquisa, incorporando a abordagem ecológica da percepção fundada por James J. Gibson.

A antropologia ecológica, na época, havia chegado a um impasse, que tinha a ver com o posicionamento da cultura nas relações homem-natureza. Alguns viam a cultura como meio humano de adaptação por excelência, outros a viam como um sistema autônomo de significado, transcendendo o nexo ecológico e estabelecendo suas condições. Gibson, no entanto, propôs uma maneira de entender como os animais, sejam humanos ou não humanos, podem perceber seu ambiente diretamente, no próprio curso de agir nele, de maneiras que respondam à sua prática atual. Isso não só ofereceu um caminho através da dúvida, mas também ajudou Ingold a quebrar algumas bifurcações cada vez mais problemáticas entre humanos e não humanos, e entre cultura e natureza. A psicologia ecológica prometia o tipo de perspectiva relacional que o pensador buscava.

Inspirado por esta perspectiva, Ingold propõe a sinergia dinâmica entre os organismos e o ambiente, constituinte de uma “ecologia da vida”, enquanto superação da dicotomia natureza-cultura. Essa proposta é processual, relacional e vinculada ao desenvolvimento ou crescimento dos sujeitos. Sua crítica situa-se nos modelos convencionais da antropologia, em virtude dos antropólogos perceberem a

separação entre natureza e cultura como construtos sociais, porém “(...) se estas categorias são construções, a cultura ocidental que as constitui como pares dicotômicos também não são? Então, como superar as dicotomias?” (MARIA, 2016, p. 14).

É importante ter em mente que o debate ingoldiano sobre as relações entre natureza e cultura pressupõe uma indivisibilidade entre organismo e ambiente, dando lugar a uma visão monista, advogando à ação e à consciência em termos de um processo contínuo da vida (SILVA, 2011).

Nessa lógica, durante a década de 1990, Ingold publica uma série de ensaios levantando questões sobre o que significa perceber o mundo, habitar e se mover nele, em termos mais gerais. Alguns se concentraram nos significados do meio e da paisagem, outros sobre diferenças homem-animal. Em outros o antropólogo assumiu o conceito de habilidade, compreendido em termos de coordenação, percepção e ação, e sua influência no surgimento das ideias de tecnologia, linguagem e inteligência, e da evolução dos chamados “humanos modernos”.

São esses ensaios que originam o livro “A percepção do meio ambiente”, publicado em 2000, podendo ser descrito como sua obra mais importante, sendo uma espécie de síntese do seu pensamento.

Em suma, o modo como percebe-se as coisas é resultado da forma como o sujeito se relaciona com o seu ambiente. Esse modo de agir no ambiente é também a maneira de perceber esse ambiente. Isto posto, a forma como se habita um local está diretamente relacionada a maneira como se percebe aquele local. A partir dessa premissa, Ingold explora uma abundância de questões e levanta pontos que serão melhor explorados adiante.

O ponto de partida para a terceira fase foi a ideia de que a vida não é vivida em locais, mas em caminhos ou linhas. Assim, o “modo de vida” tem que ser entendido literalmente, não como um corpo de tradição recebido, entregue de forma independente e antecipada à sua promulgação no mundo, mas como um processo criativo e improvisado de encontrar um caminho através, em um mundo de relações e processos que estão sempre se desenrolando.

Em 2002, ele renuncia ao campo de estudos de caçadores-coletores, a fim de concentrar-se em outro conjunto de temas, a interface entre antropologia, arte e arquitetura, desenvolvendo uma série de ensaios que resultam em seu livro “Estar

vivo” de 2011. Ao longo desta fase, Ingold continuou a se inspirar na psicologia ecológica de James Gibson, tornando-se mais consciente das limitações de sua abordagem. Enquanto ele concede a percepção um papel ativo e exploratório, o mundo percebido parece estático, como se já estivesse ali colocado, limitação que ele buscou superar no livro.

Ainda atraído pelas ideias de Gibson, Ingold retoma o termo “educação da atenção”, já exposto em seu livro “A percepção do meio ambiente”, baseado nas ideias de que perceber é sobre atentar às coisas e que a atenção é uma habilidade que pode ser aperfeiçoada através da prática. Assim, ele desenha uma alternativa ecológica à visão dominante de que a cultura consiste em sistemas de representação transmitidos pela aprendizagem social de uma geração para outra. Contra isso, argumenta que as variações que estamos inclinados a chamar de cultura são, de fato, variações de habilidade, e que as habilidades não são transmitidas prontas, mas aprendidas novamente em cada geração sob a orientação de praticantes já realizados.

Sua ontologia oferece uma alternativa à visão de mundo “ocidental”, questionando as representações que dissociam a condição orgânica do ser humano e seu potencial enquanto sujeito ativo, imaginativo e intencional (INGOLD, 1986, 1999, 2000), e considerar toda a trajetória de Ingold é fundamental para compreender a sua perspetiva teórica.

A seguir, serão exploradas ideias chave do pensamento do antropólogo: a relação entre o engajamento dos sujeitos e o meio e, por conseguinte, a construção de conhecimento a partir dessas relações e a “educação da atenção” nesse processo; e as relações estabelecidas entre humanos e não humanos dentro desse fluxo, pontos cruciais para o presente trabalho.

3.1.1. A poética da habitação

Ao se falar de habitação em Ingold é necessário tratar de três principais conceitos: a perspectiva da habitação *(dwelling perspective),* a ontologia da habitação *(ontology of dwelling),* e a poética da habitação (*poetics of dwelling).*

De acordo com o filósofo Merleau-Ponty (2007), que inspira Ingold em sua teoria, o mundo antecede o sujeito e está lá, como instância pré-objetiva, como ser

bruto e selvagem que existe e resiste a toda compreensão objetiva. Ainda segundo Merleau-Ponty (1962, p. 206 *apud* INGOLD, 2008, p. 23), “já que meu corpo habita o mundo, e já que – para todos os efeitos e propósitos – eu e meu corpo somos um só”.

Isto posto, a percepção dos indivíduos acerca do mundo é guiada por orientações, disposições e sensibilidades específicas (INGOLD, 2000). Diferentemente da noção ocidental de território enquanto uma mera extensão de terra disponível como uma “tela em branco” para o homem, o ambiente é o mundo como ele existe e que vai ganhando significado em relação ao sujeito/grupo. Em outras palavras, a natureza não é uma superfície para o homem escrever a sua história, pois a história é um processo em que os indivíduos e seus ambientes estão continuamente interagindo e sendo (INGOLD, 2000).

Tomando os Xavante, sujeitos do presente estudo, como exemplo, pode-se considerar que possuem uma visão de espaço e território, em que espaço não é só algo físico, mas algo que envolve todas as suas relações, e que o território e o espaço se conversam. A paisagem, quantitativa e heterogênea, é o resultado, em termos de forma, de todas essas interações, a totalidade das relações.

Logo, o modo como percebe-se as coisas é resultado da maneira como o sujeito relaciona-se com o ambiente. Assim, os modos de agir são também os modos de perceber o ambiente, ou seja, a forma como se habita um local está diretamente relacionada a maneira como se percebe aquele local. Essa habitação se dá de modo sensível, uma vez que o sujeito é capaz de ter percepções conscientes do que acontece e rodeia (INGOLD, 2000).

Nesse sentido, a chamada perspectiva de habitação *(dwelling perspective* no original) trata da imersão do organismo em um mundo como condição inescapável de existência. O mundo surge continuamente em torno do habitante, e seus múltiplos constituintes adquirem significado através da sua vivência em um padrão regular de atividade de vida.

De acordo com Ingold (2000), existe a ideia construída pela ciência ocidental de que a cosmologia de indivíduos de diferentes culturas são construções alternativas acerca de uma realidade única e “real”, que é a realidade ocidental. Assim, a compreensão acaba se dando por meio de comparações. Por essa razão ele traz a necessidade em romper com antigos pressupostos, como a ideia de cultura, e entender que se tratam de diferentes “realidades”, uma vez que a

realidade é algo socialmente construído. Diferentes padrões de observação constituem a realidade, então não há como representar o mundo de uma maneira precisa.

Para entender melhor a ideia de habitação em Ingold, é preciso tratar de como o conhecimento é construído a partir desse habitar, em que o sujeito se encontra totalmente imerso no ambiente, percebendo então esse ambiente por meio desse engajamento.

> Os elementos do ambiente não são apreendidos aleatoriamente e de forma passiva pelo indivíduo. Sua apreensão é regida, no entanto, pela ação do indivíduo em seu meio. Nesse modelo teórico, a percepção é deflagrada por um indivíduo (sempre) imerso em seu meio e envolvido em práticas que definem a interação que irá ter e o conhecimento dos demais elementos presentes no ambiente. Nesse sentido, a ação intencional e o engajamento do indivíduo em práticas do cotidiano definem o modo pelo qual o ambiente será manifestado e apreendido na experiência da percepção (Cerbone, 2012 *apud* PRADO, MURRIETA, 2017, p. 841).

O modo como o indivíduo relaciona-se com o seu ambiente vai configurar o seu modo de pensar. Assim, a percepção do ambiente no qual o sujeito se encontra é fruto, primeiro, da ação, e depois do pensamento. Dessa forma, é a *práxis* que produz o conhecimento. Por conseguinte, esse engajamento do indivíduo no meio é fundamental para determinar as suas relações, assim como, por exemplo, sua cultura.

A experiência é individual, mas existe uma orientação unificadora, resultado das experiências e entendimentos dos sujeitos que fazem parte de um grupo, que abre o mundo para as novas gerações para a percepção de maior profundidade e clareza, que é o conhecimento. Ingold (2000), chama isso de pistas, e essas pistas são chaves que destrancam as portas da percepção, e quanto mais chaves se têm, mais o mundo se abre. É por meio dessas chaves que os indivíduos aprendem a perceber o mundo ao seu redor e, portanto, significados considerandos imanentes ao meio são tanto construídos como descobertos.

Em consonância à Ingold, Bourdieu (1983b; 1996; SETTON, 2002, THIRY-CHERQUES, 2006), propõe que as estruturas sincrônicas e inconscientes, são

históricas, contextuais e geradoras, como a do *habitus*[6], em que seu processo de construção individual passa a ser mediado pela coexistência de distintas instâncias produtoras de valores culturais e referências identitárias, uma espécie de "orientação unificadora" como é denominado por Ingold.

A percepção individual ou do grupo, a sua forma de pensar e a sua conduta são constituídas segundo as estruturas do que é perceptível, pensável e julgado razoável na perspectiva do campo em que se inscrevem.

Tomando os Xavante como exemplo, existe uma organização social estruturada na soma do sistema de parentesco, do sistema de metades etárias, do sistema de categorias de idade, além de uma divisão sexual do trabalho, que determina a construção do indivíduo e suas condutas dentro do coletivo. Apesar do meio habitado ser o mesmo, as interações com o meio são diferentes entre os indivíduos.

Assim, os determinantes das condutas individuais e coletivas são fruto das posições particulares dos sujeitos na estrutura das relações. De forma que, em cada campo, o *habitus*, socialmente constituído por embates entre indivíduos e grupos, determina as posições e o conjunto de posições determina o *habitus* (THIRY-CHERQUES, 2006).

Existe uma relação intrínseca entre o que Bourdieu chama de *habitus* e o ambiente. Esse "sistema de disposições, modos de perceber, de sentir, de fazer, de pensar" determina a ação/experiência do indivíduo no ambiente, ao passo que essa ação/experiência também atua na percepção desse indivíduo, podendo inclusive alterar os valores culturais e as referências identitárias. Uma das maiores contribuições de Ingold é atentar para a importância do meio e do engajamento neste meio como fatores determinantes e potenciais.

À vista disso, para Ingold (1996a, 1996b, 2000, 2010, 2011), a noção de conhecimento como, essencialmente, um conjunto de códigos pré-experienciais adquiridos por transmissão social entre as gerações é rejeitada, pois a produção do

---

[6]"A definição adotada por Bourdieu foi pensada como um expediente para escapar do paradigma objetivista do estruturalismo sem recair na filosofia do sujeito e da consciência. Aproxima-se da noção de Heidegger do 'modo-de-ser no mundo', mas tem características próprias. Para Bourdieu, o *habitus* é um sistema de disposições, modos de perceber, de sentir, de fazer, de pensar, que nos levam a agir de determinada forma em uma circunstância dada. (...) O *habitus* é o produto da experiência biográfica individual, da experiência histórica coletiva e da interação entre essas experiências." (THIRY-CHERQUES, 2006, n.p.)

conhecimento, assim como a sua transmissão, são indissociáveis do engajamento dos sujeitos no mundo e da sua ação criativa no presente.

> Knowledge of the world is gained by moving about in it, exploring it, attending to it, ever alert to the signs by which it is revealed. Learning to see, then, is a matter not of acquiring schemata for mentally constructing the environment but of acquiring the skills for direct perceptual engagement with its constituents (...) a process not of enculturation but of enskilment (INGOLD, 2000, p. 75).

Como o conhecimento é posto enquanto um fenômeno produzido através da percepção e do engajamento dos indivíduos com o ambiente, por consequência, a maneira de habitar o mundo não seria inata ou meramente adquirida, pelo contrário, as habilidades desse habitar seriam cultivadas e incorporadas ao indivíduo por meio da prática e do engajamento dele naquele ambiente. “Habitar um tal mundo não é se deparar com um espaço de objetos prontos, mas participar de dentro no movimento perpétuo de sua geração” (INGOLD, 2008, p. 8).

O conhecimento é reflexo de certos elementos do ambiente que, historicamente, configuram como elementos principais de uma vivência particular dos indivíduos na paisagem. No caso específico dos Xavante, as atividades de caça e coleta figuram como elementos centrais na definição de seus modos de vida, assim como nos modos de experienciar a paisagem e de elaborar um regime de conhecimentos ecológicos atrelado a essa vivência. Há, então, um direcionamento prenunciado para determinados aspectos, fruto desse engajamento com o ambiente (PRADO, MURRIETA, 2017).

Consequentemente, as estruturas mentais não são anteriores à ação, uma vez que a produção do conhecimento e sua transmissão são indissociáveis do engajamento dos sujeitos no mundo e da sua ação criativa no presente. O enfoque no presente e na ação confere centralidade aos processos perceptivos enquanto guias fundamentais da comunicação e da aprendizagem, qualidades comuns a todos os seres habitantes do mundo. Esses processos perceptivos “(...) são comuns à experiência de todos os seres humanos e não humanos que, atravessados pelas forças ativas no ambiente, criam suas formas de vida” (CARVALHO, STEIL, 2013, p. 65). Segundo Carvalho e Steil (2013), a “educação da atenção” torna-se essencial para identificar rastros, traços e linhas que as formas de vida deixam no ambiente,

visto que o significado da informação reside no contexto relacional do engajamento do sujeito com os constituintes do seu mundo.

O que é denominado mente ou consciência são o que Ingold (2000) chama de vanguarda do processo da vida, frente sempre em movimento. Sendo assim, a informação não é conhecimento, é apenas informação. O conhecimento é a capacidade de situar uma informação e entender seu significado dentro de um contexto que depende do engajamento perceptivo direto com o ambiente, e essa capacidade é desenvolvida pela “educação da atenção”.

Em relação à “educação da atenção”, os sistemas de aprendizagem humanos seriam constituídos pelas relações entre os praticantes mais e menos experientes de uma atividade. É na reprodução dessa relação que a continuidade de uma técnica depende, ao invés de códigos ou instruções meramente transmitidas. É mais complexo do que isso e depende de como os sujeitos interagem com aquilo naquele determinado momento (INGOLD, 2000).

Aqui é importante mencionar que na perspectiva ingoldiana a ideia de geração não é algo linear, pois as pessoas estão continuamente existindo e passando por gerações ao longo da sua própria vida. Semelhantemente, a ancestralidade não é um movimento de um ponto para outro, como se o curso da vida já estivesse traçado como a rota entre eles. É um movimento contínuo, de um lado para o outro, que vai e volta, sendo que cada ser é instanciado no mundo como a linha de seu próprio movimento e atividade (INGOLD, 2000).

Cada sujeito é o centro de atividade da sua vida naquele mundo, ou melhor, os indivíduos não devem ser entendidos enquanto entidades procriadas, ligadas umas às outras ao longo de linhas genealógicas, dado que não é algo estático ou pré-determinado.

É um processo de desenvolvimento que conta com o envolvimento prático das gerações mais novas com o ambiente sob a orientação das gerações mais velhas ou mentoras. Assim, o aprendizado e, consequentemente, o conhecimento, se dá na prática, observando os mais velhos. As instruções só fazem sentido na prática e em determinado contexto. A cultura então está associada a esta prática, não sendo sobre transmissão de regras e informações.

Nesse sentido, os indivíduos tornam-se uma espécie de registro de onde vieram e onde estiveram, acumulando experiências. Eles deixam suas histórias na paisagem, e o conhecimento pode ser entendido pela observação na paisagem.

Para Ingold (2000), a paisagem nos diz algo. Isto posto, o significado da informação reside no contexto relacional do engajamento do sujeito com os constituintes do mundo: a informação sobre o conhecimento está no mundo.

O envolvimento com o meio deve ser o ponto de partida para o desenvolvimento de uma compreensão ecológica profunda de como os sujeitos se relacionam com seus ambientes, pois é pelo engajamento que as pessoas desenvolvem suas capacidades e aspirações, dentro de uma história contínua de envolvimento e relações com outros seres vivos e não vivos no ambiente (INGOLD, 2000, 2008).

Logo, propõe-se a noção de um processo de conhecimento marcado perante uma dimensão ecológica, a partir da qual o habitar se constrói em uma rede de relações do indivíduo, na qualidade de ser imerso no fluxo dos materiais que compõem o mundo. Portanto, não se trata de apropriar-se do ambiente pela mediação da cultura, mas sim de reconhecer a singularidade das perspectivas dos diversos organismos que habitam aquele ambiente (CARVALHO, STEIL, 2013). Para Ingold (2010, p. 7):

> É através de um processo de habitação *(enskilment),* não de enculturação, que cada geração alcança e ultrapassa a sabedoria de suas predecessoras. Isto me leva a concluir que, no crescimento do conhecimento humano, a contribuição que cada geração dá à seguinte não é um suprimento acumulado de representações, mas uma educação da atenção.

O fato é que não existem relações unidirecionais. A percepção ambiental dissolve a dicotomia sujeito-objeto, uma vez que os ambientes percebidos incluem, necessariamente, os seus sujeitos, isto é, não é possível isolar os sujeitos do ambiente. A consciência do mundo e a consciência da relação com o mundo não podem ser separadas. Existe uma relação mútua entre espaço físico e sujeito (CARVALHO, STEIL, 2013). O ambiente, portanto, “(...) não é meramente uma fonte de problemas e de desafios adaptativos a serem resolvidos; ele se torna parte dos meios de lidar com isso (...)” (INGOLD, 2010, p. 19).

Retomando a perspectiva dos Xavante, existe uma ordem estabelecida para descrever o espaço físico e todas as relações que se estabelecem neste espaço, incluindo as interações com o ambiente. Em outras palavras, o espaço é concebido e percebido mediante as interações e relações estabelecidas pela imersão dos

sujeitos em seu meio. O ambiente não é somente algo para ser habitado, ele é condição essencial para a existência dos sujeitos.

Para Ingold (2000, p. 60), “ambientes são constituídos na vida, não apenas no pensamento, e é porque vivemos em um ambiente que podemos pensar” e ele prossegue neste raciocínio, “segue-se que também eu sou um habitante do mundo e não de um espaço dentro da minha cabeça. E, pelo mesmo motivo, sempre posso consultar o mundo para orientar meus movimentos, em vez de uma representação cognitiva interna” (INGOLD, 2008, p. 23).

A ontologia da habitação *(ontology of dwelling* no original) é tomar a condição humana de ser imerso no ambiente, e não a ocidental que parte da separação da mente em relação ao mundo. O homem constrói o mundo na consciência antes de qualquer tentativa de engajamento.

> What I wish to suggest is that we reverse this order of primacy, and follow the lead of hunter-gatherers in taking the human condition to be that of a being immersed from the start, like other creatures, in an active, practical and perceptual engagement with constituents of the dwelt-in world. This ontology of dwelling, I contend, provides us with a better way of coming to grips with the nature of human existence than does the alternative, Western ontology whose point of departure is that of a mind detached from the world, and that has literally to formulate it – to build an intentional world in conscious- ness – prior to any attempt at engagement. The contrast, I repeat, is not between alternative views of the world; it is rather between two ways of apprehending it, only one of which (the Western) may be characterized as the construction of a view, that is, as a process of mental representation. As for the other, apprehending the world is not a matter of construction but of engagement, not of building but of dwelling, not of making a view of the world but of taking up a view in it (INGOLD, 2000, p. 42).

Dessa forma, a construção do ambiente é fruto do habitar. Construir é um processo contínuo e acontece enquanto os indivíduos habitam o meio. Não começa com um plano pré-formado e termina como um artefato acabado, a “forma final” é apenas um momento fugaz na vida de qualquer característica, combinada com um propósito humano, centro de um fluxo de atividades intencionais (INGOLD, 2000, 2011).

Para Ingold (2000, 2011), os novos conhecimentos são fruto de ações criativas de descoberta, e de maior envolvimento com o ambiente, pois o que somos ou o que podemos ser não vem pronto. Consoante a estas ideias, Wagner (1981), apresenta a cultura como algo inventado, visto que ela não é uma “coisa absoluta”

que se “aprende”, os sujeitos têm predisposições e inclinações diferentes, fazendo com que seu entendimento e sua prática ocorram de modos diferentes. Na perspectiva ingoldiana essa diferença é fruto do envolvimento com o ambiente. Para Wagner (1981), assim como na visão de Ingold (1986, 1996a, 1996b, 1999, 2000, 2008, 2010, 2011, 2013), os humanos criam a sua realidade, não sendo meros intérpretes dela. Dentro disso, a cultura seria algo criativo e, de algum modo, indeterminado.

A perspectiva soberana sobre a razão abstrata da ciência ocidental é inatingível, pois não existe uma inteligência totalmente separada das condições de vida no mundo, já que, se fosse o caso, ela não poderia pensar os pensamentos que o faz, visto que eles dependem sim da experiência e ação no mundo (INGOLD, 2000).

As diferentes condições de existência e o processo de inventividade nessas múltiplas realidades estão relacionados aos padrões observados. O conhecimento intuitivo ou sensível, a título de exemplo, é um tipo de conhecimento válido, desenvolvido através de uma longa experiência de condução de vida em um ambiente determinado, usado todos os dias. Ele é fruto de um conjunto de informações, modos de fazer, criar e saber, transformados em conhecimento, algo bastante comum em povos indígenas.

Assim, a ciência deveria estar alicerçada no que ele chama de poética de habitação *(poetics of dwelling* no original), algo que deve ser celebrado, pois só tem a colaborar com a ciência.

A poesia está justamente nos sujeitos serem no mundo através da habitação. É, pois, na condição de habitantes que os seres humanos experimentam a vida, indo bastante ao encontro das ideias do filósofo Martin Heidegger. Para Heidegger (2001), a natureza não é meramente um objeto científico apreensível, manipulável e constantemente disponível. Essa perspectiva oculta a verdadeira essência da natureza, uma vez que pressupõe, de acordo com as teorias da ciência moderna, a oposição de um sujeito, o homem, a um objeto, a natureza. Inspirado nessas ideias, a perspectiva ingoldiana trata de um “emaranhado de vida” e toda a sua complexidade, pois, como mencionado anteriormente, presume a indivisibilidade entre organismos e natureza. A chave para a compreensão dessa complexidade está no envolvimento com o meio, ou seja, no habitar.

> Now the ontological equivalence of humans and animals, as organism-persons and as fellow participants in a life process, carries a corollary of capital importance. It is that both can have points of view. In other words, for both the world exists as a meaningful place, constituted in relation to the purposes and capabilities of action of the being in question. Western ontology, as we have seen, denies this, asserting that meaning does not lie in the relational contexts of the perceiver's involvement in the world, but is rather laid over the world by the mind (INGOLD, 2000, p. 51).

Os povos caçadores-coletores não interagem com seu ambiente como com um mundo externo a ser conceitualmente dominado ou simbolicamente apropriado. Eles não se consideram seres conscientes diante de um mundo hostil e mudo. Para Ingold (2000), a forma como esses grupos existem não pode ser considerada uma representação de sua visão de mundo, de sua tradição cultural, ou de seu folclore. O mito, por exemplo, não é uma metáfora, mas uma forma poética de envolvimento. É sobre os modos como os sujeitos se envolvem com seu ambiente, e como, a partir desse envolvimento, percebem seu meio e desenvolvem relações fundamentadas nesse habitar, o que leva a construção de conhecimentos associados a esse sistema de percepções e relações, criando aquela "realidade" particular.

O ambiente é o fator que "une" as pessoas, dando visão relacional de crescimento e lembrança. É a medida em que as histórias de vida se entrelaçam através da experiência compartilhada de habitar um local e seguir uma trajetória neste local. O envolvimento ao se criar e existir naquele meio é o que cria a semelhança. O ambiente habitado pelos Xavante, portanto, possui importância fundamental em seus modos de vida e como suas relações se estabelecem, sendo justamente o que se pretende compreender com o presente projeto.

3.1.2. A performance das relações entre humanos e não-humanos

As relações que os seres humanos têm uns com os outros formam apenas uma parte do campo total das relações abrangendo todos os seres vivos. Dessa maneira, Ingold (2000) propõe um pensamento não antropocêntrico para as relações entre humanos e outros seres vivos.

Os organismos em conjunto com o ambiente devem ser tratados como a totalidade indivisível que é o sistema de desenvolvimento, e a ecologia da vida, proposta por Ingold, é aquela que lida com as dinâmicas desses sistemas. Em

resumo, “o mundo é social e natural ao mesmo tempo e existe um envolvimento mútuo entre todos os seres que o habitam” (INGOLD, 2000, p. 87).

Ingold reforça que as relações entre humanos e não humanos podem ser compreendidas de diferentes formas. No contexto dos povos caçadores, como os Xavante, os animais não humanos são tidos como participantes do mesmo mundo em que eles também pertencem, a partir de laços de confiança. A caça estabelece uma relação de igualdade entre os humanos e não humanos. Em contraste, apresentam-se as relações baseadas em dominação, como a domesticação. Nela subentende-se uma espécie dominante, como a relação entre pastores com os seus animais de rebanho. É o pastor que toma as decisões de vida ou morte sobre os animais os quais controla, assim como atua em cada outro aspecto do seu bem-estar, agindo como tanto como protetor, guardião e carrasco (INGOLD, 2000).

> (...) Evidentemente uma transição na qualidade do relacionamento, de confiança para dominação, afeta as relações não só entre os seres humanos e os animais não-humanos, mas também, e igualmente, entre os próprios seres humanos (INGOLD, 2000, p. 63 *apud* MARIA, 2016).

A mudança de um sistema de caça e coleta para um sistema pastoril é, sobretudo, uma mudança na forma de engajamento, ou seja, essas atividades são modos de perceber o ambiente e se relacionar com ele, e é a partir disso que se constroem e se complexifica as demais relações (INGOLD, 2000).

Segundo Silva (2011), no estudo de Ingold a respeito dos povos caçadores-coletores, ele verificou que os sujeitos se relacionam uns com os outros e também com os componentes não humanos do meio, baseados na familiaridade e no companheirismo. De acordo com o autor, na relação entre caçadores-coletores não existe uma ruptura radical separando as espécies humanas do resto do reino animal e de outros seres vivos. Isso é bastante evidente no universo Xavante, e será explorado posteriormente.

De acordo com relatos que Ingold obtém dos povos caçadores-coletores, o animal caçado é generosamente oferecido a eles como alimento. Não é como se o caçador estivesse se enganando ou tentando mentir, e precise de condescendência. Na verdade, Ingold encoraja a escutar a realidade que essa relação revela: o

reconhecimento de um vínculo entre homem e o animal, o interesse pelo comportamento do animal e a dívida de gratidão para com ele.

Nessa lógica, a caça é uma performance que tem o objetivo de dar forma a um sentimento humano, como a proximidade vivida entre o caçador e o outro ser vivo, senciente, a partir do princípio de confiança, ou seja, é uma forma de se relacionar com o outro. Do mesmo modo, a domesticação seria uma performance cujo objetivo é dar forma ao sentimento de controle do ser humano sobre outras formas de vida, através do princípio de dominação. São modos diferentes de práticas, baseados na forma como esses sujeitos percebem o seu ambiente e são nesse ambiente.

Como citado previamente, existem diferentes modos de perceber a realidade concreta, e esses modos dependem de como os sujeitos se relacionam com o seu meio. Na perspectiva ingoldiana, é o desdobramento criativo de um campo inteiro de relações e é dentro destas relações que os seres emergem e assumem os seus modos particulares, cada um em relação ao outro. Logo, cada ser é um centro singular de consciência e ação, responsável pelo processo de geração/criação em si e por levá-lo adiante. Logo, todo ser é importante dentro do todo.

Em suma, a incompatibilidade estabelecida entre natureza e cultura seria, para Ingold, o ponto de ancoragem de uma ideologia antropocêntrica que busca negar as condições materiais e o fluxo da vida que integram todos os seres que habitam o mundo e seus respectivos ambientes.

> A lição a ser aprendida aqui é que convenções verbais de uma sociedade não aparecem prontas, nem são simplesmente sobrepostas à experiência de seus membros para que eles “façam sentido” delas. Pelo contrário, elas estão sendo continuamente inventadas e reinventadas no curso dos esforços das pessoas para se fazerem entender – isto é, “fazerem sentido” de si mesmas para os outros. (...) “Fazer sentido”, em suma, não consiste na sujeição da natureza humana às condições sociais, mas no envolvimento de pessoas inteiras, umas com as outras e com seu ambiente, no processo contínuo da vida social (INGOLD, 2008, p. 46-47).

Para além da aproximação dos seres humanos com outros seres vivos, a antropologia proposta por Ingold parte de uma simetria que também aproxima o homem das pedras, dos mares, dos céus, dos ventos, da rugosidade dos solos, dos movimentos das marés. Isso significa que todos aqueles que partilham da mesma atmosfera ou que habitam o mesmo ambiente constituído pela vida, não podem ser

apagados da percepção no e do mundo, nem da produção de ideias e teorias (CARVALHO, STEIL, 2013). Para Ingold, são esses abundantes fluxos de vida que viabilizam a atividade intelectual, criticando o seu apagamento dentro da produção científica.

> Na passagem das gerações humanas, a contribuição de cada uma para a cognoscibilidade da seguinte não se dá pela entrega de um corpo de informação desincorporada e contexto independente, mas pela criação, através de suas atividades, de contextos ambientais dentro dos quais as sucessoras desenvolvem suas próprias habilidades incorporadas de percepção e ação. Em vez de ter suas capacidades evolutivas recheadas de estruturas que *representam* aspectos do mundo, os seres humanos emergem como um centro de atenção e agência cujos processos *ressoam* com os de seu ambiente. O conhecer, então, não reside nas relações entre estruturas no mundo e estruturas na mente, mas é imanente à vida e consciência do conhecedor, pois desabrocha dentro do campo de prática – a *taskscape* – estabelecido através de sua presença enquanto ser- no-mundo (INGOLD, 2010, p. 21, grifos do autor).

De acordo com Carvalho e Steil (2013), tendo em conta que o ser humano não é um ser autônomo e independente das forças da natureza, que está situado fora do mundo, a dimensão ecológica no pensamento de Ingold cumpre um sentido muito mais profundo do que meramente a relação do ser humano com o ambiente.

> O lugar que ele atribui ao ser humano no ambiente-mundo é o de um ser imerso no fluxo dos materiais que constituem nossos corpos e nossas mentes, com os quais traçamos as linhas de nossa história natural e cultural sem descontinuidade. Não se trata, portanto, da afirmação do lugar comum de que precisamos preservar os recursos ambientais para garantir a sobrevivência do planeta e dos seres humanos que o habitam. Ingold está longe de certo ambientalismo ingênuo que situa o ser humano fora do mundo e que, desde esta posição de externalidade, responsabiliza-o eticamente pelo seu destino. Ao contrário, ao levar a sério o pertencimento de todos os seres que habitam o mundo à trama da vida, ele suprime o caráter de externalidade dos seres humanos em relação ao mundo. Isto ao mesmo tempo em que reposiciona o ser humano como menos potente para controlar os destinos do planeta o torna mais partícipe das linhas de vida que o atravessam, o constituem e o ultrapassam (CARVALHO, STEIL, 2013, p. 68).

Ingold sugere que os indivíduos habitem o mundo, ou seja, juntem-se ao processo de criação, abandonando a ideia de separação entre substância e meio, simbólico e material, que incluiria até mesmo uma separação entre terra e céu, em

prol da percepção da mútua permeabilidade e afluência (CICHOWICZ, KNABBEN, 2018).

Ao estabelecer uma equivalência entre todas as formas materiais de vida que interagem e se transformam na atmosfera, independentemente das formas orgânicas que assumam ou da qualidade da sua consciência, Ingold descola o foco para a vida, seus fluxos e linhas que ganham forma nos materiais que constituem todos os seres que habitam o ambiente-mundo (CARVALHO, STEIL, 2013). Logo, ele propõe uma antropologia que tem como missão primeira acompanhar os fluxos, as linhas e as configurações que a vida assume em suas diversas formas materiais, abandonando as concepções de corpo, mente e paisagem como continentes existenciais com limites definidos, ainda que permeáveis e porosos, inaugurando assim uma antropologia da vida.

3.1.3. Contribuições para o presente trabalho

O radicalismo proposto por Ingold, reside antes no entendimento do quanto os distintos aprendizados sociais, como as habilidades práticas, a linguagem, os modos de percepção e a cognição, inscrevem-se no sujeito humano por meio de processos imanentes à experiência corporal de estar no mundo. Assim, sua teoria abre-se também para conexões produtivas com outras áreas, como a arqueologia, a biologia, a história, a psicologia e a sociologia, sendo uma análise interdisciplinar. Ademais, ao compreender e refletir sobre as relações entre humanos e não humanos, e indivíduos e ambiente, Ingold coloca em xeque uma reavaliação dos próprios conceitos antropológicos, propondo ultrapassar seus dualismos, abrindo novas possibilidades, instigando a ir além das tradições cristalizadas, permitindo situar o sujeito imerso em um ambiente.

O discurso da cultura enquanto algo intocável e tradicional fundamenta o discurso colonial. Isso leva a dois possíveis movimentos: distanciar os povos indígenas e “respeitar” a sua diversidade cultural, ao invés do reconhecimento de que suas culturas são diferentes da cultura ocidental e hegemônica; ou assimilá-los, impondo essa hegemonia.

> What is also clear, and perhaps even more surprising, is the longevity of many cultural practices, preoccupations, and predispositions: an historical perspective of sufficient time depth reveals an astonishing resiliency, or plasticity of basic cultural patterns or “structures”, even in the face of radical changes in demography, ethnic composition, economic scale, or the expression of political power and economy (HECKENBERGER, 2005, p. 31).

Assim, as “culturas” habitam hoje uma região de fronteira, mas muito mais que a mobilidade apresentada neste local, é preciso reforçar seu caráter poroso. Essa fronteira não é apenas o lugar onde transitam sujeitos em busca do novo e do estranho, mas indivíduos que lutam pela sobrevivência social e cultural (BHABHA, 2005).

A sociedade ocidental está acostumada a uma cultura identitária, baseada na reprodução de crenças, hábitos e na identificação entre as pessoas pela tradição na qual elas foram criadas. Conforme Lévy (2001, p. 127), “temos necessidade de ser produzidos e reproduzidos como seres humanos no interior de uma cultura”. Logo, surge o estranhamento e a necessidade de comparações quando não há a mesma reprodução uniforme.

Ingold rejeita uma tendência antropológica que objetiva as diferenças culturais, tornando-as dispositivos de “explicação” dessas diferenças. O domínio comum aos humanos e não humanos é dividido em tantos compartimentos quanto as “culturas”, que são detectadas analiticamente pelo uso de indicadores etnográficos bem conhecidos, como a linguagem, a religião, o conhecimento e as tecnologias. Em oposição, Ingold (1990, p. 155) pontua,

> (...) the world is not a determined state of affairs but a “going on”, which is constantly being furthered by agents within it. And these agents are not only human, but include other organisms as well. The world is not “there” for us or anyone else to represent or to fail to represent; the world is come into being through our activities [...] we cannot exclusively privilege us human beings with this world-producing effort –for the world is coming into being through the activities of all living agencies. At the root of the argument, then, is a question about our understanding of human uniqueness.

Nesse sentido, Ingold pensa a antropologia para além de um estudo sobre as culturas. Para ele, temos que pensá-la como uma disciplina especulativa, que enxerga além das possibilidades e potencialidades dos seres humanos. Não se trata de relativismo, mas de dar força à atitude de contemplação como compromisso

ontológico. Além disso, ele traz a questão do território, esse ambiente/meio habitado por esses sujeitos, e a sua fundamentalidade na construção dos modos de vida de um grupo.

Assim, natureza, ambiente e meio são a mesma coisa, já que não se trata de algo externo aos humanos, pois eles habitam um lugar que é a soma de todas as formas de não vida e de vida, incluindo a sua própria (INGOLD, 2000).

Ademais, apesar da existência de uma realidade material concreta que deve sempre ser perseguida, é preciso considerar as diferenças, pois essa realidade se dá na dialética entre o que ela é e o que os sujeitos constroem a partir daquilo. Como já mencionado, os variados padrões de observação estabelecem as diferentes "realidades" e estas são dinâmicas.

Existe uma relação dialética entre entre o material e o simbólico, um movimento em que um cria o outro e vice-versa, assim como na cultura e nos hábitos alimentares. Há uma simetria entre material e simbólico, que vai muito além de uma simetria entre os mais variados organismos que são no mundo, e para compreendê-la é necessário entender como determinado grupo habita um determinado ambiente.

A cultura e a alimentação são processos dinâmicos que orientam os sujeitos, estabelecendo significado em suas ações através do simbólico e material. Esses processos estão em permanente reorganização, uma vez que integram as condições materiais e o universo dos significados. A cultura e a alimentação são condição e produto de sujeitos imersos em seu meio, e é a relação com o ambiente que as circunda.

Os ambientes de povos caçadores-coletores ancestrais eram muito diferentes dos que são encontrados atualmente pela maioria dos habitantes do mundo, mesmo pelos atuais povos caçadores-coletores, como os Xavante. Muitos dos desafios que eles enfrentaram praticamente desapareceram, enquanto outros que eles não poderiam ter antecipado surgiram (INGOLD, 2010).

Os hábitos alimentares Xavante são peculiares e se entrelaçam a todo um contingente cultural, reproduzido e reelaborado entre as gerações e diretamente relacionado a uma dinâmica própria de utilização do território, uma vez que "habitar um tal mundo não é se deparar com um espaço de objetos prontos, mas participar de dentro no movimento perpétuo de sua geração" (INGOLD, 2008, p. 8). Assim, não se trata somente de habitar o mundo, mas estar atento à vida como a dimensão

fundante que atravessa todos os seres, vislumbrando as possibilidades diante das mais diversas relações entre os mais variados sujeitos, inclusive, o próprio meio.

Diante do contexto complexo e incerto em que os Xavantes se encontram imersos, fruto, sobretudo, das mudanças de uso da terra e as limitações consequentes, e das transformações em suas práticas e relações; existir, ser e habitar o mundo é sinal de resistência e luta. A antropologia da vida proposta por Ingold, possibilita a compreensão adequada de seus fluxos de vida a partir da questão alimentar, para que seja possível discutir alternativas factíveis, respeitando as particularidades e identidade desse povo, frente ao cenário de transição. Entretanto, antes é preciso conhecer a história do povo Xavante para compreender as transformações alimentares e, em seus modos de habitar.

4. A MEMÓRIA DE UM POVO DO CERRADO

4.1. Antes do chamado "contato oficial"

Os Xavante – autodenominados *A'uwẽ uptabi*[7] – fazem parte do tronco linguístico Macro-Jê[8]. Dentro deste tronco, integram a família Jê e são falantes de uma das línguas *Akwẽ,* conhecida em português como *A'uwẽ* (D'ANGELIS, 1998; Instituto Socioambiental – ISA, 2010; RODRIGUES, 2018; NIKULIN, 2020). Segundo Estevam (2011 *apud* NIKULIN, 2020, p.37), estima-se cerca de 15 mil o número total de falantes dessa língua. Existem certas variações lexicais e fonéticas entre as variedades dos Xavante utilizadas em diferentes terras indígenas, contudo são desconhecidos estudos que averiguaram tais variações em suficiente detalhe.

De acordo com Urban (1998), a hipótese é de que o tronco Macro-Jê teria surgido há cinco ou seis mil anos (3000-4000 a.C.), e a família Jê há cerca de três mil anos (1000 a.C.). Entre mil e dois mil anos atrás (1-1000 d.C.) há uma cisão entre os denominados Jê Centrais, grupo do qual os Xavante fazem parte, e Setentrionais, também conhecido como Jê do Norte. Os chamados Jê Meridionais, ou Jê do Sul, já haviam se separado anteriormente (MAYBURY-LEWIS, 1984; URBAN, 1992; COIMBRA JR., WELCH, 2014; MIRANDA *et al.,* 2020).

É importante ressaltar que todas essas designações foram elaboradas por não indígenas com o intuito de identificar e distinguir os diversos subgrupos *Akwẽ* que dominavam um amplo território no centro-oeste brasileiro.

Ademais, esses grupos do chamado Brasil Central, ficaram conhecidos como Tapuias ou *Tapuyas*[9]*,* em oposição aos grupos do tronco Tupi, localizados no litoral brasileiro. Se os Jê forem considerados *Tapuya* e vice-versa, então os primeiros relatos acerca dos *Tapuya* constituiriam as primeiras fontes de informação sobre os Jê. Maybury-Lewis (2014) afirma que essa seria uma consideração significativa, pois é acordado que alguns grupos conhecidos como Tapuias foram

---

[7]O povo verdadeiro.

[8]Um dos principais agrupamentos linguísticos do leste sul-americano, embora possua um caráter hipotético (RODRIGUES, 2018). O termo foi proposto pela primeira vez pelo antropólogo John Mason em um trabalho acerca das línguas da América do Sul, em 1950 (TOLEDO, 2020). De acordo com um estudo publicado em 2020, são integrantes do tronco Macro-Jê as seguintes famílias linguísticas: Jê, Jaikó, Ma-xakalí, Krenák, Kamakã, Karajá, Ofayé, Rikbáktsa e Jabutí (NUKULIN, 2020).

[9]Considerada uma palavra Tupi que significa "inimigos" ou "ocidentais".

forçados a deslocar-se do litoral brasileiro para o interior pelas grandes migrações dos Tupi. Entretanto, é difícil estabelecer exatamente a quem se referia o termo *Tapuya*, já que foi aplicado a uma variedade heterogênea de tribos cuja única característica comum era o fato de não serem Tupi (MAYBURY-LEWIS, 2014). Para Haekel (1952 *apud* MAYBURY-LEWIS, 2014, p. 21), não há qualquer evidência, seja ela histórica ou etnográfica, que levaria a supor que os Jê foram forçados do litoral para o interior. Por certo, para alguns grupos esse deslocamento foi imposto, e esses ficaram conhecidos pelo termo geral *Tapuya*. Eles, por sua vez, não eram Jê, mas estavam localizados entre os bem documentados Tupi do litoral e os então desconhecidos Jê do interior (MAYBURY-LEWIS, 2014).

Conforme dados arqueológicos de Schmitz (1982,1996) e estudos linguísticos de Urban (1992), os Jê originaram-se de um ou mais grupos de caçadores-coletores oriundos do Planalto Central, nas cabeceiras do Rio São Francisco.

> Esse grupo inicial teria desenvolvido as bases fundamentais da língua e da cultura possibilitando uma organização interna, que os teria levado a buscar novos territórios. Diversas rotas de migração ao Planalto Oriental e ao Planalto Sul-brasileiro deram origem a grupos distintos, que foram desenvolvendo paulatinamente sua identidade étnica através de transformações culturais (SOARES, 2008, p. 45).

No caso dos Jê Centrais, grupo do qual os Xavante fazem parte, existe uma lógica organizacional semelhante, como uma “propriedade essencial” desses grupos, apesar de admitir-se a ocorrência de variações e singularidades entre eles.

A primeira delas é a organização dualista marcada pela existência de diversos pares de metades. Esse é um conceito para definir as sociedades que se organizam através da divisão em duas metades distintas (SCHUSKY, 1931). Essa divisão em dois grupos, ou clãs, que se diferenciam, contrapõem-se e complementam-se, é o centro da organização dualista desses povos. Além dessa divisão em grupos ou clãs, nos sistemas de parentesco[10], essas metades são exogâmicas, ou seja, ocorre a troca entre cônjuges de grupos distintos. Essa

[10]Conjunto particular de relações que unem os homens entre si mediante laços baseados nas seguintes distinções categóricas: consanguíneos (parentes interditados ao matrimônio) e afins (indivíduos casáveis). Essas relações são reconhecidas socialmente e constituem, segundo Viveiros de Castro (2002), uma das dimensões do parentesco humano.

transmissão pode se dar tanto pelo lado paterno, caracterizando as sociedades patrilineares, – como é o caso dos Xavante – quanto pelo lado materno, caracterizando as sociedades matrilineares (SOARES, 2008; MIRANDA *et al.,* 2020).

Segundo Soares (2008, p. 48),

> A divisão dessas sociedades em metades distintas que se contrapõem e estabelecem aliança entre si, favorece a coesão interna do grupo. É a partir da lógica de dividir para somar que se encontra a principal característica desse sistema, ou seja, a partir do momento em que agrupam-se clãs dentro de uma divisão maior (a metade), as possibilidades de uma disputa interna pelo poder e pela terra com a emergência de uma fragmentação se tornarão menores. Cada grupo familiar e seu clã estarão representados dentro de um grupo maior.

Assim, a divisão em metades dentro das aldeias torna-se necessária para a coesão dos membros. Ela não é excludente, pelo contrário, inclui a todos, cada qual com seu lugar expresso dentro da sociedade (SILVA, 1986; SOARES, 2008; MIRANDA *et al.,* 2020). Ao mesmo tempo, uma metade sozinha não é autônoma: seus membros sabem que não podem existir socialmente sem um par, sem a outra metade (SILVA, 1986; SOARES, 2008; MIRANDA *et al.,* 2020). O “nós” não pode existir sem o “outro”.

Outra característica compartilhada pelos Jê Centrais são as aldeias em formato de círculo aberto – semicirculares. Esse arranjo demarca, mais uma vez, a organização dualista dos grupos: a oposição espacial entre centro e periferia, masculino e feminino, público e privado, individual e coletivo (SEEGER, 1980, 1987). São nesses espaços que se traçam e conectam as diferentes relações sociais e modos de vida. Segundo Silva (1992), o círculo representa a figura modelo de igualdade e de intensidade da vida social, possuindo uma simbologia especial para as sociedades Jê, “(...) não só as aldeias, como a própria planta de suas casas tradicionais, são circulares.” (SILVA, 1986, p. 35-36).

Todas essas relações e as particularidades Xavante serão melhor exploradas *a posteriori*. Primeiramente, é importante traçar um quadro histórico acerca do grupo.

Os Xavante habitavam a região do atual Estado de Goiás, originalmente conhecida como Província de Goyaz. Naquele tempo, mantinham intenso contato com os Xerente. No entanto, é difícil determinar a natureza desse contato. Eles têm

sido referidos como grupos aliados (Alencastre, 1865 *apud* MAYBURY-LEWIS, 2014).

Tanto o nome Xavante, quanto o nome Xerente, refere-se a um conjunto de indígenas das regiões norte e central da antiga Província de Goyaz. Ao que tudo indica, na mesma época, no início do século XIX, ambos moviam-se para longe do Rio Tocantins. Enquanto os Xavante moviam-se para oeste em direção ao Estado de Mato Grosso, os Xerente estavam envolvidos em um movimento para leste (MAYBURY-LEWIS, 2014). O afastamento dos indígenas foi uma resposta à afluência dos colonos na região e seus assentamentos próximos ao rio, que segundo Maybury-Lewis (2014, p.31), "era a artéria principal da colonização da província".

Os Xavante partem para terras virgens a oeste, cruzando, finalmente, o Rio Araguaia, afastando-se dos colonos, cada vez mais numerosos e com maior controle de todas as terras entre o Tocantins e o Araguaia.

> No caso dos Xerente, estes não podiam se mover indefinidamente para o leste. Os colonos ocupavam Goyaz não apenas a partir do sul ao longo do Tocantins, mas vinham também de duas outras correntes, uma em direção oeste através da Bahia, e outra rumo ao noroeste, através do extremo sudoeste do Piauí para a parte do Maranhão que fica a leste do Tocantins e do Manuel Alves Grande. Eles possivelmente ficaram encantados em uma região que corresponde grosseiramente ao triângulo entre o Tocantins e o Manuel Alves Grande (MAYBURY-LEWIS, 2014, p.31).

Logo, ao que tudo indica, a separação entre Xavante e Xerente aconteceu nas primeiras duas décadas do século XIX. Contudo, eles continuaram a viver próximos uns dos outros pelos vinte anos seguintes. Na década de 1840, grupos Xavante já estavam migrando em massa para oeste, embora outros grupos ainda permanecessem na região norte de Goiás. Em 1862, por fim, os grupos Xavante localizam-se totalmente no leste de Mato Grosso, ao passo que os Xerente permanecem no coração do que é acordado como sendo o "território Xerente", entre o Tocantins e o Rio do Sono, próximo à latitude 9oS (MAYBURY-LEWIS, 2014). Assim, estabelece-se um critério indiscutível para distinguir Xavante de Xerente: uma distância de 500 quilômetros.

Retornando algumas décadas, os *A'uwẽ* apareceram pela primeira vez como povos que ofereciam resistência aos pioneiros portugueses que estavam desbravando a Província de Goyaz, ainda no século XVIII (COIMBRA JR., WELCH,

2014; MIRANDA *et al.,* 2020). Ao final da década de 1720, espalhou-se a notícia da presença de ouro na região, dando início a uma corrida procedente do litoral. Ao norte, os pioneiros entraram em contato com os Xavante, assim como outros povos, e vários assentamentos foram estabelecidos na década de 1730 no limite do território habitado pelos Xavante. De acordo com Maybury-Lewis (2014), em 1736, Goyaz foi abastecida por tropas permanentes e, anos depois, em 1783, foi fundado o assentamento garimpeiro de Pontal, nas profundezas do território xavante. Esse é o primeiro período de contato dos Xavante com os *waradzu* (não indígenas), ainda quando habitavam a Província de Goyaz. Entretanto, os primeiros contatos oficiais ocorreram somente em 1946.

De acordo com Souza (1874 *apud* MAYBURY-LEWIS, 2014, p. 24), ao final dos anos de 1770, muitos Kayapó estavam prontos para marchar com os portugueses contra os Xavante. Em 1784, os Xavante atacam a estrada para as minas de sal entre Crixás e Salinas, resultando em uma expedição enviada pelo governador da então Província de Goyaz, para trazer os Xavante e reassentá-los (Freire, 1790 *apud* MAYBURY-LEWIS, 2014, p. 24).

> A expedição contatou os Xavante que, compreensivelmente, ficaram desconfiados de seus motivos, principalmente porque esperavam represálias após seu último ataque. O comandante logo percebeu que não conseguiria convencer qualquer um deles a acompanhá-lo, então fez com que seus auxiliares Kayapó capturassem um Xavante solitário e algumas mulheres e os levou de volta a Goyaz (MAYBURY-LEWIS, 2014, p. 24).

O sistema de aldeamentos continua a existir meramente como uma “herança” burocrática e o antigo padrão de hostilidade dos Xavante para com os não indígenas foi retomado. Os *A'uwẽ* foram responsáveis pela destruição de Santa Maria do Araguaia em 1813[11] (MAYBURY-LEWIS, 2014).

Os aldeamentos foram extintos durante o século XIX. A razão mais provavél foi o fato de que os povos indígenas presentes na região que viria a se chamar

[11]Segundo Maybury-Lewis (2014), é apenas nessa época, e em escritos referentes a esse período, que o nome Xerente aparece na literatura. Não há qualquer referência a eles anterior a 1800. “Pode-se supor que eles ocupavam o território bem ao norte da província, na fronteira com o Maranhão e que, portanto, os cronistas do início do século XVIII tinham ouvido falar apenas dos Xavante mais ao sul; mas esta suposição não tem embasamento histórico” (MAYBURY-LEWIS, 2014, p.26).

Estado de Goiás tornaram-se “cada vez menos uma força com que se contar, e cada vez mais um estorvo com que se lidar” (MAYBURY-LEWIS, 2014, p. 29).

Houve então um período de afastamento entre os Xavante e os não indígenas. Porém, antecedente à extinção dos aldeamentos, há relatos dos Xavante no aldeamento de São Joaquim de Jamimbu, próximo de Salinas em Minas Gerais (Souza, 1953 *apud* MAYBURY-LEWIS, 2014, p.32; Maya, 1857 *apud* MAYBURY-LEWIS, 2014, p.32). Em 1819, há relatos no Maranhão, na região de Manuel Alves Grande (Ribeiro, 1874 *apud* MAYBURY-LEWIS, 2014, p. 32). Mattos (1875 *apud* MAYBURY-LEWIS, 2014, p.32) localizou os Xavante às margens do Tocantins em 1825. Os relatos e referências cessam durante um período. O conjunto de informações disponíveis não permite visualizar uma continuidade cronológica exata (SILVA, 1992). Contudo, por certo os Xavante já se encontravam na região do Estado de Mato Grosso em meados do século XIX.

A rigor, “(...) os Xavante estiveram sempre mudando de território, em migrações contínuas, desde que se tem registro; de outro, tendo convivido com não-índios pelo menos a partir do século XVIII (...)” (SILVA, 1992, p. 357).

O que existe de informações acerca dos modos de vida Xavante, precedente aos primeiros contatos oficiais, é que se tratava de um povo originalmente caçador-coletor e com mobilidade espacial, além das características partilhadas com outros povos Jê, anteriormente mencionadas. As particularidades quanto aos seus modos de vida são expostas após os primeiros contatos oficiais, tornando-os um dos povos indígenas mais estudados no Brasil (COIMBRA JR., WELCH, 2014).

Para além de uma perspectiva histórica inicial sobre os *A'uwẽ,* é possível contar a sua “origem” através de seus mitos. Existem três possíveis versões encontradas sobre essa “origem”. Na primeira[12] delas, os Xavante viriam do lado onde o sol aparece: o leste, assim como tudo viria de lá. De acordo com essa versão, os Xavante sempre existiram. Não há exatamente um momento de “origem” e, portanto, eles são “o povo verdadeiro”, “o povo original”.

---

[12]Contada por Paulo *Supretaprã* (contada a ele pelo povo antigo) e presente na tese de doutorado de Eid (2002). As informações foram coletadas na aldeia Etenhiritipá – Terra Indígena (TI) Pimentel Barbosa.

Na segunda[13] versão, existem dois heróis fundadores: *Butséwawẽ* e *Tsa'Amrĩ* que casam seus filhos entre si.

> E assim tiveram os primeiros filhos, depois, em seguida, tiveram duas filhas. Passados os anos, *Butséwawẽ* desposou o seu filho *Pini'ru* com a filha de *Tsa'Amrĩ*, chamada *Tsinhotse Waibu'o. Tsa'Amrĩ* desposou seu próprio filho *Tsaho Borẽ* com *Tsiti'o,* filha de *Butséwawẽ* (GIACCARIA, HEIDE, 1984, p.12).

Por fim, existe uma terceira[14] versão, que aparece no livro "A sociedade Xavante" de Maybury-Lewis (1984), em que os velhos relatam a ele que a Terra abriu, e de dentro da Terra apareceram dois *A'uwẽ.* É a partir desses dois Xavante que surge todo o povo.

Nos povos indígenas, como os Xavante, as narrativas míticas contam sobre o passado, que fundamenta e molda o presente. Essas narrativas são fundamentais para sua organização. O mito pode ser reconhecido enquanto o reflexo discursivo da lógica de um povo: sua forma de pensar e conceber o mundo. Toda realidade é atravessada pela linguagem, permitindo compreender os complexos culturais, históricos e cognitivos. Lévi-Strauss propôs, em 1970, a "estrutura do pensamento selvagem", que seria caracterizada através do pensamento mítico, organizando a realidade a partir da experiência sensível. É a partir dessa experiência que organizariam-se a compreensão do mundo, como mencionado no parágrafo anterior (LÉVI-STRAUSS, 1970).

A segunda versão do mito de origem Xavante, por exemplo, justifica sua organização dualista, demonstrando no imaginário dos indivíduos a existência de metades desde o início do grupo. De acordo com Maybury-Lewis (1984), essas metades clânicas estão relacionadas à figura dos heróis fundadores e do tabu do incesto, estabelecendo a regra da troca matrimonial entre os indivíduos de linhagens distintas, instituindo o casamento exogâmico.

---

[13]Versão, aqui resumida, da transcrição do Padre Giaccaria e Heide, relatada pelos Xavante durante pesquisas no ano de 1983. As pesquisas resultaram no livro "Xavante povo autêntico", publicado em 1984. Optou-se por não transcrever todo o mito, somente seus aspectos fundamentais, por acreditar que é uma versão com muitas referências e forte influência religiosa católica, lembrando, inclusive, a história bíblica de Adão e Eva. Na versão completa há menções de uma voz vinda do céu, e palavras como "compaixão" e "súplica", por exemplo. Entretanto, decidiu-se apresentar essa versão a título de curiosidade e por ela ser citada por outros autores.

[14]Não há referências de aldeias ou TI onde a versão foi contada.

A complexidade nas relações e organização xavante são representadas através das tradições, muitas vezes expressas, como acima, por meio das narrativas míticas. Porém, antes de compreender melhor as suas características e cultura, é preciso percorrer a sua história: o processo de intensificação do contato com os não indígenas, fruto da chamada “pacificação” e demarcação de terras.

4.2. O contato com a sociedade brasileira e seu decurso

Conforme citado previamente, o contato com a sociedade moderna ocorreu em diferentes momentos, determinando distintas frentes migratórias. Nesse estudo é referido o grupo Xavante que migrou durante o século XIX do Estado de Goiás e passou a viver no Estado de Mato Grosso, após as travessias dos rios Araguaia, Cristalino e das Mortes (denominado *“Ôwawe”* pelos Xavante) (LACHNITT, 1987) na região de *Wedezé* (MAYBURY-LEWIS, 1984; COIMBRA JR. *et al.,* 2002; ISA, 2010). Após uma série de cisões internas ao grupo e conflitos externos com os Bororo, Karajá e não indígenas, os Xavante fundaram a grande Aldeia *Sõrepré,* de onde mais tarde, dividiram-se em três grupos. Um grupo moveu-se para o norte e oeste, em direção ao Rio *Suiá Missu,* e outro para o oeste em direção à cabeceira do Rio Couto Magalhães. Um terceiro grupo permaneceu nas proximidades da antiga Aldeia *Sõrepré,* território não homologado como terra indígena, onde fundaram a Aldeia Pimentel Barbosa, denominado *Etêñiritipa* ou *Etenhiritipá* pelos Xavante (RAVAGNANI *apud* GRAHAM, 1995; COIMBRA JR. *et al.,* 2002).

A travessia do Rio das Mortes tem uma importância na história dos Xavante, pelo fato de ter sido transformada em mito. Após a travessia, parte do povo *A'uwẽ* estabeleceu-se à sua margem esquerda, próximo da Serra do Roncador (sul e sudeste de Mato Grosso) e parte na margem direita. Esse fato, a divisão do grupo durante a travessia do Rio das Mortes, é algo que é explicado a partir do mito do boto (SILVA, 2006).

> Foi nesse lugar mesmo que o boto dividiu nosso povo. Um pouco só atravessou o rio das Mortes para o lado onde estamos vivendo agora. O resto do povo ficou para trás. Pensamos que ia dar tudo certo. Mas de repente o boto apareceu e passou na frente. Eles devem ter ficado com medo da fumaça que saiu da água. A gente ficava com medo mesmo (SEREBURÃ *et. al,* 1998, p. 89).

Segundo Silva (1992), durante as primeiras décadas do século XX, os Xavante viveram um período de tranquilidade. A vivência nas margens do Rio das Mortes permitiu certo isolamento até meados dos anos 1940, quando foram novamente contatados. A data do primeiro contato oficial dos não indígenas com os Xavante é 1946, determinando o segundo período de contato.

Para as lideranças Xavante daquela época, estava claro que não havia como continuar evitando o contato com os não indígenas por muito mais tempo. A morte do comandante Pimentel Barbosa e da maior parte do seu grupo de pacificação[15], foi um dos episódios ocorrido durante a luta do povo *A'uwẽ* contra a frente de expansão. Segundo Silva (2006), esse fato foi um dos mais polêmicos na época e até os dias atuais ainda divide opinião entre os mais velhos do povo Xavante. Mas, mesmo após a morte de Pimentel Barbosa, as tentativas opressivas de “pacificação” não cessaram.

Um grupo *A'uwẽ* conduzido pelo cacique *Apowẽ* aceitou estabelecer relações com a equipe do SPI, chefiada pelo setarnista Francisco Meirelles, que atuava conforme a orientação direta do próprio Marechal Rondon (SILVA, 1992; COIMBRA JR., WELCH, 2014). O interesse em relação aos Xavante estava associado à campanha estatal em prol da abertura do interior do país, para ocupação de espaços “vazios” e conquista de territórios, – a denominada “Marcha para o Oeste” do governo do presidente Getúlio Vargas – e ao processo de colonização (SILVA, 1992).

Os Xavante resistiram ao contato com os *waradzu* até o final da década de 1950 e meados da década seguinte. Esgotados pelas doenças, pela fome e pelos conflitos, a “pacificação”, de fato, consumou-se pelo Estado brasileiro (SILVA, 1992; COIMBRA JR., WELCH, 2014). Esse é o terceiro período de contato, em que as relações com a sociedade brasileira realmente se intensificam e se concretizam.

Os primeiros anos subsequentes a chamada “pacificação” foram árduos e, conforme Gordon (2014, p. 12), marcados pela “(...) redução de limites territoriais, progressiva sedentarização junto a missões e postos indígenas, perdas demográficas em virtude de doenças infecto-contagiosas, forçosa adequação a padrões culturais e de organização externos”. Os *A'uwẽ* passaram a viver o confinamento territorial e o constante contato com os não indígenas. De acordo com

---

[15]Mortos em 3 de novembro de 1946, a golpes de borduna.

Silva (1992), seu “microuniverso” passou a ser caracterizado pela convivência rotineira com os postos indígenas e as missões, definindo as relações interétnicas que passaram a vivenciar.

Retornando para 1943, antes do primeiro contato oficial, a então “Marcha para o Oeste” concretizou-se após cinco anos da sua criação com a Expedição Roncador Xingu, responsável por iniciar o projeto do Parque Indígena do Xingu, instituído posteriormente, em 1961. De acordo os irmãos Villas Boas (1994 *apud* OLIVEIRA, 2017, p. 156), que participaram e foram determinantes na criação do Parque Indígena do Xingu, a expedição também tinha o objetivo específico de entrar em contato com os indígenas presentes na região e “a Fundação Brasil Central (FBC), criada no mesmo ano, tinha a função de implantar núcleos populacionais nos pontos ideais marcados pela expedição”. Segundo Oliveira (2017, p. 156) “deste modo, o primeiro órgão era a vanguarda do segundo”.

Avançando alguns anos após o primeiro contato oficial, ou seja, pós 1946, com a expansão da fronteira agrícola, áreas que deveriam ter sido demarcadas pelo governo brasileiro[16] foram vendidas pelo governo do Estado do MT.

> As diretrizes para que essas vendas ocorressem foram estabelecidas a partir das políticas desenvolvimentistas executadas pela FBC, presidida, em 1951 por Arquimedes Pereira Lima. Ligado à política mato-grossense e também diretor responsável do jornal *O Estado de Mato Grosso*, ele estabeleceu em sua gestão contratos e acordos conjuntamente com o Estado de Mato Grosso de modo a liberar o mercado de terras e também para frear a criação do Parque Indígena do Xingu, determinando o fechamento de campos de pouso e tentando vender àquele território (Menezes, 2000 *apud* OLIVEIRA, 2017, p.159).

É nítido que havia uma extensa rede de grilagem contra a demarcação de territórios indígenas. Um outro exemplo de ocupação dos territórios Xavante é a área indígena de *Marãiwatsédé,* que foi vendida e transformada na primeira fazenda da região, recebendo, de 1966 a 1976, US$ 30 milhões em incentivos fiscais do

---

[16]Em 1950 é promulgado o Decreto Estadual nº 903 que reservava aos Xavante as terras ocupadas em Barra do Garças (do Posto Indígena Pimentel Barbosa ao Posto Indígena Areões). A condição para a demarcação era de que o SPI inspecionasse a área no prazo de dois anos, o que não aconteceu. Já em 1956, outro Decreto Estadual é estabelecido. Neste, a Assembleia Legislativa aprovou a cessão de terras à margem esquerda do Rio das Mortes ao SPI para o usufruto dos Xavante, novamente com a condição de que fossem inspecionados pelo órgão, o que, mais uma vez, não ocorreu (OLIVEIRA, 2017).

governo, sendo considerada a maior fazenda de gado do mundo, com uma extensão de terra entre 500 mil a 800 mil hectares (DAVIS, 1978; MENEZES, 1982; ABREU, 2001; OLIVEIRA, 2017). “Seu poder era tão grande junto ao governo federal que foi a partir de sua instalação que a BR 158, que corta a região, já planejada, fosse retomada e efetivamente construída” (OLIVEIRA, 2017, p. 166)

Segundo Schmitter (1971 *apud* GARFIELD, 2014, p. 42), a sobreposição de jurisdições e competências mal definidas entre o governo federal e os governos estaduais e municipais, como as referentes às terras indígenas, facilitaram as negociações e trocas de alianças que sustentaram as políticas no Brasil entre 1946 e 1964. Durante esse período, “(...) em estados mais pobres, como Mato Grosso, a venda de terras públicas (e indígenas) encheu os cofres públicos, beneficiou a clientela política e cimentou apoio eleitoral” (GARFIELD, 2014, p. 42).

“É neste cenário, de início da criação das reservas Xavante que o Parque Indígena do Xingu é demarcado, em 1961, mesmo que a reunião que daria o pontapé inicial a criação do Parque houvesse sido realizada na década anterior” (OLIVEIRA, p. 167).

Logo, é plausível imaginar que um possível motivo (visto que podem haver outros) responsável por deixar os Xavante fora do Parque Indígena do Xingu foi o fato de que seria necessário desapropriar milhares de hectares e fazendas inteiras, algo que o governo do Estado não estaria disposto a fazer, ainda mais considerando o contexto de ilegalidade no qual essas terras [indígenas] foram vendidas.

Ao longo do governo militar após o golpe de 1964, a política indigenista foi consideravelmente modificada, fruto da ambição em desenvolver a Amazônia Legal, uma área de mais de cinco milhões de quilômetros que ocupa quase dois terços do território brasileiro, incluindo o norte de Mato Grosso (GARFIELD, 2014).

> A expansão da produção agrícola rumo à última fronteira do Brasil, a Amazônia, foi estratégica para alavancar o crescimento econômico e a produção industrial. De fato, o governo militar priorizou a “racionalização” da agricultura como meio para superar as crises de alimentos e os gargalos econômicos do começo dos anos 60, e produzir alimentos mais baratos para as cidades, novos mercados para a indústria e o crescimento sustentável por meio da diversificação das exportações. Além disso, a colonização na Amazônia contribuiria para estimular a migração rural-urbana, enquanto evitava a reforma agrária (GARFIELD, 2014, p. 43).

O território Xavante localizado na Amazônia Legal é constantemente "invadido" por conta do modelo de desenvolvimento promovido pelo então governo militar. "Entre 1966 e 1970, a SUDAM[17] aprovou 66 projetos para fazendas de gado somente nos municípios do norte mato-grossense de Barra do Garças, local de residência dos Xavante (...)" (GARFIELD, 2014, p. 43-44). Ademais, entre os anos de 1969 e 1973, o governo federal investiu pesadamente na construção e na manutenção de duas estradas ligando Brasília a Cuiabá e Santarém, o que facilitou o transporte no norte e no leste de Mato Grosso (Ministério do Interior, 1973 *apud* GARFIELD, 2014, p. 43-44).

Assim, com as políticas fiscais do governo federal, destinadas a fomentar a colonização e o desenvolvimento econômico em larga escala da região Centro-Oeste brasileira, colonos e fazendeiros chegaram à porção leste da Bacia do Xingu na década de 1970 (MAYBURY-LEWIS, 1984; COIMBRA JR. *et al.,* 2002; WELCH *et al.,* 2013; ISA, 2016).

O acesso às parcelas de terras do território tradicional *A'uwẽ* envolveu, constantemente, fraudes. Segundo o ISA (2010), sabe-se de casos em que, para disponibilizar terras para monocultivos, como arroz e soja, autoridades alteraram mapas e atestaram a ausência de habitantes indígenas, o que possibilitou a implementação de vastas áreas desmatadas de cerrado para a produção de cultivares e também para a criação de gado.

Os governos militares eram constantemente pressionados por instituições de crédito multilaterais para regularizarem títulos de propriedades rurais como pré-requisito para o investimento econômico. A preocupação em relação à indefinição dos títulos, fator potencial para ampliar os conflitos sociais, fez com que os militares mostrassem maior determinação do que seus predecessores na demarcação das terras indígenas (Martins, 1986; Linhares, 1989 *apud* GARFIERLD, 2014, p. 44). Essa é a principal razão para as demarcações das terras indígenas durante o período do governo militar, além da busca por "retirar o problema indígena das manchetes de jornais brasileiros e internacionais" (GARFIERLD, 2014, p. 44).

A título de exemplo, a Constituição de 1967 definiu as terras indígenas enquanto território federal. Para mais, uma emenda constitucional de 1969 anulou os

---

[17]Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia.

títulos emitidos referentes às áreas em territórios indígenas e negou a indenização para os detentores desses títulos.

> O aumento da jurisdição legal da FUNAI, sua maior capacidade de infraestrutura, assim como o seu fortalecimento financeiro implicaram que as demarcações de terras indígenas não mais dependeriam tanto do capricho de políticos locais comprometidos por acordos eleitorais e interesses próprios. Da mesma forma como as agências federais responsáveis pelo desenvolvimento rural, colonização e construção de estradas, a FUNAI abarcou a crescente hegemonia do Estado sobre a fronteira amazônica (e das áreas rurais em geral) e seus esforços para promover o crescimento capitalista e o consenso social por meio da administração burocrática. (...) O Estatuto do Índio, adotado pelo governo militar em 1973, obrigava a FUNAI a demarcar todas as terras indígenas no período de cinco anos. A lei, entretanto, também sancionou a relocação de índios por meio de decreto presidencial em prol do "desenvolvimento nacional" e permitiu que o Estado contratasse terceiros para a mineração[18] em terras indígenas (GARFIELD, 2014, p.45-46).

Em 1972, o governo federal decretou a demarcação de cinco reservas Xavante no Estado de Mato Grosso (GARFIELD, 2014). Conforme o projeto do governo militar, as terras eram inadequadas em tamanho e qualidade, e os Xavante receberam apenas uma fração insignificante do seu território tradicional.

O restante da década de 1970 e o início da década de 1980 foram caracterizadas pelas intensas lutas pela recuperação de territórios ancestrais, bem como esforços para demarcar as terras que ainda continuavam sob seus domínios, além da solicitação, em alguns casos, para o aumento dos seus limites (SILVA, 1992; ISA, 2010).

---

[18]A atual Constituição (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988) determina procedimentos especiais quando se trata da exploração de recursos hídricos e minerais em terras indígenas. Não há proibição de explorá-los, mas ressalvas especiais. Estas consistem na autorização prévia obrigatória do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas e que terão participação (CUNHA, 1994). Essa situação encontra-se, até então, congelada, já que não há uma lei regulamentadora. Todavia, o Projeto de Lei 191/20, prevê a regulamentação da exploração de recursos minerais, hídricos e orgânicos em reservas indígenas. A iniciativa do projeto é do governo federal e, atualmente – fevereiro de 2021 – aguarda a criação da comissão especial pela Mesa Diretora (legislativo). Mesmo sem a aprovação do projeto, como mencionado anteriormente, as invasões possessórias e a exploração ilegal dos recursos dos territórios indígenas vêm crescendo.

> (...) a década de 1980 no Brasil marca um cenário de transformação nas relações entre povos indígenas e o Estado. Apesar dos caminhos tortuosos, apresenta um processo que se refere também a um panorama mais amplo, de aumento do diálogo entre os atores sociais, e de tendências nacionais e mundiais, pontuado por uma força de emergência conjunta com outros movimentos sociais e movimentos ambientalistas, no qual o protagonismo indígena associado ao crescimento desses vários grupos de apoio às suas lutas marcou a mobilização em prol de diversas conquistas e garantia de direitos, culminando na Constituição de 1988 (ALMEIDA, 2019, p. 51).

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 é o grande marco legal do êxito de lutas de diversos movimentos sociais organizados, incluindo as lutas indigenistas da época. O Estado até então adotava políticas integracionistas em relação aos povos indígenas. A Constituição Federal de 1988 dedica um capítulo inteiro à temática indígena, assim como outros artigos ao longo do texto constitucional, deixando clara a opção pelo respeito à alteridade, apontado em seu Art. 231:

> São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.[19]

Os povos indígenas finalmente ganham um reconhecimento oficial e entram definitivamente na agenda política do Estado brasileiro, reconhecidos enquanto "portadores de formas de vida com direito ao futuro, não mais como resquício do passado em via de extinção" (BARBOSA, 2018 *apud* ANDRADE, 2019, p. 51). Trata-se de uma certa mudança da perspectiva do poder estatal em relação a esses povos que, historicamente, tiveram seus modos de vida, culturas, tradições e direitos territoriais negados em razão de um pensamento evolucionista, positivista e desenvolvimentista, que contava com o gradativo desaparecimento destes povos através da "evolução, integração e assimilação".

Sem dúvida o maior avanço é o rompimento com a postura integracionista da legislação brasileira. Não cabe mais à União a tarefa de incorporá-los à

---

[19]Disponível em: <https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_08.09.2016/art_231_.asp>. Acesso em: 23 de jun. 2020.

comunhão nacional, como estabeleciam as constituições anteriores, mas é de sua responsabilidade legislar sobre as populações indígenas, no intuito de protegê-las.

Entretanto, é necessário pontuar que a Constituição de 1988 trata, principalmente, das terras indígenas, de direitos sobre recursos naturais, de foros de litígio e de capacidade processual (CUNHA, 1994). Isto posto, as terras indígenas são, ao que parece, mais significativas para o Estado do que o "índio". Pela Constituição, apesar de serem posse inalienável dos indígenas, elas são de propriedade da União.

Dentro desse contexto, sobretudo, de insegurança quanto à garantia de seus direitos e ameaça a sua identidade, esses povos se veem forçados a buscar diferentes alternativas na tentativa de sobreviver; seja recorrendo a outros meios, buscando uma saída nas cidades, nos programas sociais, ou na busca por trabalho remunerado; seja resistindo.

A estratégia desenvolvida pelo Cacique *Apowẽ,* na tentativa de preservar seu território e manter sua tradição com autonomia após o contato com não indígenas, é conhecida por "Estratégia Xavante". Oito de seus netos participaram de um programa de intercâmbio de estudantes indígenas no município de Ribeirão Preto, Estado de São Paulo. Adquiriram, assim, conhecimento da língua portuguesa e da cultura não indígena. Atualmente são interlocutores do seu povo e atores sociais politicamente ativos (FSP, 2007). O atual cacique da Aldeia *Etenhiritipá,* local sede desta pesquisa, Jurandir *Siridiwê* Xavante, foi o oitavo neto de *Apowẽ* a participar da chamada "Estratégia Xavante".

> A acomodação dos Xavante às suas novas circunstâncias, neste cenário de relações sociais extremamente amplificadas com os *waradzu*, vem transcorrendo de maneira cada vez mais complexa, e marcada por tentativas de se fazer representar nas esferas institucionais, administrativas e decisórias do país, bem como nos domínios econômico, social e cultural. A sociedade Xavante de hoje é uma rede emaranhada de elementos internos e externos, tradicionais e importados, cujas fronteiras não são simples de discernir (GORDON, 2014, p. 12).

A luta dos Xavante por sua autonomia e liberdade acontece nos limites impostos pelo Estado brasileiro. Esse comedimento requer necessariamente um "(...) quociente de integração e acomodação às instituições e aos valores nacionais" (GORDON, 2014, p.13). Entretanto, exige, concomitantemente, a manutenção de

certas características culturais próprias, historicamente instituídas, muito antecedente ao contato definitivo com a sociedade brasileira. Essas características são essenciais para sua autopercepção enquanto sujeitos, para dar sentido à realidade que se transforma rapidamente, e para elaborar estratégias de ação dentro de padrões minimamente reconhecíveis. Por isso, a importância do território, não apenas em seu aspecto econômico e produtivo, mas, principalmente, em sua dimensão simbólica, da memória e da manutenção da língua, elementos indispensáveis a qualquer possibilidade de autoconsciência coletiva.

Todavia, esse duplo movimento, ora de identificação e acomodação, ora de distinção e emancipação, aparenta-se contraditório, ocorrendo ainda perante a forte desconfiança, incompreensão e mesmo rejeição de parcelas da sociedade brasileira não indígena, que vê nele sinais de inautenticidade.

> A marginalização dos índios subsequente ao período colonial inicial presente nas narrativas e análises históricas brasileiras reflete a tradição mais ampla, segundo a qual os indígenas das Américas têm sido representados como relíquias do passado ou curiosidades folclóricas, ao invés de produtos e produtores de desfechos históricos (GARFIELD, 2014, p. 40).

Além da questão do território, para compreender melhor esse duplo movimento e as transformações nos modos de vida *A'uwẽ,* é preciso retornar ao final dos anos 1970, quando a FUNAI desenvolveu o chamado “Projeto Xavante”, que introduziu o cultivo mecanizado de arroz branco em grande escala nas terras indígenas Xavante. A justificativa era de que o projeto seria um incentivo para adotarem práticas econômicas distintas das tradicionais, visando sua autossuficiência e inserção na economia da região (FLOWERS, 2014; ISA, 2017). Todavia, o resultado foi um desequilíbrio ainda maior nos padrões de subsistência e dieta, transformando uma variedade não nutritiva de arroz em base da dieta alimentar (ISA, 2017; REICHARDT, GARAVELLO, 2017). Apesar de ser fonte de energia, suas vitaminas e minerais ficam na casca, que é retirada durante o processo de polimento.

O fim do projeto, que durou menos de uma década, está relacionado tanto a razões políticas, quanto técnicas. De acordo com Santos *et al.* (2014), o projeto foi concebido “de cima para baixo”, com o financiamento e o conhecimento técnico

vindos de órgãos governamentais. Em solos de cerrado, a manutenção da produção de arroz em larga escala requer o uso cuidadoso de maquinário, fertilizantes e outros insumos. Na época, os Xavante não receberam nenhum treinamento em técnicas de agricultura intensiva e mecanizada, nem em manutenção ou reparo do maquinário agrícola, apesar de alguns jovens terem aprendido a dirigir os tratores. Uma outra dificuldade enfrentada durante o projeto era o escoamento da produção de arroz até o vilarejo da Matinha, a cerca de 50 km da aldeia, onde este poderia ser vendido a um cerealista local (SANTOS *et al.,* 2014).

> Em novembro de 1976, eles haviam conseguido vender muito pouco de sua última safra. Na escola do posto da FUNAI, que estava abandonada, havia 138 sacas de arroz estocadas que estavam estragando devido a pragas e umidade. As inúmeras dificuldades técnicas e logísticas associadas à produção de arroz em escala comercial, em pouco tempo geraram grande frustração e fizeram ver aos Xavante que, sem apoio continuado do órgão indigenista, tal empreendimento estava fadado ao insucesso (FLOWERS*,* 2014, p. 82).

O projeto ficou longe de cumprir sua meta de torná-los autossuficientes economicamente. Os planos de educação básica, capacitação técnica, saneamento e serviços de saúde acabaram por não terem sido satisfatoriamente implantados.

Entretanto, os esforços de persuasão dos agentes indigenistas junto aos Xavante, para que estes se dedicassem mais à agricultura e fossem gradualmente abandonando seus hábitos nômades, iniciaram-se em 1954. O pressuposto era conter o grupo dentro de um território mais limitado (FLOWERS, 2014).

Inicialmente, plantaram nas lavouras da aldeia de *Apowẽ* em *Etenhiritipá*[20] "(...) 65 litros de arroz, 2154 mudas de mandioca, 78 mudas de cana-de-açúcar e 14 de bananeira" (FLOWERS, 2014, p. 68). Os Xavante ajudaram no plantio, porém, o entusiasmo inicial por essas culturas introduzidas logo esfriou. Segundo Maybury-Lewis (1984 *apud* FLOWERS, 2014, p. 68), em 1958, os Xavante estavam novamente plantando apenas milho, feijão e abóbora.

---

[20]Localidade ocupada no período entre 1951 e 1956 e distante aproximadamente 1 km ao leste da aldeia atual de Pimentel Barbosa, estabelecida em 1976. *Etenhiritipá* foi subsequentemente utilizada pela comunidade de São Domingos para produção agrícola.

> O grupo de *Apowẽ* então muda-se para São Domingos em 1956. Por muitos anos depois, eles continuaram a plantar suas roças em *Etenhiritipá,* de onde carregavam os alimentos colhidos até São Domingos. (...) um jovem funcionário do SPI na época, contou-me que, após algumas temporadas de plantio em Etenhiritipá, o grupo de Apowẽ parou de plantar completamente e por cerca de três anos dependeram inteiramente da caça, pesca e coleta, além da farinha de mandioca e do arroz doados pelo posto. Apesar de não haver boas áreas para o plantio em São Domingos, a pesca era excelente e depois que os Xavante adquiriram linha de nylon e anzóis adotaram com entusiasmo esta atividade (FLOWERS, 2014, p. 72).

Flowers (2014, p. 72) prossegue:

> O início dos anos 60, uma importante mudança no relacionamento entre os índios e o SPI ocorreu. O governo não tinha mais interesse em cortejar os Xavante, uma vez que estes não constituíam mais uma ameaça à colonização da região. Com o passar do tempo, o SPI reduziu o número de funcionários no posto e o fluxo de presentes para Apowẽ e seu povo extinguiu-se rapidamente. Em 1972, o grupo de Apowẽ mudou-se de volta para Etenhiritipá. Desde então, o arroz passou a ser mais e mais importante para a subsistência dos Xavante.

Na década de 1970, diferentemente dos anos 1950, os Xavante não possuíam mais a mesma liberdade para circularem em seu território, pois já se encontravam confinados a uma pequena fração de suas terras, circundados por fazendas de agricultura e pecuária (FLOWERS, 2014). Desde então, e ainda mais após a influência do “Projeto Xavante”, o arroz passou a ser o alimento mais significativo em sua dieta, embora a caça, a coleta e a pesca continuem sendo atividades de subsistência importantes (COIMBRA JR. *et al.,* 2002; COIMBRA JR. *et al.,* 2005; SILVA, 2008; FLOWERS, 2014).

Precedente ao assentamento e a intensificação da agricultura, os Xavante organizavam sazonalmente o seu sistema de obtenção de alimentos. Isso incluía uma diversidade de produtos silvestres, além de uma produção agrícola, até então limitada. De acordo com Flowers (2014), essa estratégia é semelhante à de muitos povos indígenas no passado, sugerindo que, a partir do momento em que grupos humanos tornam-se dependentes de uma agricultura baseada no cultivo, principalmente de grãos, passam a estar sujeitos a certa pressão para intensificação da produção, a fim de assegurarem provisões suficientes para todo o ano.

A economia *A'uwẽ* era baseada, sobretudo, na caça e na coleta. Como mencionado anteriormente, os Xavante eram povos caçadores-coletores e com

mobilidade espacial. Logo, as atividades de caça e coleta eram, e ainda são, extremamente importantes na condução de seus modos de vida e em seu universo simbólico.

Com a intensificação do contato com os não indígenas e a demarcação de terras, responsável pelo processo de sedentarização, a economia Xavante passou por transformações, alterando, para além de suas práticas alimentares, seus modos de vida e seu domínio das representações. Todo esse processo histórico é crucial para compreender a transição de um povo originalmente caçador-coletor.

Em resumo, segundo Silva (1992), os principais fatos da história Xavante do século XX são os seguintes: (I) durante as primeiras décadas do século XX, quando já encontravam-se no estado do Mato Grosso, os Xavante viveram um período de paz; (II) com o início da ocupação da fronteira agrícola com a “Marcha para o Oeste” através da Expedição Roncador Xingu e da Fundação Brasil Central, na década de 1940, os Xavante são “contatados” pelo Estado brasileiro; (III) nas décadas de 1940 e 1950 ocorreu a “pacificação oficial” de um grupo Xavante, às margens do rio das Mortes, e período de certo distanciamento na década 1960; (IV) a partir deste período os Xavante passaram a viver o confinamento territorial e o contato constante com os não indígenas, deparando-se com limitações impostas pelo Estado; (V) nos anos 1970 e 1980 iniciaram-se as regularizações das suas terras indígenas com a importante liderança de Mario Juruna, e assim nasceu a imagem dos Xavante como indígenas “conscientes e reivindicadores”. Nessa mesma época, reconquistam partes do território em Parabubure, Pimentel Barbosa e Areões Sangradouro/Volta Grande.

Em um período mais recente, dos anos 1990 ao presente, ocorreram diversas transformações nos modos de vida *A'uwẽ*. A título de exemplo, houve um grande crescimento da população da TI Pimentel Barbosa, que mais do que dobrou de 1977 a 1994 (SANTOS *et al.,* 2014). Isto pode ter contribuído para um aumento na pressão sobre os recursos naturais, mesmo com o aumento da reserva que ocorreu na década de 1980, quando passou de 105.000 para 328.000 hectares (Welch *et al.*, 2013 *apud* SANTOS *et al.,* 2014, p. 96).

Além do mais, as pesquisas sobre subsistência e consumo alimentar realizadas por Santos *et al.* (2014) durante a década de 1990, sugerem que com o fim do projeto de cultivo mecanizado de arroz, implementado pela FUNAI, os Xavante voltaram-se para suas atividades tradicionais: caça, coleta e pesca.

> Em parte, o acesso à tecnologia tem um papel nesse processo, já que algumas mudanças ocorridas em Pimentel Barbosa estão altamente relacionadas à disponibilidade de veículos próprios. Graças às camionetes, os homens podiam viajar mais facilmente até o Rio das Mortes, onde a pesca era mais produtiva e retornar à aldeia no mesmo dia trazendo pescados e, não raro, animais que abatiam no caminho. As camionetes também eram usadas para levar os homens às áreas de caça mais distantes na reserva. Assim, os novos meios de mobilidade possibilitaram à comunidade de Pimentel Barbosa permanecer sedentária enquanto seus habitantes exploravam recursos dispersos em uma ampla área (SANTOS *et al.* 2014, p. 98).

Durante grande parte da década de 1990, pode-se afirmar que a situação dos Xavante é um exemplo de caso em que a participação na economia de mercado pode acontecer de maneira que não envolve apenas a exploração de recursos naturais. Seguindo as tendências econômicas mundiais, os Xavante passaram a receber rendimentos diretos e indiretos por meio de imagens da sua cultura. Essas formas de envolvimento no mercado têm a vantagem de contribuir menos com a degradação ambiental.

No entanto, por conta do relevo mais plano, das boas características físicas do solo e do baixo preço da terra comparado ao sul e sudeste do Brasil, a produção em grande escala torna-se mais competitiva no cerrado em relação à produção de pequena escala, resultando no avanço da fronteira agrícola nos anos seguintes. As principais culturas são a da soja e da cana de açúcar, além da pecuária e do carvão vegetal. Segundo o Censo Agropecuário de 2017[21], a pecuária ocorre em todos os estados do bioma Cerrado e o Estado do Mato Grosso concentra a maior área de pastagens e de cabeças de gado do país.

Para mais, há a intensificação ainda maior do contato com os não indígenas; o acesso a novas tecnologias e a novos mercados; o aumento do acesso e consumo de alimentos industrializados; o abandono de práticas tradicionais pelos mais jovens, que optam pela aquisição de alimentos nos mercados; a necessidade de intensificação da agricultura; além da diminuição da fauna cinegética e de espécies silvestres para a coleta.

Tais fatores contribuem para que ocorram significativas alterações nos modos de vida Xavante, sobretudo e, em princípio, em sua economia, o que resulta em uma redução de suas atividades tradicionais.

---

[21]Disponível em <https://censos.ibge.gov.br/agro/2017/>. Acesso em 16 de mar. de 2021.

4.3. Economia e atividades de autoconsumo

Saindo do panorama histórico, a economia Xavante pode ser caracterizada como uma complexa combinação entre atividades concebidas enquanto tradicionais; como a caça, a coleta, e até mesmo a pesca e a agricultura; e outras que foram introduzidas nas últimas décadas, como por exemplo produtos e utensílios industrializados, incluindo-se armas de fogo. Dessas, a caça e a coleta constituem as principais atividades, visto a sua centralidade nas relações. No entanto, ainda que possuam um papel central nos modos de vida Xavante, dado os processos históricos e sociopolíticos, são evidentes as mudanças ocorridas ao longo dos anos.

A seguir, serão tratados os aspectos da produção alimentar e outras dimensões da economia *A'uwẽ*, abordando as transformações que aconteceram ao longo do tempo.

4.3.1. Caça

A caça é uma atividade majoritariamente masculina e há diferentes tipos: a feita pelos jovens, geralmente mais próxima à aldeia; a coletiva, em que os homens vão para locais mais distantes da aldeia e passam dias caçando; a com uso do fogo, acuando os animais; além das particulares (SILVA, 2008; SILVA, 2013; WELCH *et al.,* 2013). No caso das caçadas particulares, seu produto é fruto dos caçadores que integraram o grupo e se destina ao consumo de seus respectivos domicílios. No entanto, os homens costumam dividir animais inteiros ou parte deles, de modo que cada um possa retornar com alguma quantidade de carne, independentemente de seu sucesso individual. Logo, mesmo nas caçadas particulares, a produção obtida possui um forte caráter coletivo (WELCH *et al.,* 2013).

Quanto ao uso de fogo, essa era uma característica central da estratégia de caça *A'uwẽ.* As caçadas coletivas com fogo normalmente ocorriam nos campos abertos no início da estiagem, em torno dos meses de maio e junho, e em áreas de cerrado e cerradões, durante os meses de julho e agosto, quando a vegetação do solo estava mais seca (MAYBURY-LEWIS, 1984; WELCH *et al.,* 2013). Apesar de ainda ser uma atividade valorizada, ocorre em um contexto socioeconômico bastante diferente, uma vez que as terras indígenas se encontram cercadas por grandes latifúndios.

De acordo com o cacique da aldeia, Jurandir *Siridiwê* Xavante, a caça com uso de fogo é a forma mais rápida de caçar, e o que vier é interessante para eles. Esse modo de caçar está relacionado com o término de um ciclo, o fim do período de reclusão dos meninos *A'uwẽ*, ocorrendo a cada quatro ou cinco anos. Ou seja, é usada com valor ritualístico. Entretanto, é um grande desafio realizar a caçada em tempos atuais, uma vez que é vista com maus olhos pelos não indígenas, que não sabem que o povo Xavante possui grande conhecimento sobre a técnica.

Conforme Ingold (2000), a ideia de conservação imposta pela ciência impõe um grau de desapego do ambiente incompatível com os modos de vida de povos caçadores-coletores. Estes estão extremamente envolvidos com o meio em que habitam, o que é essencial para que realizem suas atividades. Ainda segundo o antropólogo, esses povos não exploram o seu ambiente, ao contrário, estão em constante contato e diálogo com ele, não havendo incompatibilidade entre conservação e participação.

Aqui é importante pontuar que não é intenção romantizar as relações entre povos originários e natureza, longe disso, a ideia é somente enfatizar que esses povos possuem seus próprios conhecimentos, estes, fruto da experiência e experimentação ao longo de muitos anos, sendo tão válidos quanto os conhecimentos denominados científicos (CUNHA, 2009). Para mais, existe uma outra forma de se relacionar com o ambiente.

Ainda sobre a caça com o uso de fogo, ela era comumente organizada pelos mais velhos, considerando os inúmeros fatores capazes de afetar a produtividade da caçada em uma determinada área a curto e longo prazos. Seu planejamento contemplava a distribuição espacial dos focos de fogo com o objetivo de minimizar os efeitos, segundo os tipos de vegetação, além da disposição de barreiras naturais ao fogo na área, como cursos de água, brejos e matas de galeria (MELO, 1997; FRAGOSO *et al.*, 2000; WELCH *et al.,* 2013;). Para além dos fatores mencionados, ainda era considerado o tempo que se passou desde a última queimada em uma dada área, para assegurar-se que houve tempo necessário de recuperação e acúmulo suficiente de biomassa para garantir um bom fogo. Caso contrário, a vegetação não queima de modo a propiciar uma caçada com bons resultados, mas em contrapartida, caso tenha se passado muito tempo, o fogo queimará rápido e quente demais, tornando-o perigoso para os caçadores, o que também a torna menos produtiva (WELCH *et al.,* 2013).

Em suma, a caça com o uso de fogo é um símbolo importante da identidade *A'uwẽ*, além de ser potencial de manejo ambiental, dado que o cerrado evoluiu na presença de incêndios naturais e que o regime de queimadas pode ter efeito positivo sobre a sua biodiversidade (COUTINHO, 1990; PIVELLO, COUTINHO, 1992; MIRANDA *et al*., 2002; PIVELLO, 2011).

Para além do uso de fogo, os Xavante também se utilizavam de outros instrumentos para a caça, como as bordunas[22] para o auxílio no ataque à presa (PEREIRA, 2010). Atualmente, as caçadas ocorrem majoritariamente com o uso de armas de fogo e, ocasionalmente, podem ocorrer com o uso de arco e flecha. As bordunas, conforme palavras do próprio cacique, "viraram objeto de museu". Ainda são utilizadas com um caráter místico e cultural, além de, em alguns casos, auxiliar na locomoção, mas não mais como armas para caçar os animais.

O uso de armas de fogo é visto como benéfico pelos Xavante, uma vez que a expansão da fronteira agrícola e aumento da densidade populacional na região fez com que "os bichos ficassem mais espertos", nas palavras do cacique, o que "uniu o útil ao agradável", facilitando o processo de caça para eles, considerando as novas condições daquele ambiente.

Quanto à caçada coletiva, de acordo com os Xavante, ela trazia melhores resultados do que a caçada individual. Em concordância com Flowers (1983), em uma pesquisa realizada durante a década de 1970, as caçadas coletivas mostram-se muito mais produtivas, sendo bem sucedidas em 67% das vezes, enquanto as particulares tiveram um sucesso de somente 21%.

As caçadas coletivas, envolvem uma ampla divisão da carne obtida e continuam sendo importantes não só como fonte de alimentos, mas também por sua relação com as atividades cerimoniais. A cerimônia mais associada às caçadas coletivas é o casamento, ou *dabasa* (WELCH *et al.,* 2013). É inegável a importância cultural das caçadas, sobretudo coletivas, já que são fundamentais para a realização de cerimônias importantes. Ademais, para os *A'uwẽ,* a caça é responsável por fazer

---

[22]Arma indígena de ataque, defesa ou caça, geralmente cilíndrica e alongada. É feita de madeira dura, podendo ser também usada como bengala, como remo (as espatuladas) e objeto perfurante (as de ponta aguçada). Sua superfície era alisada por meio de uma pedra pontiaguda, que de acordo com Pereira (2010, p. 40), "(...) era afiada e posteriormente fixada por meio de cordões de fibras vegetais em um cabo de madeira de taquara, que se encaixava comodamente na palma da mão, tornando-se uma flecha. Era ornamentada com penas de animais, coladas por meio de cera de abelha".

seus homens sonharem e, é a partir dos sonhos que se constroe a sua realidade. Esse e outros aspectos serão melhor explorados *a posteriori*.

Dando prosseguimento, durante as expedições de caça, um grupo de homens saía por vários dias e geralmente retornava com grande quantidade de carne moqueada. As caçadas coletivas podiam ser mais vantajosas onde havia alta dependência de animais de bando e em área de campo relativamente aberto, como no cerrado, onde a visibilidade à distância é considerável. Se a caçada coletiva produzia grandes quantidades de caça de uma só vez, ela também requeria que a carne fosse amplamente compartilhada e que houvesse alguma forma de preservar o excedente. A técnica Xavante de moquear e desidratar a carne pode mantê-la em boas condições de consumo por aproximadamente uma semana.

A moqueagem consiste na defumação do alimento. A carne é cortada em pedaços e colocada em cima de grelhas sob toras de madeira enterradas no solo, formando uma forquilha, com aproximadamente um metro de altura. Na parte inferior desta estrutura são dispostos vários pedaços de madeira responsáveis por gerar a fumaça. Dessa forma, a carne é defumada, aumentando sua durabilidade (SILVA, 2006). Esta técnica ainda é utilizada como meio de grandes quantidades de carne.

As principais espécies da fauna cinegética são: porcos do mato, incluindo queixada *(Tayassu pecari)* e caititu *(Tayassu tajacu),* a caça favorita dos Xavante. A anta *(Tapirus terrestres)* e o cervo-do-pantanal *(Blastocerus dichotomus)* também são bastante apreciados, além dos tamanduás, tatus e roedores de porte médio, como paca e cutia (WELCH *et al.,* 2013). Ao todo, existem cerca de 20 espécies de mamíferos de importância na alimentação Xavante, variando entre os gêneros *Caviidae* (préas), *Cervidae* (cervos e veados), *Dasypodidae* (tatus), *Myrmecophagidae* (tamanduás), *Procyonidae* (quatis), *Tapiridae* (antas) e *Tayassuidae* (porcos do mato).

A rica avifauna da região do cerrado também sempre esteve muito presente no cotidiano Xavante. As matas de galeria são locais onde caçam várias espécies de aves cinegéticas, incluindo mutum *(Crax* sp.), macuco *(Tinamus* sp.), inhambus *(Crypturellus* sp.), jacu *(Penelope* sp.) e jacutinga *(Pipile* sp.). Espécies de pombo *(Patagioenas* spp.) podem ser encontradas tanto nas matas de galeria quanto no cerrado. O pato-do-mato *(Cairina moschata)* habita lagoas e margens de rios. A ema *(Rhea americana)* é caçada no cerrado aberto. Outra ave do cerrado que pode ser caçada como alimento é a seriema *(Cariama cristata).* Papagaios *(Amazona* spp.),

arara *(Ara ararauna)* e tucanos *(Ramphastus* spp.) podem ser usados como alimento após as penas terem sido cuidadosamente retiradas para a confecção de adereços.

De acordo com Welch *et al.* (2013), para além da alimentação, existem cerca de 98 espécies documentadas de aves que possuem também importância na obtenção de penas, estas usadas em contextos cerimoniais. Essas espécies são buscadas em nove diferentes tipos de paisagem ou vegetação, sendo elas as áreas de cerrado, matas secas com tabocal, matas de galeria ou ciliares, campos de murundu, rios, pastos, lagoas, buritizais e serras.

Também consomem répteis como o jabuti *(Geochelone* sp.), a tartaruga *(Podocnemis expansa)* e o tracajá *(Podocnemis unifilis)* (WELCH *et al.,* 2013). Apreciam muito os ovos de tartaruga, coletando-os eventualmente.

O maior período de caça entre os Xavante, sobretudo as caçadas coletivas, era durante a época seca do ano, de maio a setembro[23], porque as áreas ficavam mais acessíveis, a perseguição era mais fácil, as presas eram forçadas aos cursos d'água, e os caçadores faziam menos barulho durante a caçada. Logo, espécies que viviam majoritariamente, ou somente em ambientes mais densos, eram menos propensas a serem caçadas (LEEUWENBERG, ROBINSON, 1999). Segundo Leeuwenberg e Robinson (1999), apesar de caçarem todos os animais, quando possível, dão preferência para os animais adultos, por serem maiores e mais pesados, ou seja, representam mais carne.

Conforme palavras do cacique Jurandir, durante a época mais seca é o período em que “(...) os bichos vão para a terra firme e fica fácil de caçar, pois saem da mata fechada. Na seca eles se escondem na mata fechada e fica difícil caçar”.

Os *A'uwẽ* são grandes rastreadores, sendo capazes de seguir o trajeto recente de um certo animal por meio da identificação de rastros, como fezes ou marcas deixadas pelos dentes na vegetação, no caso de animais herbívoros (WELCH *et al.,* 2013).

Sua zona de caça intensiva estende-se até um raio de 15km da aldeia, o que faz com que as espécies nesse raio próximo sejam, por via de regra, superexploradas (SÁ, 2000). Conforme Sá (2000), a área de caça em *Etenhiritipá* podia se estender até 41 km da aldeia, mas concentrava-se nos primeiros 20 km.

---

[23]Contudo, de acordo com Maybury-Lewis (1984), as caçadas coletivas podiam ocorrer até dezembro, em associação com as expedições de *trekking,* não envolvendo o uso de fogo, pois não é mais o período de estiagem.

Logo, era provável que a taxa de fauna cinegética mais próxima à aldeia decaísse com o tempo. Assim, os caçadores acabavam deslocando-se para áreas mais distantes, o que demandava mais trabalho e gasto energético. Depois de um tempo, a tendência é que eles retornassem às áreas mais próximas.

Em um estudo de 1991, após notarem o menor sucesso (retorno) nas caçadas em áreas mais próximas, passaram o ano seguinte, 1992, caçando em áreas mais distantes. Porém era mais cansativo e não apresentava tantas vantagens. Então, em 1993, eles voltaram a caçar nas áreas mais próximas, mas a densidade de espécies era ainda menor, pois elas não tiveram tempo de se recuperar (LEEUWENBERG, ROBINSON, 1999).

Os Xavante, no início da década de 1980, já notavam um decréscimo no sucesso de seus esforços na caça de suas espécies preferidas e de maior porte, o que levantou a hipótese de as espécies estarem em declínio (SÁ, 2000). A crescente ocupação de terras no entorno das terras indígenas por fazendeiros estaria possivelmente afugentando os animais, pois a fauna silvestre não encontra condições de sobrevivência em ambientes profundamente alterados, consequência da implantação de pastagens extensas ou monocultura de grãos.

Aqui é importante mencionar que foi durante as décadas de 1960 e 1970 que a modernização agrícola no cerrado se iniciou, tendo entre os fatores impulsionadores, além da implantação da infraestrutura, a instituição do crédito agrícola. Até meados da década de 1980, a intervenção estatal foi grande e se expressou através de uma série de programas de desenvolvimento que visavam estimular a iniciativa privada a adquirir terras e ampliar a produção agrícola. O processo de mecanização e a evolução das tecnologias agrícolas, notadamente as relativas à adubação, à irrigação do solo e à descoberta de variedades de culturas mais adaptadas à região, propiciaram condições para o desenvolvimento da agropecuária no cerrado. O novo modelo de ocupação moderno predatório e excludente foi infundido, fundamentado em grandes monoculturas produtoras de *commodities,* transformando o cerrado em “celeiro do mundo”. (CARVALHO *et al.*, 2000; SANTOS, 2003; MMA – Ministério do Meio Ambiente, 2011; MAZZETTO, 2006, 2013).

Mesmo com a mudança de uso da terra, fruto do aldeamento e crescimento agropecuário, que ocasionou, além da diminuição do território, a redução do estoque de fauna cinegética, a caça continua a ocorrer em seus diferentes tipos, sendo que

mais recentemente a caçada coletiva é realizada utilizando carros (SILVA, 2008; WELCH *et al.,* 2013). Silva (2008) esclareceu que, segundo relatos dos mais idosos, quando não havia delimitação do território, realizavam caçada com fogo para obter grandes quantidades de carne, em situações como casamentos e sempre na época seca do ano.

Embora a caça deixe de ser uma atividade tão recorrente para o grupo, é notável que é uma questão extremamente delicada e complexa, mostrando-se necessário pensar em planos de manejo sustentáveis para que a atividade continue ocorrendo, visto que é fundamental para o grupo.

Além do aumento da pressão nas áreas mais próximas às aldeias, consequência do avanço da fronteira agrícola, para Stearman (1999), outros fatores relacionados às mudanças na caça seriam o fim da mobilidade espacial; o crescimento da população; a participação no mercado; as mudanças tecnológicas e a redução do território. Segundo Silva (2008), o principal fator seria o fim da mobilidade espacial, diretamente relacionado à fixação das aldeias, ou seja, ao processo de sedentarização.

Sobre a carne comprada em mercados, um dos fatores limitantes é o alto custo e questões pertencentes ao universo dos significados. Como brevemente mencionado, o sonho é extremamente importante no mundo Xavante, guiando as decisões do grupo. Para sonhar, eles precisam consumir carne, e esta, deve ser proveniente da caça. Ademais, por possuírem pouco ou nenhum interesse em cuidar de animais domésticos, a carne de caça é fundamental enquanto fonte de proteína, e não existe o interesse de substituir a carne de caça pela carne de animais domésticos. Assim, a quase totalidade da proteína na sua alimentação continua a vir da caça e, ocasionalmente, da pesca (SÁ, 2000).

Atualmente, ainda existem os diferentes tipos de caçada, mesmo que em menor frequência, sendo que a caça favorita dos Xavante é a queixada. Além disso, criam aves para consumir, como papagaios, galinhas e patos. Isso não é tradicional de povos caçadores-coletores, uma vez que a caça é um tipo de relação com os outros animais, que pressupõe uma situação de igualdade, diferentemente da criação para consumo, evidenciando as transformações em seus modos de vida.

4.3.2. Pesca

De acordo com Silva (2008), a pesca se constitui em uma atividade pouco realizada, apesar de ter assumido maior importância na subsistência depois que os Xavante adquiriram linha de *nylon* e anzóis na década de 1950, decorrente do intermédio do SPI. Próximo à aldeia de *Etenhiritipá* havia pequenos córregos e os peixes existentes eram pequenos. Poucas vezes ao ano, antes da estação das chuvas, os homens iam pescar no Rio das Mortes, mas por ser distante da aldeia, era uma atividade pouco praticada. As pescarias maiores envolviam uma viagem de 20 a 30 km até uma das lagoas do Rio das Mortes, ou até mesmo ao seu leito principal. Os Xavante pescavam, sobretudo, de março a setembro, quando o nível de água nos rios e riachos está mais baixo. Esse era também o período em que estavam menos ocupados com o trabalho agrícola.

A pesca ainda é uma atividade presente, e com a pandemia de COVID-19, em 2020, o cacique Jurandir, para proteger as pessoas da aldeia, acabou criando uma estratégia de isolamento através de acampamentos próximos ao Rio das Mortes. Assim, a densidade populacional da aldeia diminuiria, aumentando a segurança deles. Algumas famílias migraram provisoriamente, durante o período mais intenso da pandemia, para perto do rio. Contudo, antes mesmo da pandemia, algumas famílias já possuíam o hábito de acampar próximas ao rio, durante as férias escolares das crianças, hábito que se mantém.

Dentre os ciclídeos mais comumente pescados pelos Xavante, destacam-se o tucunaré e diversas espécies de cará, que são encontrados em diferentes ambientes aquáticos, principalmente nas lagoas. Diversas espécies de bagres *(Pimelodidae)* encontrados em locais com águas mais profundas são também valorizadas, como o pintado e o filhote. A família Characidae inclui o maior número de espécies capturadas nos rios e lagoas da região, destacando-se as piranhas, sardinhas, pirapitinga, pacu e matrinchã. Outras espécies de peixes comumente pescados pelos Xavante incluem o curimatã, pescada e piaus. Também merecem destaque o peixe-cachorra e a traíra, ambos muito apreciados (WELCH *et al.,* 2013). Segundo Welch *et al.* (2013), foram identificadas 41 espécies de 13 diferentes famílias de peixes valorizadas pelos *A'uwẽ* enquanto alimento.

Tamanha diversidade de espécies e de hábitats aquáticos (rios, lagoas e brejos) requer, por parte dos Xavantes, profundo conhecimento da ecologia da

região para garantir o sucesso na atividade. Existe também um fator sazonal, visto que para além do local, dependendo da época do ano, usam diferentes estratégias para a pesca, incluindo a linha e o anzol convencional, arco e flecha, redes, ou o Timbó (WELCH *et al.,* 2013).

Entre os Xavante existe uma técnica de envenenar a água para apanhar os peixes, que ainda é utilizada, mas pouco, por conta da sua praticidade. O veneno utilizado é retirado de uma espécie de cipó, chamado Timbó. Para que o veneno tenha o efeito desejado é necessário construir uma barragem pequena no curso do rio e introduzir o sumo deste vegetal. Assim, os peixes começam a boiar na superfície e podem ser facilmente apanhados (GREGÓRIO, 1980).

Com a intensificação do contato com a sociedade não indígena, passam a ter problemas associados à pesca. Muitos turistas entram em terras indígenas para pescar, diminuindo ainda mais a quantidade de peixes disponíveis, conforme relato do cacique da aldeia. Esse é mais um dos desafios frente ao processo de transição e suas transformações.

4.3.3. Coleta

No caso da coleta, as mulheres costumam caminhar pelo cerrado com cestos, coletando os frutos encontrados nas primeiras horas do dia, devido às temperaturas elevadas da região (SILVA, 2008). Segundo Welch *et al.* (2013, p. 111), “os homens também se envolvem na coleta quando, por exemplo, são necessárias grandes quantidades de folhas de palmeira, postes e estacas a serem utilizados no reparo de uma casa ou construção de uma nova”. Em certas ocasiões, grupos de mulheres saiam juntos para coletar quantidades maiores de tubérculos, palmitos e frutos silvestres. Era normal observar as mulheres voltando das roças com cestas cheias de produtos vegetais coletados, além dos alimentos produzidos nas roças (WELCH *et al.,* 2013).

Mesmo com a divisão das atividades, as mulheres conheciam as técnicas de caça e, os homens, a época de frutificação das espécies nativas do bioma. Quando os jovens realizavam excursões para obtenção de produtos para confecção de ornamentos, estas eram planejadas para coincidirem com épocas de frutificação, por exemplo (MAYBURY-LEWIS, 1984).

Algumas das principais espécies coletadas incluiam espécies importantes de palmeiras que podem fornecer palmitos e cocos, como o babaçu *(Atallea speciosa),* tucum *(Astrocaryum* sp.), macaúba *(Acrocomia aculeata),* e espécies de *Syagrus, Acanthococcus* e *Bactris* – gêneros botânicos de palmeiras*.* Os palmitos do tucum e da macaúba podiam ser comidos crus, desidratados ou preparados na forma de bolo. Outro fruto bastante apreciado era o buriti *(Mauritia flexuosa)*, consumido cru*.* Para mais, existiam frutos sazonais importantes como o caju *(Anacardium* spp.), murici *(Byrsonima* spp.), mangaba (*Hancornia speciosa)* e jatobá *(Hymenaea* spp.), além do pequi *(Caryocar brasiliense),* bastante consumido nos meses de novembro e janeiro (WELCH *et al.,* 2013).

De acordo com Welch *et al.* (2013), existiam cerca de 57 espécies de plantas não cultivadas pelos Xavante que possuem importância alimentar, cujas principais partes consumidas são os frutos, raízes e tubérculos, e palmitos. Conforme Navas e Garavello (2015), na classificação das plantas de uso na alimentação, existiam diferentes denominações para a mesma espécie vegetal, dependendo da parte consumida, evidenciando como o conhecimento e a classificação das plantas relacionam-se às funções práticas do cotidiano.

Os *A'uwẽ* apreciavam uma grande variedade de raízes e tubérculos, bastante valorizados por serem percebidos enquanto benéficos à saúde, sendo considerados extremamente saudáveis e capaezes de fortalecer o corpo.

Alguns alimentos como os palmitos eram consumidos crus ou fervidos, assados no forno de terra em um processo demorado em que o palmito poderia ser colocado no forno à noite e comido somente pela manhã (PEREIRA, 2010). Em outros casos, após secos, poderiam ser consumidos crus ou pilados, produzindo uma farinha fina utilizada para preparar mingau e um tipo de bolo (WELCH *et al.,* 2013). Nos cocos era consumida a polpa, algumas vezes fervida, e as castanhas, assadas. Os bolos costumavam ser assados enrolados em folhas de bananeira brava. Ademais, era recorrente o consumo de insetos como gafanhotos que eram chamuscados diretamente sobre as cinzas, já as larvas e formigas eram ingeridas cruas (GIACCARIA, HEIDE, 1972).

Quanto às raízes (tubérculos ou rizomas), estas eram cozidas em panelas e assadas na brasa. As raízes assadas ficavam prontas primeiro e poderiam ser consumidas com ou sem casca, dependendo do apetite ou da quantidade de terra e matéria carbonizada incrustada. Já as raízes cozidas demoravam mais para ficarem

prontas, e poderiam ser ingeridas da mesma maneira (MAYBURY-LEWIS, 1984; PEREIRA, 2010). Segundo Welch *et al.* (2013), a raiz da família Zingiberaceae também é utilizada no preparo de uma bebida considerada benéfica à saúde.

É notável a menção às chamadas “batatas tradicionais” – *Dasa Uptabi.* As batatas tradicionais possuem baixo índice glicêmico e por apresentarem essa relevância nutricional, assim como cultural, foi realizado um projeto que visava o resgate de antigas tradições, sendo um dos resultados a cartilha denominada *“Daza Uptabi:* de Volta às Raízes”, publicada em 2007[24]. Eles ainda coletam esses tubérculos, aparentemente para fins de variação em sua alimentação, uma vez que a mandioca-doce passou a ocupar um lugar importante na dieta como fonte energética.

Algumas frutas, como o caju, eram utilizadas na elaboração de bebidas fermentadas, como no caso da cajuína, fabricada exclusivamente pelas mulheres (FERREIRA, 2005). Essas bebidas desempenhavam um papel importante no padrão de vida, pois forneciam vitaminas, compensando as deficiências da dieta alimentar (CERQUEIRA, 2007). Elas eram utilizadas, principalmente, sem rituais e cerimônias (COUTO, 1997).

Uma técnica tradicional relacionada às frutas coletadas era a secagem natural, que consiste na exposição do alimento à luz solar. Era utilizada para conservação, permitindo a continuidade do processo de maturação por algum tempo. O objetivo principal era prolongar a vida útil dos alimentos, uma vez que reduz a atividade de água, impedindo o crescimento de microorganismos, além de impedir a maioria das reações químicas e enzimáticas deteriorantes (GAVA,1984). Era bastante difundida na elaboração de substâncias medicinais e para a conservação de frutas consumidas durante as caçadas. Porém, com a transição alimentar e diminuição do consumo de frutas coletadas, o uso da técnica teria diminuído (COUTO, 1997).

---

[24]O projeto *Dasa Uptabi* nasceu de uma parceria entre as mulheres Xavante e a Sociedade de Proteção e Utilização do Meio Ambiente (PUMA), e ocorreu entre 2004 e 2007 com a participação de 57 mulheres xavantes de várias aldeias. Nessa iniciativa, foi praticado o intercâmbio de conhecimento intergeracional entre as anciãs e as jovens Xavante. Juntas, chegaram a coletar 20 espécies de batatas silvestres que tradicionalmente faziam parte da alimentação do povo; relembraram as formas de cultivo; as características de cada planta; as formas de comer; e as indicações alimentares de cada tubérculo, resultando na cartilha lançada em 2007.

Segundo o cacique Jurandir, a secagem de frutas como técnica de conservação, assim como o uso de frutas no preparo de bebidas fermentadas, é algo que não ocorre mais na aldeia *Etenhiritipá.*

Assim como outros povos tradicionalmente caçadores-coletores, os Xavante não consumiam carnes diariamente, e a coleta costumava ser uma atividade diária, posto que é complemento importante na alimentação desses povos. A atividade de coleta é a mais garantida, por não necessitar de manejo e por cumprir um papel ecológico na paisagem local. Isso não significa, todavia, que seja abundante na dieta familiar. De acordo com Silva (2008), a coleta, por certo, não teria mais a mesma importância. Se inevitável, pode equivaler à única refeição do dia quando não há outra fonte de alimento, contribuindo para o aporte energético necessário. Isso corrobora com o trabalho de Leeuwenberg e Salimon (1999), que observaram que as mulheres não estavam realizando a atividade de coleta com frequência, fato também descrito por Leite (2007).

Quanto ao uso de plantas para fim tecnológico, Welch *et al.* (2013) registrou cerca de 31 plantas utilizadas para o fornecimento de madeira para a construção de casas, confecção de cestos e esteiras, óleos para passar no cabelo, além das plantas de uso medicinal, cerimonial e espiritual, que devido ao caráter de segredo não são nomeadas.

Segundo o cacique Jurandir, acerca do uso de plantas medicinais, “os mais velhos estão morrendo e levando consigo essa memória, o que fica são os aprendizados coletivos”. O que sobrevive é o que todos conhecem, e os que alguns conhecem e conseguem passar para as gerações mais novas. Porém, é um conhecimento que tem se perdido.

Apesar de sua visível diminuição e de relevantes modificações ocorridas em seus padrões, ainda é uma atividade recorrente e de grande importância (WELCH *et al.*, 2013). A título de exemplo, conforme relato do cacique da aldeia, é a coleta que “(...) salva durante as caçadas”, uma vez que os homens se alimentam do que conseguem coletar durante o caminho nas expedições.

As mulheres continuam a coletar as frutas, tubérculos e raízes de acordo com a época do ano. Ao final de mês de julho e durante o mês de agosto é época de caju do cerrado e baru; de novembro para dezembro é época de pequi; em fevereiro e março tem o murici, e assim ao longo do ano. Com o início das chuvas, em

outubro, surgem também tubérculos parecidos com o inhame para serem coletados nas baixadas, locais de terra preta ou onde tem bambus.

Logo, a coleta continua a ser importante para complementar a alimentação *A'uwẽ*. “O supermercado está no cerrado”, pontuou o cacique.

4.3.4. Agricultura

Antes da intensificação da agricultura, como brevemente já mencionado, os *A'uwẽ*, além de caçar e coletar, possuiam uma pequena produção agrícola. Seus principais cultivares tradicionais eram: abóbora *(Uzöné);* feijão Xavante *(Uhí);* milho Xavante *(Nõzö);* e os tubérculos *(Mö’õni* e outros), considerados mais resistentes ao tempo e “fáceis” de serem cultivados e coletados (MAYBURY-LEWIS, 1984; WELCH *et al.,* 2013). Em razão de sua mobilidade espacial constante e contínua, podendo durar até quatro meses, o trabalho na roça não poderia ser acompanhado cotidianamente (CARVALHO, 2010; PEREIRA, 2010).

Os Xavante ainda utilizam para as roças de subsistência as melhores terras que se situam em matas de galeria. São as chamadas “roças de toco”. Apesar de viverem nas áreas de cerrado, as áreas de matas de galeria são vistas com grande importância, por haver abundância de frutas e raízes, assim como vegetais importantes para a fabricação de artefatos cerimoniais (PEREIRA, 2010).

> Os mais velhos comentam do tempo em que “só comiam pau podre”, porque não havia ainda os alimentos cultivados nas roças de toco (não conheciam as sementes), e nem o uso do fogo (os alimentos não eram cozidos). Assim, a origem das roças estão relacionadas a origem do fogo e dos alimentos cultivados, estas histórias são relatadas nos mitos: ‘O roubo do fogo da onça’; ‘A mulher estrela’; ‘Os periquitos’ (GOMIDE, 2009, p. 302-303).

Segundo Maybury-Lewis (1984), dedicavam-se já nos anos de 1960 à agricultura de corte e queima, a chamada coivara. É uma técnica utilizada para a preparação das áreas de plantação, em que há a queima de uma faixa de mata de galeria, e as espécies são semeadas por entre tocos e vegetação nativa. Além de utilizarem a técnica para a preparação da área de plantio, queimavam as roças antigas após a colheita.

Cada família que constituía as unidades domésticas era responsável por limpar, semear e colher os produtos da roça, assim como armazenar as sementes de abóbora em cestas de tramas e as de feijão nas cabaças[25] (MAYBURY-LEWIS, 1984).

A produção nas roças era, a princípio, uma atividade doméstica, e o esforço do trabalho, assim como os produtos, eram divididos entre os membros de um mesmo domicílio, isto é, a produção, seja para subsistência ou venda, era considerada como pertencente à família que estabelecia a roça e a mantia limpa, livre de pragas e ervas-daninhas (SILVA, 2008; CARVALHO, 2010).

Entretanto, era e ainda é uma prática muito comum entre os Xavante dividir alimentos cultivados entre os domicílios, apesar de ser mais recorrente no caso da carne de caça e peixe. Essas trocas ocorrem tanto de maneira rotineira, quanto em ocasiões cerimoniais mais formais (WELCH *et al.*, 2013). Ademais, indivíduos também podem se envolver no trabalho das roças de outros domicílios para obter algo em troca. Essas trocas são parte da moral de reciprocidade desse povo, permitindo um fluxo constante de alimentos e outros bens pela aldeia.

De acordo com Leeuwenberg *et al.* (2007), existem muitas passarelas entre o espontâneo e o cultivado. Os *A'uwẽ,* na ocasião de seus deslocamentos, contavam com mais de vinte plantas do cerrado, em especial, plantas de tubérculos ou rizomas, principalmente dos gêneros *Dracontium, Maranta, Calathea* e *Dioscorea,* cuja ocorrência é bastante conhecida. Com o desaparecimento de seus territórios tradicionais e a persuasão para praticar uma agricultura convencional, além da ameaça de perder uma tradição alimentar que incorporava recursos vegetais oriundos do cerrado, iniciaram o cultivo dessas plantas (LEEUWENBERG *et al.*, 2007).

Conforme Tiro, Gomide e Lima (2017), o cultivo das roças de toco ganhou maior importância para após o contato com a sociedade não indígena, e os projetos de “desenvolvimento comunitário”[26] da FUNAI contribuíram para modificar a vida

---

[25]Designação popular dos frutos das plantas dos gêneros *Lagenaria* e *Cucurbita.*

[26]Conforme (SILVA, 2021, p. 231), “os projetos de desenvolvimento comunitário são projetos econômicos implantados em diferentes comunidades indígenas consideradas pela FUNAI em adiantado estado de aculturação. De acordo com a tipologia estabelecida pela FUNAI, grupos em adiantado estado de aculturação são aqueles que mantêm uma certa relação com a economia regional (muitas vezes empregatícias) e que já adotaram certos traços da sociedade abrangente. Estes grupos têm sido os mais visados na implantação de projetos econômicos na medida em que se

cotidiana e alterar práticas agrícolas em algumas aldeias, ocasionando o abandono das roças tradicionais com o consequente desaparecimento das sementes nativas. Contudo, mais recentemente, há um crescimento nos esforços de reverter tal situação, com a realização de iniciativas como os intercâmbios de sementes, a título de exemplo.

Urebete (2017, p. 59) pontua,

> O cultivo da roça reforça a ideia de que nós *A'uwẽ Uptabi* produzíamos e consumíamos alimentos que eram saudáveis, pois tinham origem na tradição e havia em abundância a oferta de alimentos naturais, sem agrotóxicos, substâncias isentas de produtos aditivos. Os alimentos cultivados eram produzidos com base em saberes tradicionais.

Os cultivos introduzidos, como a mandioca e a banana, também adquiriram papel importante no cotidiano alimentar dos Xavante. Para mais, o arroz assume um papel central na alimentação após o já mencionado "Projeto Xavante", tornando-se uma espécie introduzida bastante cultivada.

Uma indicação de que os *A'uwẽ* vêm praticando a agricultura há muito tempo é a presença de diversas variedades de milho indígena, distintas daquelas cultivadas em escala comercial (WELCH *et al.,* 2013). As variedades indígenas são consideradas muito antigas, o que pode indicar um traço de independência nos estágios iniciais da domesticação desse cereal (BRIEGER *et al.,* 1958 *apud* WELCH *et al.,* 2013). Logo, apesar da centralidade da caça e da coleta, como anteriormente referido, eles não são caçadores-coletores exclusivos e praticam a agricultura há algum tempo.

Seu milho tradicional possui grãos de diferentes cores: branco, amarelo, vermelho claro, vermelho escuro e preto, com inúmeras possibilidades de misturas destas cores em uma mesma espiga. Os Xavante têm grande estima por essa

---

localizam em regiões de avançado grau de implantação do capitalismo no campo e sobre os quais a pressão da política de integração da FUNAI e do Ministério do Interior se fazem sentir mais fortes. Como regra são reaproveitados os recursos econômicos e o potencial de produção do lugar onde vivem esses grupos: esses projetos são moldados (em termos do que vai ser produzido) de acordo com a economia regional, e os mesmos produtos que se destacam na produção regional vão ser produzidos dentro dos limites das aldeias. Em outros termos, os projetos de desenvolvimento comunitário são uma reprodução do sistema econômico regional, ligeiramente adaptados quanto à forma em que o trabalho é executado".

variação e guardam cuidadosamente um estoque de sementes de cada variedade em cabaças separadas, fechadas com cera de abelha.

Como no passado, sua produção de milho continua sendo exclusivamente voltada para o consumo interno, sendo que parte das sementes é guardada para ser semeada na próxima estação e outra, um pouco maior, é destinada ao preparo dos tradicionais pães de milho, usados como prendas cerimoniais. Alegam que seu próprio milho é mais macio e, portanto, mais fácil de pilar em seus pilões de madeira escavados em troncos de árvores.

> Nossos ancestrais plantavam milho tradicional de várias espécies: vermelho, amarelo, preto e branco. O milho era alimento dos periquitos e descoberto por uma mulher milagreira (...). Cada espécie de milho cultivado pertencia a um próprio dono, ou seja, a família nuclear. A mulher, esposa de um marido, era responsável e continua sendo pela produção de alimentos na roça familiar. Na ocasião dos plantios, como costume os plantadores fazem um apelo ao espirito *danhimite* em forma de conversa, com o objetivo de obter boa produção. O mesmo procedimento ocorre com o plantio de abóbora. Nenhuma casa de determinada família ficava sem construir sua roça, sendo assim fazia um convite aos bons plantadores de abóbora para que pudessem plantar em sua lavoura. As sementes reservadas para o plantio eram expostas ao sol e submetidos ao processo de secagem por um período prolongado para evitar estragos. Feito isso eram guardadas numa cabaça e reaproveitadas no ano subsequente. Segundo relato do Ancião Daniel *Tsi'õmowẽ*, naquele tempo, "havia semente de milho de toda espécie. Por solicitação e ordem de seu sogro, os genros se encarregavam do plantio de milho tradicional, saindo de casa bem cedo para cavar buraco plantar milho. Utiliza-se aspecto cultural dentro do ritual religioso para o plantio de milho e abóbora. Os plantadores *A'uwẽ Uptabi* se pintavam de urucum e carvão clamando ao espirito de criação *Danhimite* que dessem bons frutos. A abóbora era plantada somente por quem conseguia produzir mais, a mandioca era o trabalho do sogro, responsável pelo plantio da mesma (*Tsi'õmowẽ*, entrevista em 08/2016 *apud* UREBETE, 2017, p. 58).

São diversas as formas de preparar o milho. O bolo assado na cinza é uma delas, sendo muito difundida e utilizada em importantes rituais. O preparo consiste em pilar os grãos, peneirar e tornar a pilar até obterem uma farinha, que era misturada à água e levada para assar, a qual algumas vezes misturavam farinha de feijão à preparação (GIACCARIA, HEIDE, 1972).

Conforme relatos de Giaccaria e Heide (1972), o milho verde era assado ainda com a palha diretamente na brasa. Semelhantemente, carás, inhames e batatas eram assados com casca ou cozidos com água. Os feijões também podiam ser consumidos na forma de farinha, crú quando verdes ou assados quando maduros. Assim como a abóbora parecia ocupar um lugar bastante significativo na

alimentação xavante. As batatas, além de assadas diretamente na brasa, eram consumidas cruas ou fervidas, assim como os palmitos. Os bolos costumavam ser assados enrolados em folhas de bananeira brava.

A mandioca não venenosa, aparecia sendo consumida crua ou na forma de farinha, e a sua massa permitia para além da confecção de farinha, diferentes tipos de beiju. Para tornar a raiz da mandioca amarga comestível, os Xavante processavam o tubérculo em um complexo tratamento destinado à eliminação do ácido cianídrico, pois é uma parte rica em amidos e sais minerais (COUTO, 1997). Conforme Couto (1997), a polpa era seguidamente espremida e amassada, para depois ser assada em grandes recipientes de barro para obtenção do beiju.

Além disso, a mandioca brava também era utilizada para produzir bebidas fermentadas, sendo a principal o cachiri, feita a partir de espécies de mandioca com maior teor de água. Essa bebida não era consumida com outros alimentos, sendo considerada uma refeição, normalmente utilizada em ocasiões especiais ou rituais (PINTO, 1987; CERQUEIRA, 2007).

Segundo Leeuwenberg e Salimon (1999), os Xavante não possuíam o interesse em produzir muito mais do que sua família necessita para sobreviver. Assim, não desmatavam o cerrado se não para plantar sua roça familiar, pois, conforme os seus princípios culturais, eles sabiam que precisariam de muito espaço para caçar, realizar suas cerimônias e rituais (LEEUWENBERG, SALIMON, 1999). No entanto, desde a intensificação do contato e do relacionamento com a sociedade envolvente, percebe-se que a maneira de se relacionar com o cerrado tem sido abalada na mesma proporção, e isso acontece de pelo menos dois modos.

Em primeiro lugar, devido ao aumento do desmatamento nas áreas que circundam a aldeia. Há uma diminuição da caça e da pesca, o que acontece em conjunto com as mudanças nos hábitos alimentares. E em segundo, ainda como resultado do confinamento dos povos indígenas em territórios que não atendem as suas necessidades econômicas e culturais, nota-se a exploração de recursos naturais com maior frequência e período. Isto é, com a imposição e consequências do sedentarismo, os Xavante abandonam gradualmente suas práticas tradicionais, o que influencia na sua organização espacial e social (SILVA, 2006).

> Em *Etenhiritipá*, mesmo com todas as consequências do contato, a paixão pelo cerrado e também pela caça/pesca permanece. O território é ainda percorrido pelos caçadores *A'uwẽ* e pelas mulheres que saem coletando frutos, batatas e outros tipos de alimentos. O que quase já não é mais possível fazer, é ausentar-se da aldeia e da roça. O território perde, portanto, aquele caráter de liberdade para os *A'uwẽ* que o percorria sistematicamente e passa a ser um pedaço de terra cujo domínio é preciso assegurar para garantir a sobrevivência de todo o povo. Dessa forma, os limites de seu território passam a ser a divisa entre dois mundos, entre os quais a realidade de uma relação simétrica, em relação ao respeito à diferença, parece estar distante. Essa é uma situação que tem preocupado muito os anciãos dessa comunidade (SILVA, 2006, p.96).

Os Xavante tornam-se grandes dependentes da agricultura. Como é possível observar ***(Tabela 1),*** dentro dos alimentos comumente cultivados, a grande maioria são de alimentos introduzidos, reflexo direto da influência de fatores externos relacionados à cultura ocidental dentro dos hábitos alimentares tradicionais dos Xavante e da sua própria cultura.

Tabela 1. Alimentos comumente cultivados nas roças da TI Pimentel Barbosa, 2009.

Nome	Nome Xavante	Tradicional	Introduzido
Abóbora	*Uzöné*	X	
Arroz	*Asaro*		X
Banana	*Pa'o*		X
Batata doce	*Batata*		X
Cana-de-açúcar	*Buzé*		X
Feijão não-indígena	*Warazú nhip uhi*		X
Feijão Xavante	*Uhí*	X	
Melancia	*Um'rezeiré*		X
Mamão	*Momo*		X
Mandioca	*Upá*		X
Milho não-indígena	*Wa'ru*		X
Milho Xavante	*Nõzö*	X	
Tubérculos	*Mö'õni* (e outros)	X	

Fonte: Welch et al., 2013. Na Primeira Margem do Rio: Território e Ecologia do Povo Xavante de Wedezé. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, p.123.

As roças começavam a ser preparadas pelos homens nos primeiros meses da estação seca, para que a matéria orgânica presente no solo seque e queime antes das primeiras chuvas, em meados de setembro. Conforme Flowers (1983), os cultivos eram plantados em áreas específicas das roças. As abóboras eram plantadas entre as fileiras de milho, as bananas geralmente cresciam ao redor do roçado, e o arroz era plantado ao longo de trechos distintos (FLOWERS, 1983). Quanto às épocas de colheita, o arroz era colhido durante vários meses, pois os

Xavante plantam-no desde o início de novembro a dezembro, e o milho amadurece entre janeiro e fevereiro (WELCH *et al.*, 2013).

> Nossos trabalhadores *A'uwẽ Uptabi* constroem suas roças com instrumentos bem simples, processo que continua até hoje: foice, machado, enxada, ancinho e facão, praticando método tradicional no preparo de suas roças (uso de fogo). A participação da mulher entra na fase da limpeza da roça para o plantio (UREBETE, 2017, p. 63).

A produção das roças tendia a decair após dois ou três anos, sendo necessário deixar o local "descansar" por vários anos para se poder plantar novamente. Assim, planejavam a rotatividade de suas plantações visando maximizar a produção e permitir a recuperação do solo antes de plantar novamente no mesmo local. Isso não significa que esses locais de roça eram abandonados, uma vez que cultivos como mandioca e batata-doce podiam continuar sendo produzidos nessas áreas por dois anos ou mais, assim como bananeiras continuavam a frutificar e até mesmo se propagavam nas capoeiras por um período maior de tempo (FLOWERS, 1983; WELCH *et al.*, 2013).

Em tempos passados, quando a produtividade dos solos era reduzida, os *A'uwẽ* realocavam suas aldeias para outras regiões, de modo a deixar aquele local se recuperar. No entanto, o contexto das aldeias permanentes, aliado com o aumento populacional e o aumento da dependência à agricultura, dificulta o processo e a necessidade de permitir a regeneração dos solos usados, o que, de acordo com Welch *et al.* (2013), têm feito com que as novas roças sejam abertas cada vez mais longe das aldeias, dentro dos possíveis limites da demarcação de terras.

Segundo o cacique da aldeia, as roças ainda são preparadas ao final da estação chuvosa e início da estação seca, e para além das roças de toco, existe uma pequena produção no fundo das casas que conta com mamão, banana e cana-de-açúcar, variando conforme a época do ano, além da mandioca, sempre presente.

Os homens possuem a função de limpar ou derrubar as antigas roças. No caso da coivara, esta ocorre em um intervalo de cerca de cinco em cinco anos, e é feita para determinados cultivos, como mamão, banana e urucum. O corte e queima também é função dos homens, que esperam a queima e depois utilizam as cinzas de adubo. Quanto aos galhos que sobram das queimas, é função das mulheres os

cortarem em pedaços menores e então os posicionarem como se fossem uma barreira, limitando a nova roça. Assim, eles são queimados novamente e as cinzas utilizadas, mais uma vez, para adubar o solo. Os galhos maiores e pesados sobram para os homens, que realizam a mesma tarefa das mulheres. Segundo Jurandir, as cinzas são um adubo muito bom para as culturas de mamão e banana.

Além das roças de toco e ao fundo das casas, um dos objetivos atuais da aldeia é a consolidação de uma roça comunitária. Essa roça seria responsabilidade de todos os membros da aldeia, até por tratar-se de um espaço grande. Essa ideia ainda está sendo colocada em prática, pois para ser executada é preciso o uso de muitas ferramentas, as quais ainda não possuem, mas já estão em processo de obtenção e armazenamento. Isto por meio de verbas de projetos que acontecem na aldeia, ou mesmo de doação de membros da aldeia.

Um outro ponto acerca dessa ideia, seria a possibilidade de aproveitar e utilizar terra preta, ou solo humífero, um tipo de solo bastante rico em matéria orgânica, além de ser arejado, permeável e fornecer grande parte dos sais minerais necessários às plantas.

Existe, portanto, um crescimento no interesse dos Xavante quanto a agricultura. Apesar de não almejarem nada em grande escala e terem o objetivo de utilizar espécies nativas de sua região, enxergam a agricultura como meio de fornecer uma alimentação mais sustentável e natural.

4.3.5. “Povo em transição”

Em linhas gerais, a economia Xavante era sustentada através das atividades de caça e coleta, apesar da agricultura e pesca serem, ocasionalmente, práticas complementares. Essas atividades determinavam seus modos de vida. Considerando o seu modelo econômico e o panorama histórico traçado até este momento, torna-se evidente que eles vêm experimentando uma série de mudanças na sua ecologia e subsistência nas últimas décadas.

O somatório de fatores externos relacionados essencialmente ao contato e incorporação à sociedade brasileira, modificou o modo como eles se relacionam com o ambiente, obrigando-os a se adaptarem à nova realidade que os envolvia. Levando em conta a questão alimentar, houve uma série de impactos e, esses

elementos impactados tornam-se impactantes, pois as escolhas alimentares são resultado de uma relação multidirecional e uma construção que depende das condições nas quais está inserida. (MURRIETA, 1998, 2001).

Os Xavante estão justamente nesse momento de “transição”, em que tentam se adequar a uma nova relação com o cerrado, um novo modo de habitar, resistindo por meio de suas práticas tradicionais, fundamentais em sua cosmologia. Ao mesmo tempo, incorporam novos componentes, como itens alimentares. A alimentação se transforma em um complexo emaranhado de elementos, na qual as novas formas de se relacionar encontram-se desorganizadas e as atividades tradicionais, sobretudo a caça e a coleta, tendem cada vez mais ao abandono, abalando seus modos de subsistência.

De fato, a compra de alimentos em mercados das cidades próximas à aldeia tem se articulado com a caça, a coleta, a pesca e a agricultura na aquisição de alimentos para as famílias. Em muitos casos, a maior parte dos alimentos são provenientes dessas compras realizadas nas cidades.

Nesse sentido, para além do conceito de transição, o conceito de “metamorfose” poderia ser utilizado, uma vez que o que está acontecendo é uma mutação radical na esfera alimentar. A metamorfose implica uma transformação extrema e muito mais estrutural do que conjuntural. As práticas alimentares estão mudando de forma e se transformando em algo diferente do que já foram em algum momento, e esse processo é gradual em certa medida, mas possui um aspecto muito mais violento por ser algo resultante de, principalmente, fatores externos. Em momento algum foi apresentada uma alternativa aos Xavante, no sentido de eles quererem ser aldeados e terem seu espaço para atividades reduzido.

Segundo Gross *et al.* (1979 *apud* FLOWERS, 2014, p. 83), para os Xavante, o crescente envolvimento com o mercado regional parece inevitável, visto que são necessários rápidos ajustes frente às mudanças em seu sistema tradicional de subsistência, já que a delimitação de seu território os priva da mobilidade que antes permitia-lhes explorar o ambiente de maneira mais eficiente, caçando, pescando e coletando produtos silvestres variados. Essa transição gradativa ocasiona novas necessidades que, por sua vez, resultam em maior dependência da economia externa. “Os Xavante não consideram a modernização em si como desejável, mas a veem como a única forma de se defenderem contra a pressão de uma sociedade maior” (FLOWERS, 2014, p. 83).

> (...) o aumento da dependência pela agricultura e por alimentos industrializados, adquiridos regionalmente, pode torná-los mais vulneráveis a situações de fome. Afinal, a população está crescendo e não é possível alimentá-la tendo por base unicamente o arroz, principalmente se considerarmos a enorme diversidade de fontes alimentares vegetais e animais que, historicamente, os Xavante exploraram de maneira sustentável (FLOWERS, 2014, p. 84).

Para compreender essas transformações na subsistência e alimentação dos Xavante, é essencial considerar os novos recursos econômicos que se tornam disponíveis e os laços políticos desenvolvidos nos primeiros anos da década de 1990. Os Xavante, em alguns casos, passaram a receber renda proveniente do aluguel de algumas áreas de pastagem de suas reservas arrendadas a fazendeiros. Muitas eram áreas recém incorporadas às reservas nos anos 1980, que os ocupantes anteriores haviam limpado e preparado para pastagem (SANTOS *et al.,* 2014).

Na TI de Pimentel Barbosa, durante a década de 1990,

> Os próprios Xavante tinham então um pequeno rebanho de gado que eles criavam em uma das antigas fazendas, e que era manejado por um vaqueiro não indígena pago pelos Xavante. Embora os Xavante recebessem com frequência gado como pagamento pelo aluguel das terras arrendadas, o tamanho do rebanho tendia a não aumentar, pois, quando a caça era pouca ou quando precisavam de dinheiro, o conselho dos homens frequentemente decidia abater ou vender algumas cabeças (SANTOS *et al.,* 2014, p. 98).

Contudo, as rendas de salários e de recebimento da previdência social passaram a ser ainda mais importantes do que aquelas derivadas do aluguel das pastagens. Essas eram fontes que eles não possuíam nas décadas anteriores. Ademais, no início dos anos 1990, um número crescente de idosos passou a receber aposentadoria paga pelo Governo Federal. De acordo com Santos *et al.* (2014), grande parte deste dinheiro que passou a circular na aldeia por esses meios foi destinado à compra de alimentos industrializados.

Esse recebimento de rendas externas, além do insucesso de uma série de projetos implementados nas aldeias, como o “Projeto Xavante” da FUNAI, acabam permitindo que os Xavante participem do mercado regional mais como consumidores do que como fornecedores de produtos.

É a soma desses diversos fatores, sobretudo, externos que atuam na dinâmica interna do grupo, responsáveis pelo agravamento da situação alimentar, sobretudo, tendo em conta a segurança e soberania alimentar. Aqui, torna-se necessário discorrer brevemente acerca desses dois termos.

A ideia de segurança alimentar surge no período da Primeira Guerra Mundial na Europa e ganha força ao final da Segunda Guerra Mundial. Em linhas gerais, está relacionada com a capacidade de cada país em produzir seus próprios alimentos de tal forma que não fiquem vulneráveis a fatores externos. Entretanto, a ideia de segurança alimentar é polissêmica e pode-se adaptar de acordo com a ótica sobre a qual é observada. Para a FAO (Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura), por exemplo, está vinculada aos direitos humanos fundamentais. Porém, a segurança alimentar pode se relacionar à garantia de mercado, por meio de uma série de mecanismos como a livre concorrência.

O conceito de soberania alimentar nasce nas camadas mais populares de diferentes partes do mundo, através da Via Campesina, com outras associações contrárias à tendência de total liberalização do comércio internacional no campo agroalimentar (MARQUES, 2010). Os primeiros indícios da tentativa de estabelecer este conceito podem ser encontrados na I e II Conferência da Via Campesina[27], esta última realizada paralelamente à Cúpula Mundial sobre Alimentação – realizada pela FAO – ocorrida no mesmo ano de 1996, em Roma. Segundo a Declaração de Nyéléný[28] (2007), são as pessoas que produzem, distribuem e consomem alimentos que devem controlar os mecanismos e políticas de produção e distribuição destes, não as corporações e instituições de mercado que dominam o sistema global de alimentos. Os alimentos produzidos localmente devem ser valorizados, além de respeitar os ciclos naturais e serem culturalmente aceitos. A soberania alimentar engloba todos esses aspectos, tornando-se mais que um conceito: é um princípio e uma ética de vida (MARQUES, 2010). De acordo com Marques (2010, p. 83),

---

[27]A Via Campesina é um movimento internacional que reúne milhões de camponeses, pequenos e médios produtores, as pessoas sem terra, povos indígenas, migrantes e trabalhadores agrícolas em todo o mundo que defendem a agricultura sustentável em pequena escala, como forma de promover a justiça social e dignidade. Disponível em: <https://viacampesina.org/en/> Acesso em: 9 mai. de 2019.

[28]Disponível em: <https://nyeleni.org/spip.php?article327>. Acesso em 19 de abr. de 2021.

> A soberania alimentar é apresentada então como única alternativa viável para o sistema alimentar em colapso. Esta proposta de soberania alimentar enfatiza os circuitos locais de produção-consumo – ou os circuitos curtos alimentares, tal como designa Gilles Maréchal – e ações organizadas para obter acesso à terra, água ou agro-biodiversidade. Tais recursos fundamentais devem ser controlados pelas comunidades − tal como numa perspectiva de gestão social do fundiário, apoiada em instrumentos de ordenamento fundiário − para conseguir produzir alimentos com métodos agroecológicos. Por outro lado, a ideia de uma aliança entre agricultores e consumidores é considerada estratégica. Os consumidores devem tomar consciência de que sua qualidade de vida está intimamente associada aos modelos agrícolas e seus múltiplos serviços ambientais. Esta multifuncionalidade só emerge quando as paisagens estão dominadas por unidades produtivas pequenas e biodiversificadas, sendo, no fim das contas, mais produtivas que as grandes monoculturas. Ademais, as comunidades rurais diversificadas e ancoradas na agricultura familiar apresentam economias mais saudáveis e menores problemas sociais.

No Brasil, existe uma aproximação dos conceitos de segurança e soberania alimentar no sentido de buscar políticas e estratégias sustentáveis para a produção, distribuição e consumo de alimentos. Através disso, garantir o direito à alimentação para toda a população, com:

> (...) acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde, que respeitem a diversidade cultural e que sejam ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentáveis (II Conferência Nacional de SAN, 2004; LOSAN, 2006, n.p.).

Isso tudo com base na pequena e média produção, respeitando a diversidade dos modos camponeses, pesqueiros e indígenas de produção agropecuária, de comercialização e gestão dos espaços rurais, nos quais a mulher desempenha um papel de protagonista.

Outro ponto importante é que o conceito de soberania alimentar é formulado também a partir de uma severa crítica à Revolução Verde por não ter cumprido um de seus objetivos: o de erradicar a fome. Para mais, a Revolução Verde demonstrou seu caráter destrutivo ao desrespeitar os ritmos da natureza e desqualificar os saberes e práticas dos povos originários (SHIVA, 2003). Ela trouxe uma grande ênfase na produção e aumento da produtividade, desconsiderando a multifuncionalidade da agricultura (VAN DER PLOEG, 2008). Os conflitos no campo são intensificados e geram ainda mais desigualdade.

Com o desenvolvimento e avanço socioeconômico, os padrões de subsistência são alterados, sendo um fator determinante na estruturação das práticas alimentares. As mudanças nos padrões alimentares contribuem para a emergência de diversos problemas de saúde, incluindo a desnutrição em crianças, a obesidade em adultos, o aumento dos níveis tensionais e surgimento de casos de hipertensão, diabetes e outras doenças crônicas (COIMBRA *et al.*, 2002; WELCH *et al.*, 2009). Consoante com Silva (2008), é importante retomar que após o "Projeto Xavante", tratado no subitem "ii. O contato com a sociedade brasileira e seu decurso", o arroz branco passa a ser a base da alimentação do grupo, sendo responsável por agravar problemas de saúde como anemia e obesidade. O aumento do consumo de alimentos industrializados nas últimas décadas agrava ainda mais esse quadro.

No caso dos Xavante o desenvolvimento e avanço socioeconômico estão relacionados ao avanço da fronteira agrícola no MT, visto que habitam uma região que possui um relevo mais plano, boas características físicas do solo e baixo preço da terra comparado ao sul e sudeste do Brasil, fazendo com que a produção em grande escala se torne mais competitiva no cerrado em relação à produção de pequena escala.

Para mais, há a intensificação ainda maior do contato com os não indígenas; o acesso a novas tecnologias e a novos mercados; o aumento do acesso e consumo de alimentos industrializados; o abandono de práticas tradicionais pelos mais jovens, que optam pela aquisição de alimentos nos mercados; a necessidade de intensificação da agricultura; além da diminuição da fauna cinegética e de espécies silvestres para a coleta.

É importante mencionar a merenda escolar. De acordo com Silva (2008), os itens que compunham a merenda na aldeia *Wederã*[29] durante os anos de 2006 e 2007 eram: açúcar; arroz; batata inglesa; bolacha doce; bolacha salgada; carne de frango; carne moída; creme de milho; extrato de tomate; farinha de mandioca; feijão; leite em pó; macarrão com ovos; óleo de soja; sal; e tempero (alho/cebola), totalizando 15 itens que não variaram nos dois anos referidos. Durante o trabalho de campo da autora do presente estudo, em 2018, observou-se os mesmos itens alimentares compondo a merenda escolar, com a adição de achocolatado e leite.

---

[29]Aldeia que faz parte da TI Pimentel Barbosa.

A merenda escolar é uma importante fonte alimentar para as crianças. Ainda conforme Silva (2008), os seus itens, apesar de não comporem a maior parte da dieta, são ricos em carboidratos e estão substituindo os alimentos que eram obtidos com a coleta. Dessa forma, a introdução de uma nova dieta começa desde a infância, e é reforçada por meio da merenda escolar.

De acordo com Urebete (2017), os mais velhos ainda buscam consumir alimentos tradicionais, coletando nas redondezas da aldeia e, na falta de alimentos, algumas famílias buscam nas proximidades das fazendas vizinhas trazendo para o consumo da casa. Entretanto, não são todas as famílias que se interessam pelos alimentos tradicionais. O resultado é um processo de desvalorização da cultura alimentar Xavante, com o consumo de alimentos processados prevalecendo no cotidiano alimentar. “Deixamos de consumir alimentos tradicionais, porque não buscamos mais no mato que já estamos velhos, os jovens de casa deveriam buscar para nós comermos. Dependemos do consumo de alimentos industrializados” (Sebastião *Tomoptsé* em entrevista realizada em agosto de 2016 *apud* UREBETE, 2017, p. 70).

Conforme Balem e Silveira (2005), observa-se um processo de substituição das práticas alimentares consideradas tradicionais para uma alimentação alicerçada na cultura do agronegócio e na adoção de hábitos alimentares urbanos. Este processo é responsável por uma simplificação da dieta, uma vez que a alimentação se torna menos variada e menos complexa nutricionalmente, e transforma a sua dinâmica tradicional e intensifica a emergência de procura por comércios locais (COIMBRA JR., 1991). Esta estrutura leva à situação de comprometimento da segurança e, principalmente, soberania alimentar, pois eles tornam-se incapazes de atender às suas necessidades alimentares através de suas atividades tradicionais, dependendo de uma renda monetária que muitas vezes não é suficiente (BALEM, SILVEIRA, 2005).

A monografia intitulada “Estudo da Soberania Alimentar dentro da perspectiva da Agenda 2030/ONU em Terra Indígena Xavante”, apresentada pela autora deste estudo à Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Bacharel em Ciências Biológicas, constituiu uma análise prévia para caracterizar as práticas alimentares e avaliar as consequências resultantes da intensificação do contato com os não indígenas e da sedentarização, decorrente do processo de demarcação de terras e aumento do

desmatamento. A incidência de cárie dentária na população foi utilizada como indicador para o alto consumo de açúcares. Além disso, outros fatores externos, como programas governamentais para aquisição de renda ("Bolsa Família" e "Aposentadoria Rural"), foram evidenciados enquanto agentes motivadores de alterações alimentares. Tal cenário apontou para um quadro marcado pela insegurança e não soberania alimentar, cujos determinantes atrelam-se às condições ecológicas, socioeconômicas e sanitárias decorrentes do rápido crescimento populacional, degradação ambiental e ausência de saneamento.

Um dos resultados[30] que chamou atenção foi o relato da ingestão de açúcar. Apesar de alegarem consumir pouca quantidade (autorreferência), muitos dos alimentos industrializados consumidos por eles apresentam açúcar em suas composições, além do consumo de café ocorrer sempre com a adição de açúcar. Para mais, o consumo de alimentos industrializados caracterizados como bolachas, bolachas recheadas, salgadinhos, balas e refrigerantes aparecem na dieta, principalmente de crianças e adolescentes com muita expressividade.

Corroborando com estudos anteriores de Vieira Filho (1981); Gugelmin e Santos (2001); Coimbra Jr. *et al.* (2002; 2005); e Silva (2008), conclui-se que a maioria dos alimentos que compõem a atual dieta são introduzidos, representando cerca de 80% dos itens alimentares (SANTOS, GARAVELLO, REICHARDT, 2021). Além disso, a base alimentar do grupo é o arroz branco, seguido pelo feijão, apesar da grande preferência alimentar ser a carne de caça.

---

[30]Estabeleceu-se como unidade social de análise a unidade doméstica familiar. Inicialmente referiu-se à amostragem de cerca de 30 indivíduos nos diferentes núcleos familiares. No entanto, a coleta de dados foi encerrada em decorrência de saturação teórica, pela repetição das categorias de análise e de informações presentes no discurso dos entrevistados (FONTANELLA *et al.,* 2011). Ao final, foram contabilizadas 22 entrevistas abertas e 18 recordatório 24 horas de consumo alimentar (R24h) realizados. O recordatório 24 horas de consumo alimentar é um tipo de inquérito dietético aplicado para avaliar a ingestão de alimentos de indivíduos e grupos populacionais (CAVALCANTE *et al.,* 2004; HOLANDA, BARROS FILHO, 2006). Na pesquisa mencionada, os entrevistados relataram, além da ingestão do dia anterior, quais os alimentos consumidos familiarmente com maior frequência.

> A pequena parcela de alimentos tradicionais, 20%, é composta de frutas coletadas; cultivos tradicionais, como milho e abóbora Xavante; e caça. Mediante entrevistas, foi inferido que o consumo de alimentos tradicionais é possivelmente expressivo em meados do período chuvoso (novembro a abril) até meados da época seca (maio a setembro), e estaria relacionado ao plantio nas roças, já que seu preparo ocorre próximo do período chuvoso. (...) a atividade de coleta é a mais garantida, por não necessitar de manejo e por cumprir um papel ecológico na paisagem local. Isso não significa, todavia, que seja abundante na dieta familiar. Se inevitável, pode equivaler à única refeição do dia, contribuindo para o aporte energético necessário (SANTOS, GARAVELLO, REICHARDT, 2021, p. 36-37).

Notou-se uma unidade na dieta do grupo, isto é, o conjunto de alimentos que compunham a dieta dos Xavante na ocasião da pesquisa, em 2018, não apresentavam uma grande variedade.

Logo, as transformações nas práticas alimentares estão vinculadas tanto às formas de obtenção de alimentos, quanto aos itens alimentares. Ainda de acordo com Santos, Garavello e Reichardt (2021), houve diminuição nas atividades de caça e coleta, além da produção para autoconsumo nas roças. Concomitantemente, ocorreu um aumento da dependência das compras de alimentos em mercados, através dos recursos provenientes de programas para aquisição de renda, como o “Bolsa Família” e “Aposentadoria Rural”. Por consequência, o conjunto de alimentos que atualmente compõem a dieta Xavante não apresenta uma grande variedade.

Assim, é nítida a preferência por alimentos industrializados e os mais jovens parecem estar mais expostos e predispostos a essa transição alimentar, pois vivenciam com mais intensidade as transformações nos modos de vida, como a obtenção da renda familiar através de políticas públicas e/ou salários, ensino técnico nas cidades e em cursos de graduação à distância. “Por conta deste novo perfil, o acesso ao centro urbano acaba ocorrendo com maior frequência. Além do acesso à tecnologia, como o uso de celulares e redes sociais” (SANTOS, GARAVELLO, REICHARDT, 2021, p. 38).

Considerando iniciativas de resgaste alimentar, é importante mencionar o projeto “Capacitação dos agricultores e agricultoras Xavante no uso e conservação da agrobiodiversidade no cerrado”, executado pela Associação Xavante *Warã* entre os anos de 2005 e 2007. Seu principal objetivo foi a capacitação dos agricultores Xavante, da TI Sangradouro/Volta Grande em MT. Como a diretriz geral do projeto foi priorizar a autonomia dos Xavante, ele esteve aberto à alterações relativas ao tempo de execução das ações, resultado da necessidade do povo em realizar

diversos rituais que envolveram diretamente todos os membros das comunidades. Isto é, o projeto considerou e respeitou o dinamismo e as relações temporais, culturais e sociais *A'uwẽ*, lição importante a ser adotada por órgãos financiadores e na construção de futuros projetos (TIRO, GOMIDA, LIMA, 2010).

Entre os principais aspectos positivos desse projeto destacam-se as discussões com anciãos, homens, mulheres e jovens Xavantes em torno de assuntos concernentes às práticas tradicionais relacionadas à "conservação da agrobiodiversidade" no Cerrado. Além disso, houve um grande intercâmbio entre comunidades Xavante advindos de diferentes Terras Indígenas (Sangradouro, São Marcos, Areões e Pimentel Barbosa) no decorrer do projeto, restabelecendo e fortalecendo as relações e trocas de conhecimentos, algo prejudicado pela segmentação territorial promovida pela política fundiária do Estado brasileiro (TIRO, GOMIDA, LIMA, 2010).

A aplicação de um projeto como este caracteriza-se enquanto uma tentativa intercultural de adaptação em meio às intensas transformações sofridas ao longo do contato com a sociedade capitalista, cujas intenções são fundamentalmente colonizadoras.

Outra tentativa importante de ser mencionada é o projeto *Abahi Tebrezê*[31]*,* iniciado em 2010, cujo objetivo é o fortalecimento da cultura, da segurança alimentar e nutricional e da gestão territorial do povo Xavante em Pimentel Barbosa, através da revitalização da produção das batatas tradicionais[32]. Inicialmente conduzido pelos homens, em 2017 as mulheres decidiram assumir o protagonismo das ações, argumentando que são elas as mais interessadas na recuperação da alimentação tradicional e no repasse de conhecimentos às meninas e aos meninos da comunidade.

O projeto foi inspirado no já mencionado *Dasa Uptabi,* e entre os seus principais objetivos estão o intercâmbio de conhecimentos, que ocorre por meio da decisão das próprias mulheres envolvidas, por meio de oficinas de artesanato ou o

---

[31]O projeto conta com o apoio da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), sobretudo da Coordenação Geral de Promoção da Cidadania (CGPC) e envolvendo também a Coordenação Geral de Gestão Ambiental (CGGAM) do órgão. Em seu início, houve a importante participação no projeto da Coordenação Geral de Etnodesenvolvimento (CGETNO), também da FUNAI.

[32]Informações disponíveis no site da FAO: https://www.fao.org/family-farming/detail/en/c/1250667/. Acesso em: 4 abr. 2022.

intercâmbio com outros povos. Além de focar nos conhecimentos e na revitalização da alimentação tradicional, possui um caráter educativo mais amplo, envolvendo o fortalecimento da cultura, a gestão do território, e maior conscientização sobre os direitos das mulheres indígenas da comunidade Xavante.

Para mais, é importante trazer a questão da alocação do tempo, e discordâncias teóricas à parte, Sahlins (2004, p. 112) traz uma perspectiva interessante sobre a economia dos povos caçadores-coletores e sua “abundância material”. “Livres da obsessão de escassez do mercado, as propensões da economia dos caçadores talvez se fundem mais consistentemente na abundância do que as de nossa economia” (SAHLINS, 2004, p. 106).

> As necessidades do povo são facilmente satisfeitas na esfera dos bens não-alimentares. Em parte, tal “abundância material”, depende da facilidade de produção e, em parte, tal “abundância material”, depende da facilidade de produção e, em parte, da simplicidade da tecnologia e da democracia da propriedade. Os produtos são rústicos: de pedra, osso, madeira, couro - materiais estes, que “existem em abundância à sua volta”. Como regra, nem a extração de matérias-primas, nem sua elaboração envolvem grande esforço. O acesso aos recursos naturais é tipicamente direto - “livre acesso para qualquer um” - mesmo a posse das ferramentas necessárias, sendo geral, e o conhecimento das habilidades exigidas, comum. A divisão do trabalho igualmente simples, predominando a divisão do trabalho por sexo. Acrescente-se o costume liberal da partilha, pelo qual os caçadores são particularmente famosos, e todas as pessoas podem frequentemente participar da prosperidade geral, tal como ela se apresenta.

Sahlins não pretende negar que uma economia pré-agrícola funcione sob sérias limitações, mas demonstrar, com base em dados sobre povos caçadores-coletores, que há uma adaptação bem sucedida. Segundo Sahlins (2004, p. 117), povos cacadores-coletores “(...) trabalham menos do que nós; e mais do que trabalho contínuo, a coleta de alimentos é intermitente, o descanso abundante; e existe maior quantidade de sono no tempo diário per capita/anual, do que em qualquer outra condição social (...)”.

A rigor,

> A quantidade de comida, colhida em um dia, por qualquer um desses grupos, poderia em caso ser aumentada. Embora para as mulheres, a busca de alimentos fosse trabalho diário e ininterrupto, elas descansavam com frequência, e não gastavam todas as horas do dia buscando e preparando alimentos. A natureza do trabalho de coleta de alimentos dos homens era mais esporádica; e se tinham boas colheitas em determinado dia, normalmente descansavam no dia seguinte… Talvez inconscientemente pesem, de um lado, a vantagem de maiores suprimentos de comida, e de outro, o esforço envolvido na colheita; talvez decidam o que consideram ser o suficiente, e quando uma vez colhida essa quantidade param (McArthur, 1960, p. 92 *apud* SAHLINS, 2004, p. 117).

A economia Xavante, assim como de outros povos caçadores-coletores, permitia que eles pudessem utilizar a maior parte de seu tempo para outras atividades ao invés de concentrá-lo somente nas atividades econômicas. De acordo com Flowers (2014), durante o período em que residiu em Pimentel Barbosa, de 1976 até 1977, em suas observações sobre o uso do tempo, considerando das 6 horas até às 20 horas, ou seja, 14 horas totais, homens e mulheres passavam, em média, 6,65 horas não trabalhando, quase metade do tempo. Isto inclui alimentar-se, participar de cerimônias, fazer higiene, conversar, divertir-se, dormir e sentar-se em frente a casa. É importante pontuar que as horas de não-trabalho variavam conforme os meses e as necessidades, podendo ser maiores ou menores que a média.

Gugelmin (1995) observou em 1994 que a maior parte do tempo Xavante era dedicado as atividades pessoais, sendo elas: alimentação, higiene, recreação e repouso. O tempo alocado para essas atividades correspondia a 73,2%, considerando as 24 horas do dia.

Contudo, é fundamental pontuar que Sahlins possui uma abordagem em que a natureza é um mundo externo de matéria e substância esperando para receber forma e conteúdo significativos por meio da mente do homem. Em outras palavras, existem mundos intencionais e as realidades humanas são culturalmente construídas, desvinculando a esfera dentro da qual os humanos são constituídos como sujeitos da esfera do engajamento humano com a natureza. A caça e a coleta seriam, portanto, operações que ocorrem na natureza, consistindo em interações entre organismos humanos com “necessidades” e recursos ambientais com potencial para satisfazê-las.

Diferentemente de Ingold que traz uma perspectiva em que as relações sociais e as relações entre lugares são equivalentes a um nível ontológico, ou seja, a paisagem não é só um plano de fundo ou fonte de recursos para a vida humana. Da

mesma forma, a caça e coleta não são somente operações voltadas para a satisfação de necessidades, elas são um modo de relacionar-se com o meio e com outros seres vivos. Então não se trata de diferentes representações de uma realidade única através da cultura, mas sim de diferentes percepções da realidade.

É a relação com o ambiente que possibilita a construção da cultura. Nesse processo, os homens produzem a si mesmos e uns aos outros, e a cultura, assim como a vida, é um movimento de abertura, não de encerramento. De acordo com Marx e Engels (*apud* INGOLD, 2011), conforme os indivíduos produzem as suas vidas, assim eles o são, e o que somos ou o que podemos ser não vem pronto. Logo, o espaço é condição essencial para a vida e para a cultura.

Levando em conta que o ambiente é desde sempre relacional e encontra-se entrelaçado com os demais sujeitos, ou seja, o ambiente não é externo ao organismo, mas o continente que o envolve e que dá sentido às ações humanas e não humanas, todas essas transformações nos modos de habitar e se relacionar implicam em mudanças culturais. A perda do território gera a estranheza cultural, pois não é somente o lugar onde habitam os sujeitos, mas também o local em que os sujeitos lutam pela sobrevivência social e cultural.

A cultura enquanto movimento encontra-se em um momento crucial de reorganização das representações, incluindo as representações alimentares, posto que as concepções são ao mesmo tempo condição e produto. É a partir de uma “nova” prática e manifestação dos sujeitos no ambiente, fruto de um contexto que é, sobretudo, histórico, que esse novo regime alimentar tenta se constituir.

Diante dessa metamorfose alimentar é nítida a preocupação dos Xavante com a questão alimentar, cada vez mais emergente e urgente. Conforme Urebete (2017, p. 71),

> A questão de segurança alimentar e nutricional é geralmente discutida no *Warã*[33] pelos homens, tornando-se uma das preocupações recentes das gerações velhas assim como as pessoas adultas conscientes, sobre as consequências dos alimentos processados que trazem para a cultura Xavante e a carência alimentar que deixam as crianças subnutridas por falta de produção básica. Portanto, é de suma importância desenvolver um trabalho voltado à sensibilização dos Xavante nos diferentes espaços sobre a cultura alimentar saudável e produção de alimentos. Nessa perspectiva, é necessário recuperar semente de milho tradicional em parceria com a EMBRAPA de Brasília ou as aldeias Xavante (aldeias *Maraiwatsédé*, Areões etc.) que ainda mantêm as sementes tradicionais de milho, para as gerações de jovens conhecerem a diversidade de comidas tradicionais do nosso povo e promover o hábito de estimulo à alimentação tradicional, haja vista que as mudanças na alimentação alteram a nossa identidade cultural na questão do consumo de alimentos do cotidiano.

Espera-se compreender a alimentação a partir da relação Xavante com o seu ambiente, considerando esse novo contexto, buscando a viabilização da segurança e soberania alimentar, ao invés da situação de dependência de recursos externos e não autonomia desses sujeitos.

É nos processos práticos que as questões são elucidadas, então como pensar a noção de espaço *A'uwẽ* no supermercado? Como a partir da manutenção dessa cosmologia se reconstrói o modo de ser Xavante, dada as condições? O território deixa de ser condição essencial para a existência desse povo? Essas questões e outras mais serão discutidas no capítulo seguinte.

---

[33]O *Warã* é, em resumo, o espaço de reuniões dos homens onde se tomam decisões políticas, sociais e econômicas. Será melhor explorado no capítulo seguinte.

5. *A'UWẼ UPTABI,* CERRADOS E ALIMENTAÇÃO: REFLEXÕES NA PERSPECTIVA DE TIM INGOLD

5.1. A organização social *A'uwẽ*

A organização social *A'uwẽ* é marcada pela existência de diversos pares de metades que se opõem e se complementam, assim como pela uxorilocalidade. No caso dos sistemas de parentesco, os rapazes de uma mesma linhagem patrilinear ocupam uxorilocalmente um trecho contíguo de casas, ou seja, após o casamento, o marido deve residir junto à esposa e a família dela. Um grupo de irmãos tende a se casar com um grupo de irmãs, e os irmãos classificatórios deles a se casarem com as irmãs classificatórias delas (RAMIRES, XANON, 2020).

Os Xavante possuem três clãs patrilineares e exogâmicos: *Poredza'ono, Öwawẽ* e *Topdató*[34]*.* Os Xavante Orientais[35] admitem que membros de um clã podem se casar com qualquer um dos outros dois. Entretanto, nos Ocidentais, os dois últimos clãs, *Öwawẽ* e *Topdató*, seriam combinados em uma única metade, por ambos trocarem mulheres com os *Poredza'ono.* À vista disso, o casamento entre esses dois clãs é proibido, o que os transforma em uma metade exogâmica oposta à outra, constituída apenas pelo clã restante (MAYBURY-LEWIS, 1984; RAMIRES, XANON, 2020). Optou-se por pressupor a existência de duas metades nomeadas, *Öwawẽ* e *Po'redza'õno*, somente, uma vez que as diferenças linguísticas e entre as formas de organizar as metades etárias existentes entre alguns grupos Xavante parecem não interferir de forma distinta no sistema de parentesco, tornando desnecessária a diferenciação entre Xavante Ocidentais e Orientais.

Em linhas gerais, um par de metades exogâmicas patrilineares regula as trocas matrimoniais. Logo, os Xavante combinam clãs e linhagens patrilineares com residência uxorilocal.

---

[34]De acordo com Welch *et al.* (2013), na TI Pimentel Barbosa os *Topdató* é uma atribuição ritual, uma pintura facial, que só é utilizada durante o *Oi'ó* (ritual caracterizado pela ênfase na oposição entre as metades exogâmicas, quando os símbolos clânicos são inscritos na fonte dos meninos) e que não tem qualquer influência sobre as metades matrimoniais. Logo, as metades são: *Öwawẽ* e *Poredza'ono.*

[35]Em "A Sociedade Xavante", Maybury-Lewis (1984) recorreu à diferenciação analítica – importada da África – dos Xavante em "Orientais" e "Ocidentais". Seu objetivo era modelar dados divergentes sobre a organização social e a língua *A'uwẽ*. Os grupos situados a leste do então povoado de Nova Xavantina (MT) seriam "orientais", e os a oeste da mesma cidade seriam "ocidentais".

Outro elemento do sistema de relações xavante é o *Dautsu*, ou sistema de metades etárias. Esse sistema possui um caráter formativo, cerimonial e esportivo, e é composto por oito classes de idade divididas equitativamente em duas metades. São elas: *Anorowa* (esterco), Tsadaro (sol), *Ai'rere* (pequena palmeira), *Hötora* (espécie de peixe), *Tirowa* (carrapato), *Ẽtepá* (pedra comprida), *Abare'u* (pé de pequi) e *Nodzö'u* (pé de milho). As metades são formadas por classes alternadas. Com a iniciação dos *Nodzö'u*, esses passaram à categoria *'ritéi'wá*; os *Ẽtepá*, responsáveis pela iniciação dos *Nodzö'u*, passaram à categoria *ĩprédu*; os *Abare'u*, que ocupavam a posição '*ritéi'wá*, foram promovidos à *ĩprédupté* e passaram a ser responsáveis pela iniciação dos *Anorowa*, novos habitantes do *Hö*. Os *Nodzö'u* iniciados há mais de 40 anos ainda vivos, viram sua classe de idade renovar-se e passaram a ser classificados como *Nodzö'u brada*. Para pertencer a uma classe de idade, o indivíduo deve residir aproximadamente cinco anos com seu grupo no *Hö,* a casa dos solteiros, antes de ser iniciado (RAMIRES, XANON, 2020).

Além do sistema de parentesco e de metades etárias, existe o sistema de categorias de idade, ou *Dahöpirã*, que, a partir de parâmetros relacionados ao desenvolvimento físico e social do indivíduo, também serve de método de classificação social. Assim, os Xavante dispõem das seguintes categorias para classificar homens: *aiuté*, até 2 anos de idade; *watébrémi*, de 2 a 8 anos de idade; *ai'repudu*, de 8 a 12 anos; *hö'wa* ou *wapté*, morador da casa dos solteiros, entre 12 e 17 anos; *'ritéi'wá*, recém-iniciado; *ĩprédupté,* iniciados responsáveis pela formação dos iniciandos da classe de idade alternada inferior; e ĩprédu, homem maduro (RAMIRES, XANON, 2020).

As mulheres também estão inseridas no sistema de classes de idade e, consequentemente, no sistema de categorias de idade, mas elas não ficam reclusas no *Hö*[36]. Os parâmetros responsáveis para a inserção das mulheres no sistema de categorias de idade são o desenvolvimento físico e a reprodução. As mulheres são classificadas do seguinte modo: *aiuté*, até 2 anos de idade; *baõno*, de 2 a 9 anos de idade, cujos seios não começaram a se desenvolver ainda; *adzarudu*, de 9 a 12 anos que, embora não esteja casada, está apta para tal; *tsoimbá*, menina a partir de

[36]Casa de formação masculina. Os meninos ficam em média cinco anos aprendendo a cultura do seu povo. Durante a permanência no *Hö*, a criança é orientada pelo padrinho. Esse padrinho tem a responsabilidade e a obrigação de conduzi-lo.

12 anos que já passou pelo ritual de casamento, mas que não tem filhos; e *ĩprédu*, mulher casada com filhos (RAMIRES, XANON, 2020).

As categorias de idade marcam a passagem de um Ego[37] qualquer pelas diversas fases da vida Xavante, desde seu nascimento, e interferem nos termos empregados para designar este indivíduo desde pequeno.

Do mesmo modo, o *Dautsu* e o *Dahöpirã* indicam como o indivíduo é visto pelo grupo, assim como ele se percebe nesse processo e, portanto, expõe a dinâmica social desse povo. Ao longo de suas vidas, a cada faixa etária, os *A'uwẽ* são levados a demonstrar ou reiterarem seus valores, sua força e sua capacidade de transmitir às gerações futuras o maior patrimônio de seu povo: a cultura (SILVA, 2006).

> Apesar da organização do povo ser constituída a partir de pequenos grupos bem definidos (assim como também estão muito bem definidas suas funções e responsabilidades), não são independentes entre si, ou seja, cada grupo está interligado com o outro através dos laços familiares e as inter-relações clânicas, ou simplesmente por afinidade estabelecida durante o período de formação no *Hö.* Apesar de todos os laços de afinidades serem iniciados no *Hö,* eles continuam em todos os momentos da vida do indivíduo. A cada fase da vida, são levados, através dos ritos, a reiterarem esses laços (...) (SILVA, 2006, p. 36-37).

O nome é outro aspecto crucial da vida social Xavante. Eles estabelecem uma nítida distinção entre as práticas de nominação masculinas e femininas. Além disso, os nomes são transmitidos de tal forma que constituem meios para o estabelecimento de relacionamentos interpessoais. Os homens recebem seus nomes pela via dos laços de parentesco, enquanto as mulheres os ganham em uma cerimônia em que os homens, divididos em grupos segundo às classes de idade, escolhem as casadas ainda não nomeadas e lhes concedem o nome. No caso das mulheres, os nomes são compostos por uma raiz (entre cinco, todas relacionadas com animais, aves ou plantas) mais um sufixo identificador. *'Rẽ* (periquito), *'Ro'ó* (macaco), *Pê* (peixe), *Tsiñotse'e* (quero-quero) e *Wautomo* (uma árvore do cerrado) (SILVA, 1986).

---

[37]Indivíduo (masculino ou feminino) referência para análise dos laços de parentesco.

O sistema de parentesco, em conjunto com o sistema de metades etárias, ou *Dautsu,* e com o sistema de categorias de idade, ou *Dahöpirã,* além do nome, demarcam boa parte da vida social Xavante.

Um outro elemento que se destaca na cultura Xavante é o respeito que se deve quanto ao sistema social. Os familiares, os padrinhos, as madrinhas e os grupos etários superiores devem ser sempre respeitados, tratando-se de um valor fundamental. É mediante esses sistemas que eles demonstram o seu domínio perante a memória e os processos sociais de seu povo, permanecendo sempre *A'uwẽ* (SILVA, 2006).

A estrutura social Xavante pode ser vista como um sistema ordenado de mecanismos simbólicos que regulamentam comportamentos individuais e coletivos. Considerando Geertz (1989), trata-se de tornar-se um indivíduo que tenha uma formação direcionada pelos padrões culturais e pelo sistema de significados criados historicamente em termos dos quais dão forma, ordem, objetivo e direção ao povo.

Esse direcionamento é tocante ao engajamento dos sujeitos com o ambiente. Posto que o que é chamado de cultura é criado, seus padrões alteram-se em conformidade às maneiras como o grupo atua no meio naquele determinado momento. Conforme Ingold (2010, p. 15), as competências associadas a cultura "(...) não são nem internamente pré-especificadas nem externamente impostas, mas surgem dentro de processos de desenvolvimento, como propriedades de auto-organização dinâmica do campo total de relacionamentos no qual a vida de uma pessoa desabrocha". Na passagem das gerações humanas, a contribuição de cada uma para a seguinte decorre da criação, por meio de suas atividades, de contextos ambientais dentro dos quais as próximas gerações desenvolvem suas próprias habilidades vinculadas de percepção e ação, concomitantemente. Não se trata, portanto, da entrega de informações independentes das condições com as quais aquele novo grupo deve enfrentar.

> Em vez de ter suas capacidades evolutivas recheadas de estruturas que *representam* aspectos do mundo, os seres humanos emergem como um centro de atenção e agência cujos processos *ressoam* com os de seu ambiente. O conhecer, então, não reside nas relações entre estruturas no mundo e estruturas na mente, mas é imanente à vida e consciência do conhecedor, pois desabrocha dentro do campo de prática – a *taskscape* – estabelecido através de sua presença enquanto ser- no-mundo (INGOLD, 2010, p. 21, grifos do autor).

Para o povo de *Etenheritipá* nada poderia ser mais prejudicial do que a crescente assimilação com a sociedade envolvente. Nas diversas faixas etárias, principalmente entre os mais velhos, homens e mulheres, existe o temor quanto às consequências dessa “integração”. Diante disso, é urgente encontrar o meio-termo sobre o qual poderão incorporar os aspectos da sociedade envolvente que considerem proveitosos, sem perderem a sua identidade. A preocupação é ainda maior em relação aos os recursos naturais e ao território, pois são estes que proporcionam as condições mínimas para os *A'uwẽ* serem *A'uwẽ*.

5.2. O conceito de *Ró*

Como mencionado anteriormente, nos Xavante as aldeias possuem o formato de círculo aberto. A abertura do semicírculo é sempre voltada para um curso d'água. Esse arranjo demarca a oposição espacial entre centro e periferia, masculino e feminino, público e privado, individual e coletivo (SEEGER, 1980, 1987). De acordo com Oliveira *et al.* (1990), as habitações dos povos indígenas representam sua maneira de viver e de pensar. São nesses espaços que se estabelecem e conectam-se às suas relações sociais e modos de vida.

A rigor, “o povo Xavante preza muito as formas circulares. O círculo simboliza a coletividade, assim as danças são realizadas em roda, as casas são redondas e a própria aldeia é arredondada. Na verdade, a aldeia tem a forma de ferradura, é um círculo que não se fecha” (RURIÕ; BIASE, 2000 *apud* GOMIDE, 2011, p. 124). É a partir disto que é concebido o espaço do *Ró* ***(Figura 1)***.

Figura 1: **Representação de Ró, do mundo A'uwe Xavante pela Associação Warã. (ASSOCIAÇÃO WARÃ, s.d).**

Os *A'uwẽ* estabelecem uma ordem para descrever o que eles denominam de *Ró,* significando “cerrados, mundos, nossa terra, tudo” (GOMIDE, 2011, p. 117). Os espaços de *Ró* podem ser considerados como a representação do mundo *A'uwẽ uptabi*, lugar onde as interações com o ambiente ocorrem (LACHNITT, 1987). Trata-se de um complexo concêntrico ao qual atribuem valor e onde são satisfeitas necessidades alimentares, culturais, de descanso, reprodução, entre outras (GOMIDE, 2011; WELCH *et al.,* 2013). O interior é a aldeia, o quintal, e logo depois as roças, seguido pelos cerrados, com as plantas, animais e com os espíritos. Dessa forma, o espaço é concebido através de círculos concêntricos, e os limites entre as partes nesta configuração são fluidos e contínuos (GOMIDE, 2011).

> Antigamente o *Ró* (cerrados) era assim: havia a aldeia, em volta a roça, em volta as frutas, em volta a caça junto com os espíritos, em volta mais caça e mais caça sempre junto com os espíritos. Os espíritos ajudavam a descobrir os segredos que o Ró escondia: onde estava a força do caçador, onde estava a caça, onde tinha cobra e outros segredos. [...]*"O A'úwê (Xavante) depende do cerrado e o cerrado depende do A'úwê (Xavante). Os animais dependem do cerrado e o cerrado depende dos animais. Os animais dependem do A'úwê (Xavante) e o A'úwê (Xavante) depende dos animais. Isso é o Ró. Ró* significa tudo para os caçadores *A'úwê* (Xavante): o cerrado, os animais, os frutos, as flores, as ervas, o rio e tudo mais. Nós queremos conservar o *Ró.* Através do *Ró* garantiremos o futuro das novas gerações*"* (TOP'TIRO, TSERETSU, 2000 *apud* GOMIDE, 2011, p. 124, grifo do autor).

Nos Xavante, portanto, os cerrados possuem uma enorme importância em sua cosmologia e visão de mundo, pois não é somente uma fonte de recursos, é onde as relações entre os diferentes sujeitos que habitam esse cosmo ocorrem, cada uma em seus espaços (GOMIDE, 2011). Assim, sua concepção de "espaço" e, por consequência de "território", é bastante distinta dos conceitos modernos ocidentais. Para eles, o cerrado está intimamente vinculado à identidade do seu povo, quem eles são. Ao negar o seu direito à terra, está negando-se a sua existência (REICHARDT, GARAVELLO, 2017). Os cerrados são considerados por eles como condição indispensável para exercerem seus modos de vida.

Logo, o processo de aldeamento, fruto da demarcação de terras, em conjunto com a intensa degradação dos cerrados, provoca, além dos inúmeros impactos socioambientais nas terras indígenas, sequelas na cultura Xavante. A cultura, o território e o ambiente são interdependentes nessas ameaças contra os cerrados.

Mais uma vez, para os *A'uwẽ* o espaço ultrapassa a noção de território, pois tem uma relação direta com os seus modos de vida e existência, "(...) é fundamental para continuarem a tradição. O território e a tradição têm que ser respeitadas. A tradição deve permanecer. Ela vem de antes de nós e deve seguir à frente" (SEREBURÃ *et al.,* 1998, p. 153 *apud* SILVA, 2006, p. 78). Essa tradição pertence ao engajamento dos sujeitos com o meio, não se tratando de algo intocável e imutável. No entanto, o território é condição fundamental para ressignificar as relações.

Considerando a perspectiva teórica de Ingold, pode-se chamar de "tradição" as características que ainda se mantém e são elementos centrais e fundamentais

em seus modos de vida e para a identidade *A'uwẽ,* como a configuração de seu território nos espaços de *Ró.*

> Dessa forma, podemos perceber que, culturalmente, continuam percorrendo todas as dimensões do espaço *A'uwẽ* e que esse espaço é concebido como algo ilimitado dentro de seus princípios culturais. Podemos perceber também que é a partir dessa concepção de espaço que justificam suas lutas contra o reducionismo de seus territórios (SILVA, 2006, p.78).

Sendo assim, o *Ró* é fruto do envolvimento dos indivíduos com o seu território, o que resulta em uma série de representações que possibilitam a existência Xavante. Isto é, ele não tem por si só uma história ou significado cultural, ele é essa dinâmica entre sujeitos e ambiente, conectando percepções elaboradas a partir dos olhares e mentes que ali habitam.

A forma como eles organizam e se relacionam com esse e nesse espaço demonstra que o *Ró* é composto de valores éticos, espirituais, simbólicos e afetivos, além dos materiais. As experiências e relações estabelecidas incorporeamente com o lugar que habitam, apresentam-se nitidamente na conformação espacial e social *A'uwẽ.* É a partir desses valores que eles percebem e estabelecem os espaços de *Ró*, desse modo, ilimitados, mesmo com a demarcação de terras e o consequente aldeamento.

Tendo em mente as especificidades Xavante, a partir das transformações em seu território e, consequentemente, nas formas de se relacionar com ele, ocorrem repercussões dessas mudanças nas diferentes funções desempenhadas entre homens e mulheres, impactando na estrutura social do grupo. A diminuição de atividades tradicionais para subsistência impacta diretamente na dimensão cultural, na identidade social, no autorreconhecimento e na sociabilidade dos indivíduos.

Considerando o sujeito um ser imerso no ambiente, trataremos a seguir da alimentação dentro desses espaços de *Ró*, e como as diversas relações são estabelecidas a partir da dinâmica alimentar em um processo de transição. Assim, espera-se posteriormente discutir os desafios e as perspectivas da viabilização da segurança e soberania alimentar através do contexto em que se encontram os Xavante e todas as suas complexidades.

5.3. A alimentação nos espaços de *Ró*

5.3.1. A relação do sonho com a caça e outros aspectos

O sonho é o grande guia do mundo Xavante. A verdade está na confluência dos sonhos com a realidade. Suas decisões, sua cosmologia, seus saberes e suas tecnologias são extremamente intuitivos e relacionados aos seus subconscientes, fruto da vivência dos sujeitos com o ambiente.

Na monografia intitulada “Estudo da Soberania Alimentar dentro da perspectiva da Agenda 2030/ONU em Terra Indígena Xavante”, em uma das entrevistas realizadas o entrevistado pontuou que “o peixe não tem valor espiritual”. Nessa mesma entrevista, o entrevistado destacou a importância da carne de caça para seu povo, “tem que ser carne de caça pra ter coragem. (...) A caça traz a alma do *Ró*”. Assim, além de ser responsável pelos sonhos no mundo *A'uwẽ*, o consumo de carne caçada é o motivo da sua tão admirada força. Diferente da carne proveniente da caça, a carne de pesca não possui o mesmo peso dentro de suas relações (SANTOS, GARAVELLO, REICHARDT, 2021).

De acordo com o cacique Jurandir, um grande caçador *A'uwẽ* costuma sonhar e, a partir do sonho, consegue indicar o local da caça. Ainda segundo o cacique, para uma boa sensibilidade no sonho, o “filé mignon” Xavante é a carne de queixada *(Tayassu pecari),* bastante apreciada por todos.

Para além da relação com a caça, o sonho também é responsável pelo canto do mundo *A'uwẽ.* Isto é, o canto vem dos sonhos e, para eles, é através do canto que entram em transe. Não existe o uso de substâncias psicoativas para nenhum fim, seja ele ritualístico ou medicinal, assim como não existe uma figura relativa a um conselheiro, curandeiro, feiticeiro, intermediário espiritual, ou pajé. Para os Xavante, todos os sujeitos que passaram pelos rituais e vivem na tradição *A'uwẽ uptabi* são “pajés”, todos. Dessa forma, todos os sujeitos podem receber mensagens através dos sonhos, sejam os cantos ou outros conhecimentos que darão sentido à vida Xavante.

O sonho, nesse contexto cultural, também faz parte do processo de formação de um indivíduo. Para este povo, o sonho é uma verdade que se sente, comunica e que recupera a memória da criação do mundo. O fundamento da vida e o sentido do caminho do Xavante no mundo são contados a partir do sonho. É a

partir do sonho que encontram inspirações para continuarem construindo o mundo, pois não acreditam que o mundo esteja pronto e acabado. Dessa forma, todo instante, todo momento é hora de esculpir essa obra inacabada. Assim é o sonho que alimenta o espírito da criação.

Diante do novo cenário em que se encontram, fruto das mudanças de uso da terra, intensificação do contato com os não indígenas e acesso a recursos externos, como o dinheiro proveniente de programas governamentais, o cerrado deixa de ser a única fonte de “recursos” desses sujeitos. Eles passam a ter acesso às cidades próximas e seus mercados, e agora a carne é também comprada, quando há dinheiro disponível. Aqui é importante pontuar que a renda oriunda desses programas, como o “Auxílio Brasil”, antigo “Bolsa Família”, e outras fontes, como a “Aposentadoria Rural”, são insuficientes para garantir o acesso adequado aos alimentos ao longo do mês, conforme Santos, Garavello e Reichardt (2021), levando a uma situação de miséria e, em muitos casos, fome.

A sociedade Xavante é, portanto, um produto histórico de um conjunto de interações, englobando atores sociais, sistemas simbólicos, necessidades biológicas e econômicas, ambientes físicos, estruturas externas sociopolíticas e as condições contextuais das práticas do cotidiano (MURRIETA, 1998, 2001). De acordo com Murrieta (1998, p. 130),

> A ênfase sobre hábitos alimentares, e suas implicações nutricionais e sobre as interações com intensas mudanças políticas e econômicas, pode produzir a conexão perfeita entre diferentes fatores impactando a sobrevivência biológica e a representação social das sociedades (...)

Para os *A'uwẽ*, as atividades de caça e coleta são atividades centrais em seus modos de vida. Isto posto, o grande engajamento nestas atividades ao longo da história desse povo, resultou na construção de relações e modos de vida baseados em elementos presentes na caça e na coleta. A título de exemplo, como mencionado, a carne de caça não é somente um alimento para ser consumido e satisfazer as necessidades fisiológicas desses sujeitos. Ela é parte fundamental do universo material e simbólico.

O *Warã* é um espaço diário que acontece em todo anoitecer e amanhecer. Os homens se reúnem todos os dias, no amanhecer e ao entardecer para trocar

sonhos, experiências cotidianas e estratégias de ação. As decisões importantes não costumam ser tomadas nos espaços que acontecem ao anoitecer, mas sim ao amanhecer, após os Xavante dormirem e sonharem. Assim, eles terão a clareza suficiente para tomar uma decisão acertada, visto que a verdade, como já dito, encontra-se nos sonhos.

Além do sonho e do mito, há ainda a orientação dos *Sarewa*, que é o povo que não se deixa ver, para continuarem construindo o mundo. São esses seres invisíveis que são donos dos recursos necessários para a sobrevivência do povo *A'uwẽ*. De acordo com Silva (2016), eles são os donos dos animais, das plantas, dos rios, do cerrado etc. Conforme o ancião Cidanere[38] relata a Silva (2016), os *Sarewa* moram nas montanhas, mas ficam percorrendo todo o espaço *A'uwẽ*, isto é, percorrem todo o *Ró*, em sua continuidade e fluidez. Ele ainda afirma que nem todos os *A'uwẽ* têm o poder de vê-los, somente os mais velhos têm esse poder e aprendem com os *Sarewa* (SILVA, 2016).

Frente às mudanças de uso da terra, como a diminuição do espaço para caça e fauna cinegética; e as transformações fruto da intensificação do contato com os não indígenas, como o consumo de alimentos de mercados, industrializados e acesso a novas tecnologias; tendo em conta as novas relações estabelecidas, como ficam os espaços de *Ró*? Ou melhor, como essas novas formas de se relacionar se estabelecem nesses espaços? Sem consumo de carne caçada, como sonhar? Como se guiar no mundo?

As novas relações não necessariamente acompanham esse universo simbólico, as mudanças materiais, palpáveis, são mais rápidas que as ressignificações. Ou seja, aquelas percepções ainda guiam seus modos de vida, apesar do engajamento com o ambiente estar se transformando. Existe uma espécie de desarranjo, responsável por um estranhamento e não reconhecimento de um povo que tenta entender essa nova dinâmica. Isso pode apresentar certo perigo, pois pode ocasionar uma assimilação compulsória do grupo pela sociedade não indígena, com a remoção desses sujeitos de seu território, jogando-os em uma periferia invisível.

---

[38]Um dos anciãos mais velhos e respeitados pelos Xavante de Pimentel Barbosa, explicou a Silva sobre o *Sarewa* em um *Warã* realizado ao pôr do sol no dia 29 de junho de 2005 na aldeia *Wederã* (SILVA, 2016).

É um movimento confuso, desorganizado e perigoso, uma vez que coloca em jogo a autodeterminação de povos como os Xavante, e, por conseguinte, seu direito ao território que habitam. Então, repensar esse meio considerando as novas condições e possibilidades dentro do novo contexto é fundamental. É preciso olhar os potenciais e as limitações, os desafios e as perspectivas.

Conforme anteriormente mencionado, atualmente os Xavante criam algumas aves para consumo, algo que não é comum em povos caçadores-coletores, por conta do tipo de princípio e relação que estabelecem com os outros animais. O fato de estarem criando alguns animais, evidencia as transformações em seus modos de vida, assim como a sua urgência na busca de alternativas para mitigar uma situação de insegurança e não soberania alimentar. É um modo que encontraram para suprir suas necessidades alimentares diante da complexidade do cenário do qual fazem parte. Da mesma forma, quando existe dinheiro para isso, consomem carne comprada em mercados.

A caça ainda é uma atividade presente, mesmo que em menor medida e mesmo que mediante novas condições. Entretanto, aqui é preciso pontuar o peso dessa transformação. Não se trata apenas de uma mudança alimentar e da forma como se obtém um determinado item, visto que o engajamento desses sujeitos está sendo alterado por diversas perturbações externas, e estas abalam a sua cosmologia, conforme já pontuado.

A produção e reprodução da vida social não considera a diversidade étnica do território brasileiro, o que é prejudicial e, sob certa perspectiva, cruel para com os povos originários, assim como outras minorias étnicas.

Os *A'uwẽ* sempre buscaram um equilíbrio nas práticas alimentares: tinham o cuidado de não retornar de imediato ao mesmo lugar de onde saíram anteriormente, dando assim tempo o suficiente, tanto para a reprodução dos animais, quanto para a recuperação do meio em relação às roças e às caçadas de fogo. Dessa forma, se dava o equilíbrio, assim como obtinha-se uma farta alimentação quando retornavam àqueles lugares. Com a inserção dos alimentos industrializados e, posteriormente, com a redução do seu território, essa prática tradicional é dificultada e, até mesmo, impossibilitada.

Mas para além de uma questão prática, a experiência direta do encontro entre caçadores e caça dá forma e significado dentro daqueles padrões recebidos de imagens interconectadas e preposições, que na antropologia é denominado cultura.

Para Ingold (2000), a caça representa uma relação baseada no princípio de confiança entre caçador e presa, constituído de uma combinação entre autonomia e dependência, no caso de sociedades caçadoras-coletoras como os Xavante. Para o sistema pastoril, isso seria substituído por uma relação de dominância, representada pela domesticação através do princípio de dominação.

São formas diferentes de se relacionar com os outros animais e, segundo Ingold (2000), a caça seria um modo de conhecê-los, pois o caçador busca revelação, e não o controle do animal. Assim, a performance da caça estabelece uma relação de igualdade máxima entre caçador e presa.

A mudança de muitos grupos de um sistema de caça e coleta para um sistema pastoril é reflexo de alterações no modo como esses grupos se relacionam com o seu meio. Isso resulta de uma série de fatores, como o processo de sedentarização voluntário ou forçoso, desenvolvimento tecnológico, aumento da densidade populacional etc. Assim, visto que, em linhas bem gerais, é a experiência e seu significado, isto é, a interpretação de uma realidade concreta a partir da relação do sujeito com seu ambiente que determina as práticas e habilidades dos sujeitos, não existe uma “forma final” para nenhuma sociedade. Conforme Ingold (2000), o que existe são momentos fugazes combinados com um propósito humano dentro de um fluxo de atividades intencionais.

Entretanto, mesmo com esse dinamismo e inventividade, é importante pontuar a importância dos modos de vida e da tradição, reforçando a necessidade de adaptar suas atividades consideradas tradicionais nesse novo contexto.

A caça é uma performance que tem o objetivo de dar forma a um sentimento humano, como a proximidade vívida do caçador com outro ser vivo, senciente. Conforme Ingold (2000), povos caçadores-coletores não se consideram os únicos seres conscientes diante de um mundo a ser dominado. Logo, o engajamento com seu ambiente acontece de uma forma diferente, no caso dos Xavante, representada pelos espaços de *Ró*. O mundo a sua volta é, de fato, um “emaranhado de vida”, e não existe oposição entre os diversos seres que o habitam, uma vez que todos são importantes dentro desse fluxo contínuo. Dentro dessas relações os seres emergem e assumem os seus modos particulares, cada um em relação ao outro, sendo responsável pelo processo e por levá-lo adiante.

O pensamento *A'uwẽ* é não antropocêntrico, consequência do modo como eles se engajam nos espaços de *Ró*, instituindo essas relações de harmonia com os outros animais e seres que habitam esses mesmos espaços.

Esse é um modo como os sujeitos se envolvem com seu ambiente, e como, a partir desse envolvimento, percebem seu meio e desenvolvem relações fundamentadas nesse habitar, o que leva a construção de conhecimentos associados a esse sistema de percepções e relações, criando a "realidade" *A'uwẽ.* Essa realidade, no entanto, está dentro de uma realidade concreta, com condições materiais que influenciam o mundo Xavante.

Outro aspecto associado à caça é sua relação com rituais. O casamento tradicional Xavante implica a caça de animais, como a anta e o queixada, para consolidar as relações de casamentos entre os clãs *Poredza'ono* e *Öwawẽ.* A diminuição de fauna cinegética influencia diretamente nesse contexto, pois é através da caça que o genro se mostra à comunidade e estabelece o casamento, assim como outros prestígios de ordem social e familiar. Com as novas condições, os rituais precisam ser adaptados conforme as novas possibilidades, e muita da tradição acaba se perdendo nesse decurso.

Ainda sobre o casamento, outro aspecto importante era que a caça era especificamente a caça com uso de fogo. Segundo Urebete (2017), além da caça não ser mais abundante como antigamente, a caçada de fogo, forma mais tradicional de caça Xavante, ocorre mediante a limitação territorial que gera diversos conflitos.

Os rituais adaptaram-se para acontecer no contexto e espaço hoje existente. O cacique Jurandir relatou que o ritual secreto dos homens, por exemplo, tem que ser distante, porque as mulheres não podem saber de nada. Então quanto mais distante, mais seguro, além de que os locais mais distantes da aldeia têm mais recursos para oferecer. Com a demarcação de terras, isso ficou limitado, visto que existe um espaço territorial determinado que pode ser habitado por esse povo.

A necessidade de adaptar suas práticas é constante e, em grande parte das vezes, não é um movimento natural da tradição *A'uwẽ*, mas sim um movimento forçado fruto de uma série de fatores externos já mencionados. Conforme Urebete (2017, p. 35),

> Na atualidade quase não tem mais essa cultura tradicional de casamento, as gerações novas casam-se conforme suas preferências, largam moças comprometidas para eles, desobedecem seus pais. (...) Em nossa tradição cultural, nenhum jovem de ambos os sexos deve se casar sem atingir a idade madura, aproximadamente, antes dos 20 anos de idade. Recentemente, com a mudança cultural, os adolescentes se casam precocemente com suas próprias iniciativas e imposição de seus pais com a ideia de que os filhos possam gerar seus netos enquanto estiverem vivos. Praticamente quase não acontece mais essa cultura tradicional de casamento, as gerações novas casam-se conforme suas preferências (...).

Isto posto, determinados fatores influem em outros fatores, ou seja, a perda de um aspecto da tradição acaba inferindo sobre outro aspecto, causando muitas vezes um “abandono” completo de certas práticas.

A caça é uma importante atividade para a manutenção do espírito tradicional Xavante, seja pela sua conexão com o sonho, seja pelo seu papel nos rituais, seja por sua centralidade nas relações e cultura. Uma perturbação nessa atividade resulta em uma série de desarranjos nos mais variados aspectos dos modos de vida *A'uwẽ.*

No geral, essas transformações possuem um grande peso, além de consequências, sobretudo, negativas. Mas é importante pontuar que algumas modificações são benéficas, facilitando determinadas atividades. O uso de novas tecnologias para caçar, como o uso de armas de fogo, permitem uma redução do tempo de caça, permitindo que os caçadores sejam mais seletivos e se concentrem em espécies prioritárias, seja em termos de preferência, gosto, qualidade da carne, facilidade de encontrar. Contudo, isso faz com que se tornem muito habilidosos em caçarem determinadas espécies e percam habilidades/conhecimentos em caçar outras espécies.

Escolhas resultam em padrões e estes podem mudar em resposta a alterações nos parâmetros de caça, caracterizando o dinamismo, como pelo uso de novas tecnologias e mudanças no ambiente (INGOLD, 2000).

Esse processo é recente e rápido, e os significados, percepções e relações de tempos passados ainda persistem. Ou seja, eles tentam manter padrões e valores tradicionais em um ambiente em que seus significados não fazem mais tanto sentido. Porém, sem isso, quem são os Xavantes no mundo? Como se entender enquanto Xavante?

5.3.2. A coleta como meio para promover a autonomia

Para os Xavante, o território é tudo o que conseguem percorrer, como se fosse infinito. A demarcação e, por conseguinte, o processo de sedentarização, entram em conflito com a sua concepção. Novamente, o simbólico continua sendo orientado pela ideia do território como infinito, enquanto na realidade concreta existem limitações. Em palavras do cacique Jurandir, “estar bem longe ou ser espaço já é uma condição da nossa existência”.

A coleta, assim como a caça, é uma das atividades centrais do mundo *A'uwẽ.* Por meio da coleta os Xavante se relacionam com o seu território, uma vez que permite que eles transitem pelos espaços, conheçam as diversas formas de vida que habitam o território e se conectem com os elementos presentes. É uma atividade fundamental para os modos de vida *A'uwẽ,* além de ser uma fonte de alimentos importante.

Os itens alimentares coletados complementam a alimentação dos Xavante. De acordo com o cacique Jurandir, são as frutas coletadas que “salvam” durante as expedições de caça. Na monografia realizada em 2018 por esta autora, a pequena parcela de alimentos tradicionais (20%) era composta majoritariamente de frutas coletadas (SANTOS, GARAVELLO, REICHARDT, 2021). Logo, apesar de haver uma diminuição, além de relevantes modificações ocorridas nos padrões de coleta, ainda era uma atividade recorrente e de grande importância.

É importante mencionar que povos caçadores-coletores, como os Xavante, não consomem carnes diariamente, apesar do grande valor deste item. Assim, tradicionalmente, a coleta era uma atividade importante como complemento da alimentação desses povos, costumando ser uma atividade diária.

Outro ponto é de que a atividade de coleta era a mais garantida, por não necessitar de manejo e por cumprir um papel ecológico na paisagem local. No entanto, segundo Silva (2008), a coleta não tinha a mesma importância como base alimentar. As mulheres não a realizavam com frequência ou realizavam apenas quando não havia outra fonte de alimento. Como observado por Santos, Garavello, Reichardt (2021), o consumo de frutas coletadas era baixo, podendo equivaler à única refeição do dia, se inevitável, contribuindo para o aporte energético necessário.

Logo, existe uma transformação na prática da coleta, que apesar de continuar presente, parece não possuir a mesma importância. Contudo, nos últimos anos, com a pandemia de COVID-19, observa-se uma espécie de fortalecimento dessa prática, como forma de suprir as necessidades alimentares, conforme já pontuado anteriormente. Os itens coletados possuem um papel importante nesse sentido, sendo que atualmente existe a iniciativa de obtenção de renda através de determinados itens coletados, como a castanha de Baru. Segundo o cacique, a quantidade de castanhas coletadas é muito grande, possibilitando uma destinação para o remanescente, capaz de contribuir financeiramente para a aldeia.

Portanto, para além da questão intrínseca, relacionada a direitos constitucionais, respeito e autodeterminação dos povos indígenas, os denominados conhecimentos tradicionais e a sociobiodiversidade indígena possuem um potencial imenso para a geração de riquezas não materiais e materiais, para os próprios povos indígenas e, inclusive, para a sociedade brasileira como um todo.

A TI *Marãiwatsédé*[39] é um exemplo bem sucedido relacionado à atividade de coleta e ao protagonismo das mulheres. Em 2020, diante da pandemia de COVID-19 e um cenário pandêmico repleto de incertezas, um coletivo de mulheres Xavante se organizou para entender melhor como lidar com a mais nova ameaça. Decidiram que enfrentariam a situação por meio da continuidade da atividade que ajuda a manter o grupo unido, a coleta de sementes. As mulheres das oito aldeias que compõem o território foram à mata.

O empenho do grupo foi recompensado e resultou numa coleta de 1.324 toneladas[40] de sementes, sendo catalogadas 34 espécies, dentre elas o buriti, jatobá, caju, copaíba e pequi.

As sementes começaram a ser comercializadas em julho do ano seguinte, 2021, com o auxílio de equipes da Operação Amazônia Nativa (OPAN). De 2020 até julho de 2021, 5.524 toneladas de sementes foram coletadas. Ao todo, a coleta

---

[39]Terra Indígena Xavante do nordeste do estado de Mato Grosso. Está localizada entre os municípios de Alto Boa Vista, Bom Jesus do Araguaia e São Félix do Araguaia, no Mato Grosso, a 1.143 km de Cuiabá e a cerca de 254 km da Terra Indígena Pimentel Barbosa.

[40]Todas as informações foram retiradas do site da OPAN. Disponível em: https://amazonianativa.org.br/2021/07/20/mulheres-xavante-superam-adversidades-e-coletam-mais-de-uma-tonelada-de-sementes/. Acesso em 01 set. de 2022.

rendeu R$30 mil. O valor gerado no negócio foi revertido integralmente às coletoras, sendo dividido e servindo como um importante complemento da renda.

Desse total de sementes, 294 kg foram destinados ao reflorestamento da TI, que teve 75% de sua vegetação nativa suprimida por áreas de pastagens, devido às mudanças de uso da terra, com a presença de latifundiários.

Essa ação de conectar-se com seu legado trouxe uma série de benefícios para os *A'uwẽ* da TI *Marãiwatsédé.* Entre as mulheres Xavante, a atividade de coleta é um costume passado de geração em geração, incluindo a coleta de sementes. Logo, envolve todo um contexto de partilha e troca de saberes, que propicia o fortalecimento da cultura tradicional e relações, além de um maior conhecimento do território e seus recursos. O grupo que contava inicialmente com 18 anciãs, atualmente conta com 90 mulheres de diferentes idades, além de integrar a Rede de Sementes do Xingu (ARSX).

Na aldeia *Etenhiritipá,* têm-se buscado também um “retorno à tradição”, ou seja, o fortalecimento de práticas e conhecimentos considerados tradicionais, tanto para o fortalecimento da sua identidade, quanto como fonte de renda, utilizando os recursos que possuem, buscando a independência de recursos externos provenientes de auxílios do governo ou salários.

Existe, claramente, uma tentativa de transformar o modo de se relacionar com o ambiente, tanto afetado pela colonização e suas consequências. Isso inclui a retomada ou intensificação de atividades tradicionais, ou atividades que permitam um maior contato e relação com o território que habitam e seus recursos.

Os espaços de *Ró,* apesar de serem infinitos em sua compreensão, não são mais infinitos na prática, na realidade concreta. Eles estão muito bem demarcados, e seus recursos limitados mediante essas novas fronteiras materiais. Para que os Xavante sobrevivam nessa nova realidade, é necessário reaprender a utilizar a porção de território que agora possuem, mesmo com todas as suas limitações e dificuldades.

Ações como as de coleta de sementes, frutos e uso de outros recursos disponíveis, são fundamentais, pois dão um novo significado e lampejo para esses sujeitos continuarem resistindo e lutando pelo direito de ser quem são. O fato delas estarem alicerçadas no aproveitamento de seu próprio território é importantíssimo, uma vez que qualquer justificativa é válida para usurpar a terra de povos indígenas.

5.3.3. A importância da sazonalidade e a divisão de tarefas

A relação *A'uwẽ* com os espaços que integram seu território perpassa pela sazonalidade, que nada mais é do que a presença de variações que ocorrem em intervalos regulares específicos ao longo de um ano. Assim como muitos povos originários e povos caçadores-coletores, ela é crucial nos modos de vida Xavante. É através do conhecimento dessas variações ambientais que eles sabem a melhor época para o plantio de diversos cultivares, assim como a época ideal de preparo das suas roças.

Além disso, a coleta também é influenciada pela sazonalidade, já que as frutas e outros itens alimentares que serão coletados dependem da época. Segundo o cacique da aldeia, em outubro, por exemplo, com o início das chuvas, surgem tubérculos parecidos com o inhame nas baixadas ou em locais de taquari *(Actinocladum verticillatum),* bambu nativo do cerrado. No final de julho e início de agosto começa a aparecer o baru e o caju-do-cerrado; nos meses de novembro e dezembro é o pequi que impera; em fevereiro e março é o murici; e a coleta é feita pelas mulheres de acordo com as frutas disponíveis nos meses. Nas palavras do cacique, “o supermercado está no cerrado”, conforme referido anteriormente.

Da mesma forma, a atividade de caça é influenciada pelas variações ambientais. Durante a época mais seca do ano, a fauna cinegética se esconde nas matas fechadas, dificultando as caçadas. Em contrapartida, nos meses de novembro até fevereiro, época das chuvas, essa fauna vai para a “terra firme”, em palavras do cacique Jurandir, ou seja, vai para as áreas abertas de cerrado, mais próximas à aldeia. Isso facilita a atividade, pois permite uma melhor visibilidade, tal qual a perseguição.

Essa relação com o meio permitiu, e ainda permite em certa medida, que os *A'uwẽ* aproveitem as potencialidades de seu ambiente ao máximo. Isso é resultado de um conhecimento empírico construído durante muitos anos, fruto da observação e experiência de seus ancestrais, passado de geração para geração. Para Ingold (2000), a experiência é individual, mas existe uma orientação unificadora, resultado das experiências e entendimentos dos sujeitos parte de um grupo. É isso que abre o mundo para as novas gerações e para a percepção de maior profundidade e clareza, que seria o conhecimento.

Essa percepção do mundo é guiada por orientações, disposições e sensibilidades específicas. Isto é, o ambiente é o mundo como ele existe na realidade concreta, e ganha significado em relação ao sujeito/grupo. Para os Xavante, o que representa seu mundo e as interações que nele ocorrem são espaços de *Ró,* indo ao encontro das ideias de Ingold (2000) de que os organismos em conjunto com o ambiente devem ser tratados como a totalidade indivisível. Isso é o sistema em desenvolvimento, e a "ecologia da vida", proposta por Ingold, é a que lida com as dinâmicas desses sistemas (INGOLD, 2000).

Logo, essas alterações nas práticas consequentes da sazonalidade, denotam um modo de se relacionar com o seu território, demarcando toda a forma de vida presente nele, tal qual todas as possibilidades que ele oferece, atentando-se em quais períodos há mais abundância e em quais locais, baseando a sua movimentação pelo território e suas atividades nessas variações ambientais.

Desse modo, as atividades dos *A'uwẽ* e a época em que acontecem são guiadas pela sazonalidade, conforme a ***Tabela 2.*** Isso também é congruente à divisão de tarefas e tempo destinado a essas tarefas, pois permite que as dividam ao longo do ano, não se sobrecarregando e potencializando o uso de seu tempo.

Tabela 2. Calendário de produção anual na economia Xavante tradicional.

Atividade	Jan	Fev	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez
Coleta	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Caça individual	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Caça coletiva					X	X	X	X	X	X	X	X
Pesca				X	X	X	X	X	X			
Abertura de roças							X	X	X			
Capina de roças									X	X	X	X
Plantio de roças											X	X
Colheita das roças	X	X	X	X	X							
Excursões/*Trekking*				X	X	X	X	X	X	X	X	X

Fonte: Welch et al., 2013. Na Primeira Margem do Rio: Território e Ecologia do Povo Xavante de Wedezé. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, p.127.

No mundo *A'uwẽ,* muitos rituais dependem de certos alimentos para acontecerem, e esses alimentos dependem das condições ambientais ideias para existirem. A sazonalidade, portanto, possui enorme influência na vida e cultura xavante, pois determina, em certa medida, quais itens alimentares eles vão consumir

e, no caso dos rituais que envolvem esses alimentos, a época do ano em que vão acontecer.

Segundo Flowers (2014), grupos com mobilidade espacial tendem a ser menos afetados e terem mais influência por questões de sazonalidade, já que se deslocam com mais facilidade e exploram recursos disponíveis sazonalmente. No entanto, no atual contexto, isso muda.

Com a demarcação de terras, esse povo acabou confinado em uma pequena parcela do território que costumavam percorrer. Suas práticas, assim como os recursos disponíveis no ambiente, ficaram limitados. Eles vivenciam um processo de transição, não só alimentar, mas também de seus modos de vida, pois precisam adaptar seus hábitos à "nova" realidade. Como mencionado, existem rituais associados a determinados alimentos, como o *Darini*[41], ritual relacionado com a abóbora. De acordo com Urebete (2017), sem esse alimento é impossível acontecer o referido ritual.

Além disso, as mudanças de uso da terra na região próxima a TI, com o avanço da fronteira agrícola e intensificação do agronegócio, afetam as variações ambientais, pois alteram significativamente a paisagem com os monocultivos e a pecuária. Tendo em vista uma escala mais macro, também pode-se citar as mudanças climáticas atuando sobre essas variações.

Não existe mais a possibilidade de se locomover em busca de locais com maior disponibilidade de determinados recursos, pois estão restritos a um território limitado. "O que existia ao redor desse território, não existe mais, pois virou uma fazenda", pontua Jurandir. Diante disso, existe o desafio em se adaptar às variações ambientais em um meio restrito, aproveitando ao máximo os recursos disponíveis. Este novo contexto implica em restrições, pois há maior chance de haver um esgotamento daquele ambiente, ou até mesmo um abandono de práticas tradicionais por essas problemáticas.

Segundo o cacique Jurandir, para as roças de toco existem locais fixos, mas há uma saturação no entorno. Uma boa solução são as "visitações territoriais", que

---

[41]Cerimônia em que no seu encerramento um determinado grupo de Xavante deve pegar as abóboras, levar em um cesto grande para o *Warã,* e por fim levar para suas casas. Eles deverão então comer as abóboras. Caso alguém sem autorização coma as abóboras, acredita-se que essa pessoa pode receber influência maléfica, adoecer e permanecer menos resistente às doenças (UREBETE, 2017).

são espaços que não são sempre utilizados, diferente dos mais próximos à aldeia. Nesses espaços mais distantes há mais recursos que acabam sendo um suporte na alimentação. A título de exemplo, o espaço entre o Rio das Mortes e a aldeia é várzea, então não é possível visitar na época de chuvas, mas na seca sim, e esse espaço pode ser aproveitado. Todavia, é distinta a necessidade em se afastar cada vez mais da aldeia, ao passo que esse afastamento tem um limite muito claro imposto pela demarcação.

Para além das variações ambientais, a temporalidade de tarefas é algo social, visto que as pessoas atendem umas às outras ao desempenhar tarefas (INGOLD, 2000). A divisão sexual do trabalho segue a mesma lógica, pois embora as chamadas populações tradicionais buscassem ser o mais igualitárias possível, foi necessária uma divisão do trabalho entre os homens e as mulheres (ROSS, 1987). As mulheres se ocupam mais das tarefas da casa, da coleta, do plantio e da limpeza das roças, tendo mais atividades que os homens ao longo do dia. Os homens são os responsáveis pela caça, ajudando em algumas tarefas domésticas pontualmente. Contudo, como já mencionado, as mulheres caçam quando necessário, da mesma forma que os homens executam atividades consideradas responsabilidade das mulheres.

Conforme Turner (2000), em todas as sociedades, os seres humanos categorizam-se uns com os outros como masculino ou feminino. Com base nessa distinção, as crenças culturais e normas de cada sociedade indicam quais *status* os homens e as mulheres deveriam ocupar e como eles deveriam desempenhar os papéis associados a essas distinções. Esse processo de definição cultural de *status* e papéis adequados para cada sexo é conhecido como diferenciação ou distinção de gênero. Para Weber (1922), entende-se como *status* os símbolos culturais semelhantes, gostos, perspectivas e estilos de vida intrínsecos a determinados grupamentos sociais, ou parte destes que acabam permitindo a eles desfrutar de certo nível de consideração, honra e prestígio.

No próprio processo de preparar as roças de toco, por exemplo, existe uma divisão entre quais são as tarefas desempenhadas pelos homens e quais são feitas pelas mulheres. Caso haja necessidade de abrir uma roça, essa tarefa fica a encargo dos homens da aldeia, e as mulheres só começam a participar na fase da limpeza da roça, com a queima dos galhos que sobraram durante a queimada. Após

o plantio, é tarefa das mulheres acompanhar gradativamente ajudando no que for preciso (UREBETE, 2017).

Levando em conta como os Xavante organizam-se socialmente, existe um destaque do sexo masculino em relação ao feminino, uma vez que apesar das mulheres também estarem inseridas no sistema de classes de idade e de categorias de idade, elas não passam pelo período de reclusão no *Hö,* que é, inclusive, “a casa de formação masculina”. É uma experiência exclusiva aos homens e as mulheres não podem saber nada sobre ela. Existem, portanto, diferentes *status* e, por conseguinte, uma divisão diferenciada de tarefas entre os sexos.

À vista disso, apesar de todos os sujeitos serem *A'uwẽ uptabi,* é distinto, até certo ponto, o modo como homens e mulheres habitam o mesmo ambiente. São múltiplas formas de engajamento com o mesmo meio, mas todas são guiadas pela ideia dos espaços de *Ró,* essa configuração espacial fluída e contínua. Ou seja, essa distinção sexual que prossegue para uma divisão do trabalho, reflete na forma como esses sujeitos vão ser no mundo e experienciar esse mundo. Isto produz nuances, embora uma orientação unificada, o que ocorre até mesmo nas vivências entre os sujeitos do mesmo sexo.

É importante pontuar isso, pois cada pessoa tem historicamente um engajamento diferente da outra, possibilitando experiências e tomadas de decisões diferenciadas (PRADO, MURRIETA, 2017). Contudo, é importante assumir a concepção antropológica de que o indivíduo é, ao mesmo tempo, agente estruturador e produto de seu contexto social (BENEDICT, 2014; MALINOWSKI, 2014; BOURDIEU, 1983; GIDDENS, 1984).

A divisão sexual das atividades nos Xavante, indica uma diferenciação nas formas de habilidade dos sujeitos, uma vez que a caça e a coleta, por exemplo, são formas de aquisição em relação ao ambiente (INGOLD, 2000). As habilidades são capacidades particulares que dão sentido ao indivíduo dentro de um todo que é coletivo, e os sujeitos desempenham suas tarefas para atender esse coletivo.

Isto posto, quando se fala sobre espaço e território não se trata somente de algo material, e sim todas as suas relações. O espaço e o território se conversam, e a paisagem é o resultado, em termos de forma, de todas essas interações (INGOLD, 2000). Uma variedade de fatores é responsável por influenciar a forma como os sujeitos relacionam-se com o seu ambiente, desde de variações ambientais, até o modo como relacionam-se entre si. As transformações alimentares vão ao encontro

de toda essa complexidade, causando perturbações nas relações, no espaço, no território, e na paisagem.

Para Arnaiz (2002), o conjunto de conhecimentos, operações técnicas e regras aplicadas aos alimentos com fim dos sujeitos estarem aptos ou não ao consumo expressa um modo particular de quem se é no mundo. A alimentação é crucial para a reprodução social das sociedades humanas, servindo para distinguir os sexos, as faixas etárias, e até mesmo a posição de influência dentro do grupo. Ela se conecta a uma série de sistemas articulados em cada realidade social, determinando os modos de vida.

Nessa lógica, é possível que os *A'uwẽ* mantenham seus modos de vida frente a tantos dessaranjos? Quais os desafios e perspectivas quando pensamos em sua alimentação e todas essas transformações?

5.3.4. O ambiente como meio de se realizar no mundo: desafios e perspectivas

Segundo o cacique da aldeia, “quando um Xavante sai, já fica subentendido que eles vão caçar, pescar ou coletar”. A forma como os Xavante percebem e entendem as coisas ao seu redor é resultado do modo como eles relacionam-se com o seu ambiente, incluindo as relações com outros animais, seres vivos e não vivos, isto é, a percepção está diretamente relacionada à ação. No caso específico do presente estudo, o ambiente e as relações estabelecidas com ele configuram-se nos espaços de *Ró.*

São nesses espaços que a alimentação *A'uwẽ* foi constituída, a partir de formas de se engajar com o meio. O processo de transição alimentar, o qual vivenciam nesse momento, deriva desde mudanças no território, com a demarcação de terras e avanço da fronteira agrícola; passando pelo incentivo, nos anos de 1970, para a produção de arroz mecanizado com o “Projeto Xavante”, até o recebimento de recursos financeiros provenientes de programas de transferência de renda, aposentadoria rural e salários.

Todos esses fatores vêm contribuindo para a alteração da dieta alimentar dos Xavante, como o maior consumo de alimentos industrializados e diminuição de suas práticas tradicionais. Essas mudanças também são responsáveis por perturbar

outras esferas dos modos de vida desse povo, uma vez que o sistema alimentar depende e, na mesma medida, afeta os sistemas político, econômico, familiar e cultural, que estão articulados em cada realidade social (ARNAIZ, 2002).

A alimentação depende tanto de fenômenos materiais, como de não materiais. Na perspectiva ingoldiana, a alimentação é, principalmente, resultado das interações com ambiente, interações estas que sucedem uma série de práticas e relações, tornando-se assim, o que Arnaiz (2002) denomina, um marcador social e cultural.

Como mencionado no presente capítulo, muitos rituais vêm sendo prejudicados pelas transformações alimentares. Na festa de *Ubdo'Warã*[42] e na luta corporal, era costume de as mães dos adolescentes preparar o bolo de mandioca e milho Xavante, cozidos em brasa em um forno de cupinzeiro, além das batatas tradicionais cozidas. Atualmente esses alimentos foram substituídos por farinha de trigo e arroz, ambos cozidos no fogão a gás (UREBETE, 2017).

Em outro ritual, o *Danhônô*[43], os adolescentes comiam apenas a mandioca e o mingau de milho para crescerem sadios e fortes, ganhando mais resistência física durante o ritual. Também haviam restrições alimentares, não podendo consumir alimentos coletados e determinados animais que poderiam enfraquecê-los, tornando-os menos resistentes à dor na furação da orelha e corrida *Tsa'uri'wa*[44]*.* Após o contato, no entanto, usufruem de qualquer alimento. Segundo Urebete (2017), alimentos processados foram incorporados e ganharam ressignificação nos nossos rituais Xavante.

---

[42]Corrida com tora de buriti.

[43]Ritual de passagem em que os adolescentes se tornam homens.

[44]Consiste em uma corrida cerimonial de, aproximadamente, 15 km, que se constitui no desafio final para os jovens que estavam na casa dos solteiros, o *Hö,* e seus padrinhos.

> (...) Nossas alimentações sofreram alterações, começamos a incorporar depois do período de contato os novos alimentos em nossos hábitos alimentares, principalmente os industrializados que trazem problemas de saúde para o nosso corpo, tais como macarrão, sardinha, óleo de soja, sal, açúcar e trigo. Os alimentos tradicionais oriundos da caça, coleta e agricultura em roça familiar existem, entretanto são escassos. (...) com o crescimento da população e sem um projeto de gestão territorial e ambiental participativo, não é possível mais atender toda demanda e necessidades surgidas com a influência global em nossas vidas. Os recursos naturais da fauna e flora local que serviam como forte base de nossa sobrevivência eram abundantes em nossa aldeia. Vivemos na área que era habitada pelos fazendeiros, posseiros e sitiantes que desenvolviam atividades de criação de gado. Assim, as plantas frutíferas e raízes que tínhamos nas redondezas foram lentamente se esgotando e não oferecem mais, em maior escala, uma boa base para nossa subsistência. Houve um aumento populacional significativo nos últimos anos e o entorno da nossa terra está totalmente desmatado. A atividade de caçada, apesar de a fauna nativa estar muito escassa, ainda prevalece na nossa comunidade, sendo praticada de forma coletiva ou individual em lugares próximos da aldeia. Os alimentos conseguidos nestes espaços, de origem vegetal e animal, são ricos em proteínas e vitaminas, fortalecendo a saúde da comunidade e revigora para a realização de atividades culturais e outras. E como estratégia de obtenção de alimentos naturais era preciso buscar nas proximidades das fazendas os alimentos tradicionais com consulta ao proprietário ou gerente que administra a fazenda (UREBETE, 2017, p. 55-56).

Ainda de acordo com Urebete (2017), em relação à caça, por conta da “escassez” de animais e o processo de sedentarização nas áreas demarcadas, houve uma diminuição dessa atividade. Ela não era mais realizada com frequência pelas gerações mais velhas e jovens, além de que nem todos possuíam o interesse em caçar. Hoje a maior parte dos caçadores trabalham na escola ministrando aulas para os seus alunos.

> Eles participam das caçadas nos finais de semana quando o grupo de caçadores decide no *Warã*. Os mais bem sucedidos demonstram sua autoestima, espírito de um bom caçador diante do público que o assiste trazendo a carne de caça num cesto que confecciona no mato. Hoje a coleta, a caça e a pesca tornaram-se difíceis de serem realizadas no entorno da aldeia, os recursos naturais ficaram escassos com o crescimento populacional, e a mudança na cultura (...). Com relação à roça de toco, somente algumas famílias de determinadas casas ainda cultivam, produzindo alimentos para o consumo: o arroz, o milho *waradzu*, feijão tradicional, abóbora, banana e mandioca. (...) Em nossa comunidade, algumas famílias Xavante vivem ainda de economias tradicionais, ou seja, da roça, caça e confecção de artesanatos. A pesca é pouco praticada, pois os peixes não eram abundantes na região. No entanto, essas economias são insuficientes na garantia da sustentabilidade familiar, as pessoas passam a necessitar da contribuição de outras casas com alimentos (UREBETE, 2017, p.60).

Para os *A'uwẽ,* a segurança alimentar é ter acesso aos alimentos produzidos com próprio suor (UREBETE, 2017). Uma boa alimentação é associada ao consumo de alimentos considerados tradicionais. Existe uma consciência incipiente de que os alimentos industrializados não são tão saudáveis, ou até mesmo que contém substâncias que podem fazer mal para a saúde.

Contudo, existem uma série de questões envolvidas nesse processo de transição alimentar. “Não tem mais carne de caititu, queixada e anta que serviam para a realização de atividades culturais. Mesmo não sendo permitidos invadimos áreas de não índios para caçar e coletar frutas e raízes. Temos consciência disso” (Professor Nicolau *Wadza’atiwẽ* em entrevista realizada em outubro de 2015 *apud* UREBETE, 2017, p. 70).

Hoje existem uma série de limitações em relação à prática de suas atividades tradicionais, seja pela delimitação do território, ou pela diminuição do estoque de fauna cinegética e espécies para coleta. Diante disso, é nítida a necessidade, derivada da praticidade ou mesmo da preferência, na busca por alimentos industrializados.

No rastro destas preocupações, estão as ideias de Pierre Bourdieu (1983a, 1983b) que defende que os processos sociais, entre os quais incluem-se as escolhas alimentares, são o resultado dialético da interação entre a estrutura social, o sistema de disposições, que ele nomeia de *habitus,* e as condições materiais das práticas cotidianas. Em outras palavras, os processos de escolha de alimento são resultado de necessidades biológicas, sistemas simbólicos, estrutura social e forças político-econômicas, combinadas ou justapostas pelos atores sociais através das práticas e condições contextuais do cotidiano (APPADURAI, 1981, 1991; BOURDIEU, 1983a; 1983b).

Em seu trabalho, “Esboço da Teoria da Prática” (l983b), Bourdieu defende a necessidade de compreender a natureza da ação social como processo de construção da prática e das condições dialéticas, estas simbólicas, econômicas e sociais, no qual está inserida, e não como uma regularidade estática de alguma estrutura onipresente que, supostamente, padroniza cornportamentos e pensamentos sociais, como a cultura, por exemplo (MURRIETA, 1998). Essa ideia vai ao encontro da perspectiva do Ingold (1986, 1996a, 1996b, 1999, 2000, 2008, 2010, 2011, 2013), ao passo que para ele, a vida orgânica é ativa e não reativa, ou seja, a vida não é a realização de formas pré-especificadas, mas o processo de

geração/criação em que essas formas são geradas e mantidas. É o desdobramento criativo de um campo inteiro de relações e é dentro destas relações que os seres emergem e assumem os seus modos particulares, cada um em relação ao outro, e cada organismo é responsável pelo processo e por levá-lo adiante (INGOLD, 2000).

O modo Xavante de organização do espaço e suas formas de produção da socialidade se estabelecem nas oposições entre centro e periferia da aldeia, e entre "interior" e "exterior", compondo a sua cartografia política da socialidade, tendo como fundamento os espaços de *Ró*. Este seria o lugar por excelência para se criar, interagir e analisar os sujeitos através do que Heckenberger (2005) chama de "arquitetura do poder" *(architecture of power),* e "articulação política" *(political discourse).* É com base nessa arquitetura e articulação que a memória e o poder são inscritos nesses espaços, nas identidades dos sujeitos e dos grupos, configurando a "ecologia do poder" (HECKENBERGER, 2005).

Na alimentação humana se materializa a estrutura da sociedade, atualiza-se a interação social e socioambiental, e as representações socioculturais que dão significado à ação social em geral, sócio alimentar em particular, de sujeitos com uma mesma cultura comum. "La abstracción conceptual de la *cultura* se concretiza en el *plato*" (ARNAIZ, 2002, p. 277).

A necessidade biológica de alimentar-se é convertida em exigência social ao selecionar, obter, transportar, transformar, preparar, consumir, variar, reiterar e rejeitar certos alimentos, em certas situações, com certas pessoas e de certas maneiras (ARNAIZ, 2002). Desta maneira, as modificações, trocas e rupturas no sistema alimentar repercutem na definição de modelos socioculturais gerais. Atentando-se a ideia da "ecologia do poder", as perturbações causadas pelo processo de transição alimentar nos modos de vida *A'uwẽ,* repercutem sobre ela, isto é, sobre as identidades dos sujeitos que habitam o *Ró,* e sobre o *Ró per se.*

A transição alimentar vivenciada pelos Xavante é, portanto, uma crise alimentar, uma vez que existem alterações no consumo de alimentos, problemas na obtenção e abastecimento, na produção, além das repercussões em outras esferas, sendo a alimentação sociocultural (ARNAIZ, 2002). Essa crise os levou a uma situação de não soberania e insegurança alimentar, que pode ser agravada ou não, dependendo do modo como eles lidarem com as novas configurações e perspectivas.

As culturas e culturas alimentares podem ser adaptadas ou não, assim como nesse processo adaptativo podem alcançar uma fase de não adaptação, saturamento em seu processo de desenvolvimento, por envolverem e afetarem uma série de âmbitos nos grupos humanos. A natureza humana é construída pela própria humanidade em um processo histórico atualizando suas potencialidades como agente transformador (INGOLD, 2000). Entretanto, é fundamental preservar todos os aspectos da cultura alimentar que se mantém organizados e presentes, como uma garantia de que a situação de transição e readaptação ao novo contexto e realidade, não se converta em uma situação de dependência de instituições e auxílios governamentais, evitando um processo de aculturação (ARNAIZ, 2002).

Conforme Heckenberger (2005, p. 31),

> What is also clear, and perhaps even more surprising, is the longevity of many cultural practices, preoccupations, and predispositions: an historical perspective of sufficient time depth reveals an astonishing resiliency, or plasticity of basic cultural patterns or “structures,” even in the face of radical changes in demography, ethnic composition, economic scale, or the expression of political power and economy.

Existe uma capacidade muito grande de adaptação de grupamentos humanos quanto aos seus modos de vida, porém tendo em conta que a alimentação é sociocultural e que o engajamento com o ambiente é fundamental nesse processo, é necessário cautela.

A ação de se alimentar é, simultaneamente, individual e coletiva. Ela é individual por ser praticada por um sujeito, podendo variar conforme restrições alimentares, *status,* sexo e faixa etária. É também coletiva, pois o trabalho é algo demarcado socialmente, e nela colaboram, intervêm e interferem uma série de fatores, em geral desconhecidos pelos sujeitos, em âmbitos diferentes e dispersos. Desde política, legislação alimentar, setor de produção de alimentos etc. Nas sociedades caçadoras-coletoras isso não é diferente. Uma série de fatores externos têm influenciado na alimentação desses povos, sobretudo no processo de aquisição de alimentos, visto as limitações impostas.

Os Xavante ainda mantêm características fundamentais em seus modos de vida, muito particulares de quem são. Então, mesmo que em menor medida e todas as dificuldades, ainda caçam, coletam, pescam e mantêm sua pequena produção

agrícola. Ao mesmo tempo, é nítida a crise alimentar vivida por esse povo, visto que essas atividades foram afetadas e prejudicadas por diversos fatores, difíceis de serem revertidos, pois o ambiente que hoje habitam é outro, cercado de fazendas.

Por abrigarem expressivas áreas conservadas, as terras indígenas sofrem constantes pressões no entorno, fruto do avanço da fronteira agrícola. A tensão entre o agronegócio e as populações locais, como os Xavante, e a consequente disputa territorial colocam em confronto duas significações distintas para o cerrado e dois vieses diferenciados de uso e apropriação de seus “recursos”: o espaço enquanto lugar de viver (habitat) e o espaço enquanto lugar do negócio (mercadoria) (MAZZETTO, 2005).

A modernização agrícola no Cerrado iniciou-se entre 1965-1979 e teve entre os fatores impulsionadores, além da implantação da infraestrutura, a instituição do crédito agrícola. Até meados da década de 1980, a intervenção estatal foi grande e se expressou através de uma série de programas de desenvolvimento que visavam estimular a iniciativa privada a adquirir terras e ampliar a produção agrícola. O processo de mecanização e a evolução das tecnologias agrícolas, notadamente as relativas à adubação, à irrigação do solo e à descoberta de variedades de culturas mais adaptadas à região, propiciaram condições para o desenvolvimento da agropecuária no Cerrado. O novo modelo de ocupação moderno predatório e excludente foi infundido, fundamentado em grandes monoculturas produtoras de *commodities* (CARVALHO *et al.*, 2000; SANTOS, 2003; MAZZETTO, 2013). O Cerrado passou a ser visto como “celeiro do mundo” (MMA, 2011).

De acordo com Cunha *et al.* (2021), o bioma responde hoje por 60% da produção nacional de soja, milho, algodão e cana-de-açúcar, e acumulando, entre 2000 e 2015, um acréscimo de 87% na área produtiva. Essa dinâmica traz muitos impactos para o bioma que vão desde a gestão dos recursos hídricos, até disputas por terra, pressionando territórios tradicionais.

Conforme mostra a ***Tabela 3***, no Cerrado territórios ocupados por povos indígenas e outras populações consideradas tradicionais têm sido, em média, mais eficazes na proteção contra o desmatamento. Os valores obtidos de desmatamento diferencial são superiores aos correspondentes na Amazônia, o que sugere um contexto de maior pressão e maior resistência dos territórios estudados (CUNHA *et al*., 2021).

Tabela 3. Diferença nas taxas de desmatamento históricas entre o entorno dos territórios estudados e o seu interior, em percentagem sobre a área (as percentagens foram multiplicadas por 100 para facilitar a análise) no bioma Cerrado.

Tipo de território	Desmatamento diferencial entorno-interior (%·100)			Média Entorno	Bioma
	2km	5km	10 km		
Projeto Assentamento	12	19	19	17	53
Terra Indígena	30	34	36	33	37
Território Quilombola	10	14	21	15	28
Unidade de Conservação	22	21	17	20	11
Média	18	22	23	21	32

Fonte: CUNHA et al. Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil – Contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças. SBPC, 2021, p. 32.

Comparada ao resto do país, a região central possui altitude elevada, o que a torna uma região divisora de bacias hidrográficas, com presença de inúmeras nascentes e corpos d'água. Das 12 regiões hidrográficas brasileiras (cf. Resolução CNRH no 32/2003), seis têm nascentes no bioma Cerrado: a região hidrográfica do Amazonas, do Tocantins/Araguaia, do Parnaíba, do São Francisco, do Paraná e do Paraguai. É importante ressaltar a relação direta entre a degradação da vegetação remanescente e a qualidade dos recursos hídricos. A conservação do bioma e a gestão territorial são elementos necessários para garantir a qualidade e a quantidade de água ofertada nas regiões hidrográficas.

Nas terras indígenas – considerando apenas aquelas em situação já homologada ou regularizada – o desmatamento é pequeno: 436,99 km² no período 2002-2008. É crucial que áreas críticas e sensíveis do ponto de vista ambiental sejam conservadas, tanto no que se refere à biodiversidade, quanto aos recursos hídricos e aos territórios de populações tradicionais.

Ao demandarem uma intensa relação com o meio, as práticas de povos originários, como os Xavante, geram uma diversidade importante para a segurança

alimentar e conservação da biodiversidade local (ALISSON, 2013). Por habitarem áreas mais vulneráveis a mudanças climáticas e ambientais, as populações tradicionais são capazes de perceber com maior rigor alterações no clima, na produtividade agrícola ou na diminuição de espécies da flora e fauna (ALISSON, 2013; CUNHA, 2013). A perda dessas práticas tem gerado altos custos socioculturais e ambientais.

Para além da questão alimentar, é preciso pontuar a pertinência dos conhecimentos tradicionais, desenvolvidos através de uma longa experiência de condução de vida em um ambiente determinado. Conforme Ingold (2000), não existe uma inteligência totalmente separada das condições de vida no mundo, já que, se fosse o caso, ela não poderia pensar os pensamentos que faz, visto que eles dependem da experiência/ação no mundo.

É preciso deixar pressupostos de lado, visto que a realidade é algo socialmente construído. Os significados considerados imanentes ao meio são tanto construídos como descobertos. É urgente a substituição da dicotomia natureza-cultura pela sinergia dinâmica entre organismo e ambiente, a “ecologia da vida” proposta por Ingold, repensando o entendimento da vida e a relação entre forma e processo.

Em termos práticos, com base na perspectiva de Arnaiz (2002), da fundamentalidade em preservar todos os aspectos da cultura alimentar ainda organizados e presentes, o meio termo parece ser a resposta. Em outras palavras, integrar os aspectos benéficos da mudança, no que diz respeito a gostos, praticidade etc., sem abandonar práticas essenciais, tanto para a sua alimentação, quanto para a sua identidade e cultura.

> A atividade econômica é de grande relevância para a manutenção da atividade cultural. Os Xavante desenvolviam atividades produtivas em classes de idade divididos em grupos, todos dispostos para um trabalho coletivo, visando obter boa produção. Os produtos da roça eram distribuídos para os membros do grupo sem nenhuma distinção, respeitando as regras dos clãs. A reciprocidade garante a redistribuição permanente dos bens no interior da comunidade e impede que uma só pessoa acumule grande parte da riqueza do grupo, todos vivendo de forma igualitária. Entretanto, com a entrada do capitalismo inserido por algumas pessoas que exercem algumas profissões na aldeia, o trabalho assalariado nos vários órgãos públicos afetou a economia baseada nas relações de trocas e reciprocidade entre a própria comunidade. Porém as rendas obtidas numa das casas atendem as famílias que moram nelas sem nenhuma restrição, tanto no consumo de alimentos, quanto no uso de materiais adquiridos. Diante disso, é necessário que nós, comunidade indígena Xavante, articulemos estratégias complementares de subsistência, desenvolvendo projetos de auto subsistência com a participação de nossas comunidades locais, visando contribuir para a segurança alimentar e nutricional, bem como elaboremos um plano de gestão ambiental e territorial para que possamos ter domínio do processo de uso do Cerrado e dos recursos naturais, mantendo a relação político e social com a consciência do crescente aumento da população e das relações conflitantes com seus entorno. (UREBETE, 2017, p. 93)

Para isso, a relação dos sujeitos com o ambiente deve ser valorizada. O meio está sempre em construção, já que depende das atividades e engajamento dos seres vivos que o habitam, ou seja, o ambiente sempre pode ser transformado. É um olhar necessário para minimizar as consequências da situação de transição e readaptação ao novo contexto e realidade, evitando, conforme Arnaiz (2002), um processo de aculturação.

A perspectiva à autodeterminação, resultante de ações voltadas para o fortalecimento de práticas tradicionais como a coleta, tem muito a contribuir com os povos indígenas, seja na manutenção de seus modos de vida e cultura, seja viabilizando um cenário de segurança e soberania alimentar. A independência financeira, conforme referido, é fator primordial para que eles não continuem totalmente dependentes de recursos externos, em sua grande maioria, vindos de programas de transferência de renda.

Segundo o cacique da aldeia, os *A'uwẽ* estão apostando na comercialização de alguns produtos, partindo da farinha de mandioca e a castanha de baru. No caso da farinha de mandioca, foi fechado um contrato com a Prefeitura de Canarana-MT que está comprando farinha para a merenda escolar municipal. Quanto à castanha de baru, há interesse em empresas para produzir cosméticos com o produto, além do interesse do Instituto Butantan. A castanha de baru tem propriedades

antioxidantes, é rica em vitamina E, zinco, ferro, potássio, cálcio, fósforo, magnésio e ácidos graxos. Além de ajudar a diminuir o colesterol e a combater doenças cardiovasculares, estudos mostram que o baru também ajuda a diminuir os riscos de Alzheimer, diabetes, obesidade e câncer, possuindo enorme potencial para a medicina (ARELHANO *et al.*, 2019; CARRICONDO, MARQUES, 2020).

Além de ser uma oportunidade de o grupo conseguir independência financeira, ações como essas são importantes por intensificar o contato dos sujeitos com o seu meio, em especial, as mulheres que, de acordo com o cacique, estão super envolvidas e ativas nessas iniciativas.

Nessa lógica, é igualmente importante pensar em atividades que envolvam os homens. Em entrevista realizada pela presente autora para o seu trabalho de conclusão de curso, um dos entrevistados pontuou, “os homens são educados para a caça e a caça tá pouca. As mulheres têm trabalhado mais que os homens”. Como mencionado, homens e mulheres desempenham diferentes funções. Com a diminuição das atividades tradicionais e o processo de transição alimentar, os homens acabam sendo os mais afetados, visto que as atividades domésticas, desempenhadas majoritariamente pelas mulheres, continuam a ocorrer. Logo, os impactos da transição na estrutura social do grupo são sentidos de maneiras diferentes.

A título de exemplo, um plano de manejo, olhando para os recursos disponíveis, respeitando a sazonalidade e a pluralidade da caça dentro do mundo Xavante, poderia ser uma alternativa interessante, reconhecendo as limitações do novo espaço, porém ainda se apropriando deste mesmo espaço. Para mais, seria um modo de corroborar para o envolvimento dos homens com o ambiente, e deles estarem ativos dentro do grupo.

Retomando a questão de venda de recursos disponíveis no ambiente, o grande desafio mencionado pelo cacique é conseguir manter quantidade o suficiente para o consumo interno, com foco na comercialização do excedente. Em outras palavras, existe uma preocupação com o abastecimento interno, pois o mais importante, no fim das contas, é que o próprio grupo consiga ter uma boa alimentação. Dessa forma, é fundamental que ações de comercialização, seja para qual for o propósito, não prejudiquem o consumo da aldeia.

Ainda de acordo com o cacique, os *A'uwẽ* não almejam nada em grande escala, querendo somente aproveitar os recursos disponíveis no ambiente, “o que eles têm de natural, e não ter plantas que não são de lá”.

Assim, uma série de fatores devem ser considerados ao se pensar em possíveis alternativas para a viabilização da segurança e soberania alimentar, seja fortalecendo atividades que favoreçam o consumo interno, seja pensando em itens que poderiam ser comercializados, favorecendo o grupo financeiramente. Além disso, as propostas devem ter certa flexibilidade, estando abertas ao diálogo intercultural e considerando as peculiaridades que permeiam a lógica sociocultural dos povos indígenas.

O fator primordial é envolver o ambiente, pensando em suas atividades centrais para a construção de suas relações e modos de vida. Logo, como povos tradicionalmente caçadores-coletores, atividades que envolvam a caça e/ou coleta serão mais coerentes, por possuírem um significado em seu mundo/realidade. São práticas que fazem sentido como forma de relação com o meio e com o grupo.

A alimentação é partícipe em questões referentes às identidades sociais/culturais, constituídas em espaços privilegiados de ação, construção de percepções e conhecimentos, por meio do qual o grupo marca a sua distinção, se reconhecem e são reconhecidos (MACIEL, 2005).

Ser *A'uwẽ uptabi* perpassa pela alimentação, esta, determinante em seus modos de vida, sinalizando pertecimento. Da mesma forma, o engajamento com o seu ambiente, envolvendo e significando suas ações, é igualmente decisivo no processo de transição alimentar. O fortalecimento das práticas tradicionais ainda presentes e vinculadas ao território parece ser o caminho mais viável na urgência da garantia de uma alimentação capaz de assegurar as necessidades básicas, recuperando recursos utilizados, assim como forma de preservar a sua identidade.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do que foi apresentado, é possível observar que o alcance das recentes transformações ambientais e socioeconômicas sobre o povo Xavante é amplo, e os reflexos desse conjunto de mudanças sobre as práticas alimentares e seus modos de vida são significativos.

A cultura e a alimentação existem na dialética entre simbólico e material, e o ambiente é fundamental, assim como a forma como os sujeitos o habitam. Ambos são processos orientadores, estabelecendo significados nas práticas Xavante, estando em permanente reorganização, esta, fruto de uma série de fatores, como a demarcação de terras e o processo de sedentarização. Logo, apesar de uma chamada “tradição” mantida ao longo do tempo e passada de geração a geração, seja pela via oral, seja, principalmente, pela ação, os sujeitos são também participantes no processo de criação. A cultura e a alimentação são condição e produto dentro de um determinado meio.

Em relação aos alimentos industrializados, é importante pontuar que o grande problema não está no consumo por si, uma vez que hoje, a realidade Xavante é que a interação com a sociedade não indígena existe e é presente, assim como as consequências decorrentes do contato. O ponto é aprender a lidar com essas consequências da melhor maneira possível, considerando um cenário em que possam ter autonomia em suas escolhas e decisões.

O processo de transição alimentar Xavante pode ser considerado um processo de “metamorfose” alimentar, uma vez que as transformações não dizem respeito somente ao consumo de outros itens alimentares. Elas também estão associadas às suas práticas econômicas e socioculturais, levando a uma situação de não soberania e insegurança alimentar. Os determinantes atrelam-se a condições decorrentes da degradação ambiental; história do contato e interação com os não indígenas; acesso a novas tecnologias e a novos mercados; e dificuldades de sustentabilidade alimentar. O resultado é uma heterogeneidade interna, com configurações muito particulares.

Nesse sentido, os desafios são muitos e incluem a adaptação a uma “nova” realidade, com território e recursos limitados. Diversas falhas apontadas em projetos implementados na aldeia, como o “Projeto Xavante”, estão associadas ao fato de

não considerarem a complexidade com que o grupo se relaciona com o seu ambiente.

A configuração do espaço *A'uwẽ* é baseada em um complexo concêntrico com limites entre as partes fluidos e contínuos. O seu mundo, o local onde as interações acontecem, é infinito. É a partir dela que se estabelecem suas interações e relações, sendo o engajamento com o seu ambiente fundamental para sua existência enquanto *A'uwẽ uptabi*. Dessa forma, não é possível existir somente no supermercado, enquanto simples consumidor. É preciso preservar as características que ainda se mantém, a chamada “tradição”, considerando as limitações presentes. A perspectiva está, justamente, no fortalecimento de ações que envolvam o ambiente, como suas práticas tradicionais, permitindo uma maior autonomia, inclusive financeira, do grupo.

O caso dos Xavante parece demonstrar de modo inequívoco que, embora fundamental para a sobrevivência e a continuidade cultural e biológica, a demarcação de terras indígenas não constitui garantia absoluta e suficiente de segurança e soberania alimentar. É preciso assegurar a importância do território, não somente como algo físico, mas como algo que envolve todas as suas relações. O território é condição fundamental para ressignificá-las, antecedendo qualquer ação, pois é condição indispensável para exercerem seus modos de vida.

Para mais, diante da ofensiva contra os povos indígenas, para além de todas as questões já levantadas, é importante ressaltar a necessidade da apropriação de seu próprio território como garantia de não o perder. O atual genocídio desses povos é um projeto para ocupar suas terras. A “justificativa jurídica” para a existência e demarcação das terras indígenas é a própria existência e reconhecimento desses indivíduos enquanto povo indígena, assim como a manutenção de seus modos de vida e “tradições”. Logo, aculturar esses indivíduos é um meio para derrubar essa justificativa e, dessa forma, apossar-se de todas as suas terras. Trata-se de um modo renovado de apropriação das terras, ainda mais agressivo na violação de direitos.

A perspectiva teórica de Ingold permitiu uma análise aprofundada e, na medida do possível precisa, acerca da complexidade das práticas alimentares e suas relações. Ela evidencia a fundamentalidade em preservar todos os aspectos da cultura alimentar ainda organizados e presentes, essenciais tanto para a alimentação, quanto para a identidade sociocultural dos Xavante. Abordar a

transição alimentar em curso requer o reconhecimento dessas particularidades, tratando-se de um desafio importante para a ampliação da reflexão da academia, com vistas a prover ferramentas de apoio à geração de ações culturalmente sensíveis.

O conhecimento antropológico representa, portanto, uma via privilegiada para estimular a colaboração interdisciplinar necessária à efetiva promoção que o tema requer, considerando o modo como os sujeitos habitam o seu ambiente e suas interposições em seus modos de vida. Os hábitos alimentares *A'uwẽ*, como os de quaisquer sujeitos, são determinados por suas visões de mundo, estas, fruto do seu engajamento com o meio, implicando uma multiplicidade de tradições alimentares, que deveriam ser conhecidas para subsidiar a proposição de estratégias voltadas para segurança e soberania alimentar.

REFERÊNCIAS

ABREU, S. **Planejamento governamental: a Sudeco no espaço mato-grossense, contexto, propósitos e contradições.** (Doutorado em Geografia). Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2007.

ALISSON, E. Povos tradicionais têm papel crucial na conservação da biodiversidade. **Agência FAPESP,** 2013. Disponível em: <http://agencia.fapesp.br/17584.html>. Acesso em: 23 out. 2017.

ARELHANO, L. E. *et al.* Caracterização nutritiva, bioativas e sensorial de frozen yogurt adicionado de castanhas de baru. **Interações (Campo Grande),** v. 20, n. 1, p. 257-265., 2019. Disponível em: https://doi.org/10.20435/inter.v0i0.1648. Acesso em: 16 set. 2022.

ARNAIZ, M. G (org). **Somos lo que comemos:** estudios de alimentación y cultura en España. Barcelona: Ariel, 2002.

ARNAIZ, M. G. Em direção a uma Nova Ordem alimentar?. *In:* CANESQUI, A. M. (org.). **Antropologia e nutrição:** um diálogo possível. Editora FIOCRUZ, 2005.

ANDRADE, M. V. A. **Cultura e transformação: Entre casas e coisas no mundo Xavante.** Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019.

APPADURAI, A. Gastropolitics in hindu south Asia. **AniericariEtlinologist,** v. 8, p. 494-511, 1981.

APPADURAI, A. Grassroots globalization and the research imagination. **Public Culture,** Durham, v. 12, n. 1, p. 1-19, 2000.

ARMANI, C. H. história intelectual e a virada ontológica na antropologia. **História, Debates e Tendências,** Passo Fundo, v. 20, n. 1, p. 36 - 52, 2020.

BENEDICT, R. The individual and the pattern of culture. *In:* MOORE, H. L.; SANDERS, T. (ed.). **Anthropology in theory: issues in epistemology.** 2 ed. Hoboken: John Wiley & Sons, p. 43-52, 2014.

BHABHA, H. K. **O local da cultura.** Ed. UFMG: Belo Horizonte, 2005.

BOURDIEU, P. **Distinctions: a social critique of the judgment of taste.** Cambridge, Harvard University Press, 1983a.

BOURDIEU, P. Esboço de uma teoria da prática. *In:* ORTIZ, R. (org.). **Pierre Bourdieu: sociologia.** São Paulo: Editora Ática, p. 46-81, 1983b.

BOURDIEU, P. **Razões práticas:** sobre a teoria da ação. São Paulo: Papirus, 1996.

CANESQUI, A. M. (org.). **Antropologia e nutrição:** um diálogo possível. Editora FIOCRUZ, 2005.

CARRICONDO, M. J., MARQUES, R. Elaboração de preparações produzidas com plantas alimentícias não convencionais (panc's) do cerrado: castanha de baru e ora-pro-nóbis. Monografia. UniCEUB, 2020.

CARNEIRO, H. Comida e sociedade: uma história da alimentação. São Paulo: Elsevier, 2003.

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

CARVALHO, C. D. Mudanças nos hábitos alimentares dos Xavante de *Marãiwatsédé.* Monografia. Universidade Positivo, 2010.

CARVALHO, I. C. M. **Beyond civilization and its discontents:** educating, perception and the ecological cure. Working Paper. CILAS/UCSD, San Diego, 2007.

CARVALHO, I. C. M., STEIL, C. A. Percepção e ambiente: aportes para uma epistemologia ecológica. **Rev. Eletrônica Mestr. Educ. Ambient.,** v. especial, 2013.

CARVALHO, M.; LEITE, J. C.; SEABRA, **O território e sociedade: entrevista com Milton Santos.** São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2000.

CARVALHO, T. M. G.; BARCELO, A. C. M.; PERES, R. M.; SILVA, W. R. Natureza, cultura e a virada ontológica – dialogias. **Revista do Instituto de Ciências Humanas,** v. 17, n. 26, p. 76-98, 2021

CASTRO, V. P. A virada ontológica da antropologia e o futuro da literatura comparada. **Remate de Males,** Campinas-SP, v.40, n.1, p. 346-362, 2020.

CAVALCANTE, A. A. M.; PRIORE, S. E.; FRANCESCHINI, S. C. C. Estudos de consumo alimentar: aspectos metodológicos gerais e o seu emprego na avaliação de crianças e adolescentes. **Revista Brasileira de Saúde Materno Infantil,** Recife, v. 4, n. 3, p. 229-240, 2004.

CERQUEIRA, M. V. V. **A cultura e as técnicas alimentares primitivas utilizadas pela etnia Xavante: revisão bibliográfica.** Monografia (Especialista em Tecnologia de Alimentos) - Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

CERTEAU, M.; GIARD, L.; MAYOL; P. **A invenção do cotidiano.** 3 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

CICHOWICZ, A. P. C; KNABBEN, R. M. Coisas, fluxos e malhas: notas sobre a ecologia material de Tim Ingold. **Revista Anthropológicas,** a. 22, v. 29, n. 1, p. 136-147, 2018.

COIMBRA JR., C. E. A. Avaliação do estado nutricional em um contexto de mudanças socioeconômicas: o grupo indígena Surui do estado de Rondônia, Brasil. **Cadernos de Saúde Pública,** Rio de Janeiro, 1991.

COIMBRA JR., C. E. A., WELCH J. R. (orgs.). **Antropologia e história Xavante em perspectiva.** Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2014.

COIMBRA JR., C. E. A.; FLOWERS, N. M.; SALZANO, F. M.; SANTOS, R. V. **The Xavante in transition:** health, ecology, and bioanthropology in Central Brazil. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002.

COIMBRA JR., C. E. A., SANTOS, R. V., ESCOBAR, A. L. (orgs). **Epidemiologia e saúde dos povos indígenas no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ. Rio de Janeiro: ABRASCO. ISBN: 85-7541-022-9, 2005.

CONTRERAS, J.; GRACIA, M. **Alimentação, sociedade e cultura.** Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2011.

CORRÊA, D. S.; BALTAR, P. O antinarciso no século XXI: a questão ontológica na filosofia e na antropologia. **Revista Crítica de Ciências Sociais [Online],** v. 123, 2020. Disponível em: http://journals.openedition.org/rccs/11227. Acesso em 03 de nov. de 2021.

COUTINHO, L. M. Fire in the ecology of the Brazilian cerrado. *In:* GOLDAMMER, J.G. (ed.). **Fire in the tropical biota: ecosystem processes and global challenges.** New York: Columbia University Press, p. 82-105, 1990.

COUTO, J. **A transição do Brasil.** 2 ed. Lisboa: Cosmos, 1997.

CUNHA, M. C. da. O futuro da questão indígena. **Estudos avançados,** IEA-USP, v. 8, n. 20, 1994.

CUNHA, M. C. da. **Cultura com Aspas.** Brasil: Cosac Naify, 2009.

CUNHA, M. C. da, *et al.* Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil – Contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças. SBPC, 2021, p. 32.

D'ANGELIS, W. **Traços de modo e modos de traçar geometrias: línguas Macro-Jê e teoria fonológica.** Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem: Campinas, 1998.

DAVIS, S. Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978.

DESCOLA, P. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana,** n. 4, v. 1, p. 23-45, 1998.

DESCOLA, P. **Par-delà nature et culture.** Paris: Gallimard, 2005.

DESCOLA, P. **Más allá de naturaleza y cultura.** Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

DESCOLA, P. **Outras naturezas, outras culturas.** São Paulo: Editora 34, 2016.

DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. Introducción. *In:* DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (coord) **Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas.** México: Siglo Veintiuno Editores, 2001.

DURHAM, E. R. A dinâmica cultural da sociedade moderna. **Ensaios de Opinião,** n. 4, São Paulo, 1977.

DURHAM, E. R. A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

EID, A. S. F. ***Romhõsi'wai havi rowa'õno re ihoimana mono:*** **a criação do mundo segundo os velhos narradores Xavante.** Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas: Campinas, 2002.

FERREIRA, O. L. **500 anos de história do Brasil.** Senado Federal, Brasília, vol. 27, 2005.

FLOWERS, N. M. **Forager-farmers: the Xavánte indians of Central Brazil.** (Ph.D. Dissertation). New York: City University of New York, 1983.

FLOWERS, N. M. Economia, subsistência e trabalho: sistema em mudança. *In:* COIMBRA JR., C. E. A., WELCH J. R. (orgs.). **Antropologia e história Xavante em perspectiva.** Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, p. 67-86, 2014.

FOLADORI, G.; TAKS, J. Um olhar antropológico sobre a questão ambiental. **Mana,** v. 10, n. 2, p. 323-348, 2014.

FONTANELLA, B. J. B.; LUCHESI, B. M.; SAIDEL, M. G. B.; RICAS, J.; TURATO, E. R.; MELO, D. G. Amostragem em pesquisas qualitativas: proposta de procedimentos para constatar saturação teórica. **Cadernos de Saúde Pública,** v. 27, n. 2, p. 389-394, 2011. FRAGOSO, J. M. V., SILVIUS K. M.; VILLALOBOS M. P. **Manejo de fauna na reserva Xavante Rio das Mortes: cultura indigena e método cientifico integrados para conservação.** WWF Brasil, Brasília, v. 4, 2000.

FSP. Folha de São Paulo. “Estratégia Xavante”. **Folha de São Paulo,** 11 de agosto de 2007.

GARFIELD, S. Onde a terra toca o céu: a luta dos índios Xavante por terra, 1951-1979. *In:* COIMBRA JR., C. E. A., WELCH J. R. (orgs.). **Antropologia e história Xavante em perspectiva.** Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, p. 39-66, 2014.

GAVA, A. J. Princípios de tecnologia de alimentos. São Paulo: Nobel, 1984.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Editora LTC, 1989.

GEERTZ, C. Studies in peasant life: community and society. **Biennial Review of Anthropology**, v. 2, n. 1, p. 1–41, 1961.

GEERTZ, C. Agricultural involution: the process of agricultural change in Indonesia. Berkeley: University of California Press, 1963.

GIACCARIA, B., HEIDE, A. Xavante: **Povo Autêntico**. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 1972.

GIDDENS, A. The constitution of society: outline of the theory of structuration. Berkeley: University of California Press, 1984.

GODELIER, M. **O ideal e o material:** pensamento, economias, sociedades. Fayard, Paris, 1984.

GOMIDE, M. L. C. *Marãnã Bödödi* - a territorialidade Xavante nos caminhos do *Ró.* Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 2009.

GOMIDE, M. L. C. *Ró* - cerrados e mundo *A’uwe* Xavante. GEOUSP Espaço e Tempo (Online), *[S. l.]*, v. 15, n. 1, p. 117-130, 2011.

GORDON, C. Os Xavante e suas circunstâncias. *In:* COIMBRA JR., C. E. A., WELCH J. R. (orgs.). **Antropologia e história Xavante em perspectiva.** Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, p. 11-15, 2014.

GRAHAM, L. R. Performing dreams: discourses of immortality among the Xavante of Central Brazil. Austin, University of Texas Press, 1995.

GREGÓRIO, I. J. **Contribuição indígena ao Brasil.** Belo Horizonte: União brasileira de educação e ensino, 1980.

GUGELMIN, S. A. **Nutrição e alocação de tempo dos Xavante de Pimentel Barbosa, Mato Grosso:** um estudo em ecologia humana e mudanças. Fiocruz-SI, 1995.

GUGELMIN, S. A.; SANTOS, R. V. Ecologia humana e antropometria nutricional de adultos Xavante, Mato Grosso, Brasil. **Cadernos de Saúde Pública,** Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 313-322, 2001. Disponível em: www.scielo. br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-11X2001000200006&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 29 abr. 2019.

GUPTA, A.; FERGUSON, J. Beyond “culture”: space, identity, and the politics of difference. **Cultural Anthropology,** Malden, v. 7, n. 1, p. 6-23, 1992.

HALLOWELL, I. A. **Culture and Experience.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1974.

HECKENBERGER, M. J. The ecology of power: culture, place, and personhood in the southern Amazon, A.D, Nova York: Routledge, 2005.

HEIDEGGER, M. Construir, habitar, pensar. *In:* **Ensaios e Conferências.** Petrópolis: Vozes, 2001.

HOLANDA, L. B.; BARROS FILHO, A. A. Métodos aplicados em inquéritos alimentares. **Revista Paulista de Pediatria,** v. 24, n. 1, p. 62-70, 2006. Disponível em: http://www.spsp.org.br/Revista_RPP/24-1-11.pdf. Acesso em: 21 abr. 2019.

INGOLD, T. **Evolución y vida social.** México: CONACULTA, 1986.

INGOLD, T. Against the motion: human worlds are culturally constructed. *In:* INGOLD, T., **Key debates in anthropology.** London: Routledge, 1990.

INGOLD, T. The optimal forager and economic man. *In:* DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (ed.). **Nature and society: anthropological perspectives.** London: Routledge, p. 25-44, 1996a.

INGOLD, T. Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. *In:* ELLEN, R. F.; FUKUI, K. (ed.). **Redefining nature: ecology, culture and domestication.** London: Berg, p. 117-155, 1996b.

INGOLD, T. Sur la distinction entre évolution et histoire. *In:* DESCOLA, P. **La production du social.** Paris: Fayard, 1999.

INGOLD, T. The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill. London/New York: Routledge, 2000.

INGOLD, T. **Pare, olhe, escute! Visão, audição e movimento humano.** Ponto Urbe, 2008. Disponível em: <http://journals.openedition.org/ pontourbe/1925>. Acesso em 22 jun 2021.

INGOLD, T. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação,** Porto Alegre, vol. 33, n. 1, p. 6-25 , 2010.

INGOLD, T. Being alive: essays on movement, knowledge and description. London: Routledge, 2011.

INGOLD, T. Marcher avec les dragons. Bruxelles: **Zones sensibles,** 2013.

INGOLD, T. **Anthropology: why it matters.** Cambridge: Polity, 2018.

ISA. Instituto Socioambiental. **"Povos Indígenas no Brasil, Perguntas Frequentes".** 2010. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/faq>. Acesso em: 20 set. 2017.

ISA. Instituto Socioambiental. **Xavante.** 2016. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/xavante>. Acesso em: 20 set. 2017.

KAMIL, A. C.; KREBS, J. R.; PULLIAM, H. R. **Foraging behavior.** Plenum Press, New York, 1987.

LACHNITT, G. ***Romnhitsi'ubumro:*** **dicionário Xavante-Português.** Campo Grande: Missão Salesiana de Mato Grosso, 1987.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos.** Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LATOUR, B. Disinventare la Modernità: conversazioni com François Ewald. Milão: Elèuthera Edizioni, 2008.

LEEUWENBERG, F. J., SALIMON, M. Para sempre *A'uwẽ:* os Xavante na balança das civilizações. Brasília, 1999.

LEEUWENBERG, F. J., ROBINSON, J. G. Traditional management of hunting by a Xavante community in central Brazil: the search for sustainability. *In:* ROBINSON, J. G., BENNET, E. L. (eds.). **Hunting for sustainability in tropical forest.** Columbia University Press, New York, p. 375-393, 1999.

LEITE, M. S. Transformação e persistência: antropologia da alimentação e nutrição em uma sociedade indígena amazônica. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2007.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.

LÉVY, P. **A conexão planetária.** Editora 34, São Paulo, 2001.

MACIEL, M. E. Identidade cultural e alimentação. *In:* CANESQUI, A. M. (org.). **Antropologia e nutrição:** um diálogo possível. Editora FIOCRUZ, 2005.

MALINOWSKI, B. **Una teoria cientifica de la cultura.** Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1948.

MALINOWSKI, B. The group and the individual in functional analysis. *In:* MOORE, H. L.; SANDERS, T. (ed.). **Anthropology in theory: issues in epistemology.** 2nd ed. Hoboken: John Wiley & Sons, p. 90-10, 2014.

MALUF, R. S. **Segurança alimentar e nutricional.** 3. ed. RJ: Vozes, 2011.

MARCUS, G. E. What is at stake – and is not – in the idea and practice of multi-sited ethnography. *In:* MOORE, H. L.; SANDERS, T. (Ed.). **Anthropology in theory: issues in epistemology.** 2nd ed. Hoboken: John Wiley & Sons, p. 531-534, 2014.

MARIA, G. S. A antropologia ecológica ingoldiana e as relações entre humanos e outros animais. **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, a. 3, v. Especial I, 2016.

MARQUES P. E. M. Embates em torno da segurança e soberania alimentar: estudo de perspectivas concorrentes. **Segur. Aliment. Nutr. [Internet],** v. 17, n. 2, p. 78-87, 2010. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/san/article/view/8634795>. Acesso em: 23 fev. 2022.

MARX. K. **A ideologia Alemã.** São Paulo: Boitempo, 2007.

MASSONI, N. T.; MOREIRA, M. A. A visão etnográfica de Bruno Latour da ciência moderna e a antropologia simétrica. **R. bras. Ens. Ci. Tecnol.,** Ponta Grossa, v. 10, n. 3, p. 61-80, 2017.

MAYBURY-LEWIS, D. **A sociedade Xavante.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.

MAYBURY-LEWIS, D. Algumas distinções cruciais na etnologia do Brasil Central. *In:* COIMBRA JR., C. E. A., WELCH J. R. (orgs.). **Antropologia e história Xavante em perspectiva.** Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, p. 17-54, 2014.

MAZZETTO, C. E. S. Lugar-habitat e lugar-mercadoria: territorialidades em tensão no domínio do cerrado. *In:* ZHOURI, A.; LASCHEFSKI, K.; PEREIRA, D. (orgs.). **A insustentável leveza da política ambiental: desenvolvimento e conflitos socioambientais.** Belo Horizonte: Editora Autêntica, p. 217-244, 2005.

MAZZETTO, C. E. S. **Os cerrados e a sustentabilidade: territorialidade em tensão.** Tese de Doutorado. Geografia/UFF: Rio de Janeiro, 2006.

MAZZETTO, C. E. S. Do Desenvolvimento forasteiro ao envolvimento dos povos-ecossistemas: a perspectiva das reservas extrativistas no cerrado brasileiro. *In:* BALESTRO, M. V.; SAUER, S. (orgs.). **Agroecologia e os desafios da transição ecológica.** São Paulo: Editora Expressão Popular. p. 199-228, 2013.

MAZZOLA, H. J.; MAZZOLA, B. G. Antropologia ecológica: uma área da ciência a serviço da sustentabilidade. **Revista de Gestão Ambiental e Sustentabilidade,** v. 7, n. 1, p. 83-96, 2018.

MELO, M. M. **A confluência entre a ecologia do fogo e conhecimento Xavante sobre o manejo do fogo no Cerrado.** Disponivel em: <http://bdtd.bce.unb.br/tedesimplificado/tde_arquivos/5/TDE-2007-10-31T180818Z-1997/Publico/Tese_Dout_Monica_M_Melo.pdf>. Acesso em: 20 set. 2021.

MENEZES, C. Os Xavante e o movimento de fronteira no leste mato-grossense. **Revista de Antropologia,** São Paulo, v. 25, p. 63-87, 1982.

MERLEAU-PONTY, M. **O visível e o invisível.** São Paulo: Perspectiva, 2007.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. Plano de ação para prevenção e controle do desmatamento e das queimadas: cerrado. Brasília: MMA, 2011.

MIRANDA, H. S. *et al*. The fire factor. The Cerrados of Brazil: ecology and natural history of a neotropical savanna, p. 51-68, 2002.

MIRANDA, M., BORGES, A. A. da C., SANTANA, A. C., SOUSA, S. A (orgs.). **Línguas e culturas Macro-Jê.** Barra do Garças, MT: GEDELLI/UFMT, 2020.

MONTANARI, M. **Comida como cultura.** São Paulo: SENAC São Paulo, 2008.

MORAIS, R. **Estudos de filosofia da cultura.** São Paulo: Edições Loyola, 1992.

MORIN, E. **El pensamiento ecologizado.** Gazeta de Antropología, 12, artículo 01, 1996.

MORIN, E. **A Via para o Futuro da Humanidade.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

MURRIETA. R. S. S. O dilema do papa-chibé: consumo alimentar, nutrição e práticas de intervenção na Ilha de Ituqui, baixo Amazonas, Pará. **Revista de Antropologia,** São Paulo, USP,v. 41, n. l, p. 97-150, 1998.

MURRIETA, R. S. S. Dialética do sabor: alimentação, ecologia e vida cotidiana em comunidades ribeirinhas da Ilha de Ituqui, Baixo Amazonas, Pará. **Revista De Antropologia,** São Paulo, USP, v. 44, n. 2, p. 39-88, 2001.

NAVAS, R.; GARAVELLO, M. E. P. E. Conhecimento e uso de plantas nativas entre os Xavante de Pimentel Barbosa, MT. Campo Grande, MS, **Tellus,** a. 15, n. 28, p. 27-42, 2015.

NEVES, W. A. Antropologia Ecológica: um olhar materialista sobre as sociedades humanas. São Paulo: Cortez, 1996.

NIKULIN, A. **Proto-Macro-Jê: um estudo reconstrutivo.** 2020. Tese (Doutorado em Linguística) — Universidade de Brasília: Brasília, 2020.

OLIVEIRA, N. A. Os Xavante e as políticas de desenvolvimento para a Amazônia Legal brasileira (da Era Vargas ao final da Ditadura Militar): de símbolo da brasilidade a obstáculo ao progresso. **Mediações,** Londrina, v. 22, n. 2, p. 146-178, 2017.

ORLOVE, B. Ecological anthropology. **Annual Review of Anthropology,** v. 9, p. 235-273, 1980.

PERES, S. Antropologia, ecologia e sociedades indígenas na Amazônia: a trajetória de um discurso. **Temáticas,** Campinas, SP, v. 7, n. 13, p. 183–218, 1999.

PEREIRA, T. M. G. **Reflexões etnoarqueológicas sobre o sistema alimentar dos Tapuios do Carretão.** Monografia, Universidade Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO): Goiás, 2010.

PINTO-COELHO, R. M. **Fundamentos em ecologia.** Artmed Editora, Porto Alegre, 2000.

PINTO, O. R. **Cronologia da construção do Brasil.** 1 ed. Livros Horizontes, Lisboa, 1987.

PIVELLO, V. R.; COUTINHO, L. M. Transfer of macronutrients to the atmosphere during experimental burnings in an open cerrado (brazilian savanna). **Journal of Tropical Ecology,** v. 8, n. 4, p. 487-497, 1992.

PIVELLO, V. R. The use of fire in the cerrado and amazonian rainforests of Brazil: past and present. **Fire Ecology,** v. 7, n. 1, 2011.

PONS, S. C. Pontos de partida teórico-metodológicos para o estudo sociocultural da alimentação em um contexto de transformação. *In:* CANESQUI, A. M. (org.). **Antropologia e nutrição:** um diálogo possível. Editora FIOCRUZ, 2005.

PRADO, H. M.; MURRIETA, R. S. S. A experiência do conhecimento em Tim Ingold e as etnociências: reflexões a partir de um estudo de caso etnoecológico. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas,** Belém, v. 12, n. 3, p. 839-853, 2017.

PRADO, H. M.; MURRIETA, R. S. S. As bases teóricas da ecologia humana em sua dimensão bioantropológica: escolas clássicas, evolucionismo e teoria dos sistemas. **Tessituras,** Pelotas, Rio Grande do Sul, v. 8, n. 2, 2020.

PROCHNOW, A. G.; LEITE, J. L; ERDMANN, A. L. Teoria interpretativa de Geertz e a gerência do cuidado: visualizando a prática social do enfermeiro. **Revista Latino-Americana de Enfermagem [online],** v. 13, n. 4, p. 583-590, 2005.

RAPPAPORT, R. A. **Pigs for the ancestors**. Yale University Press, 1968.

REICHARDT, F. V., GARAVELLO, M. E. de P. E. Quando habitar corresponde ao direito humano à alimentação (when to inhabit corresponds to the human right to food). **Revista do Direito Internacional,** Brasília, v. 14, n. 1, p. 68-79, 2017.

RODRIGUES, A. D. Flexão relacional no tronco linguístico Macro-Jê. **Revista Brasileira De Linguística Antropológica,** v. 4, n. 2, p. 267-277, 2018.

ROSA, T. L. C. P. A experiência antepredicativa segundo Husserl passividade e atividade nas constituições originais. **Synesis:** Revista do Centro de Teologia e Humanidades, n. 1, p. 71-86, 2010.

ROSS, E. B. Food taboos, diet, and hunting strategy: the adaptation to animals in Amazon cultural ecology. **Current Anthropology,** v. 19, n.1, p. 1-36, 1978.

SÁ, R. M. L. de (coord.). Manejo de fauna na reserva Xavante Rio das Mortes, MT: cultura indígena e método científico integrados para a conservação. Brasília: WWF Brasil, v. 4, 2000.

SÁ JÚNIOR, L. C. Philipe Descola e a virada ontológica na antropologia. **Ilha – Revista de Antropologia,** v. 16, n. 2, p. 7-36, 2014.

SANTOS, M. A.; GARAVELLO, M. E. P. E.; REICHARDT, F. V.. Práticas alimentares Xavante: não soberania e insegurança alimentar. **GUAJU Revista Brasileira de Desenvolvimento Territorial Sustentável,** v. 6, p. 28-46, 2021.

SANTOS, R. V., FLOWERS, N. M., C. E. A., COIMBRA JR., GUGELMIN, S. A. Contextos e cenários das mudanças econômicas e ecológicas entre os Xavante de Pimentel Barbosa, Mato Grosso. *In:* COIMBRA JR., C. E. A., WELCH J. R. (orgs.). **Antropologia e história Xavante em perspectiva.** Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, p. 87-102, 2014.

SAHLINS, M. A sociedade afluente original. *In:* **Cultura na prática.** Tradutora: Vera Ribeiro. Editora UFRJ, p. 105-151, 2004.

SCHMITZ, P. I. Arqueologia do Centro-Sul de Goiás: uma fronteira de horticultores indígenas no Centro do Brasil. **Pesquisas, Antropologia,** n. 33. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1982.

SCHMITZ, P. I. Arqueologia nos Cerrados do Brasil Central. Sudoeste da Bahia e Leste de Goiás: o projeto Serra Geral**. Pesquisas, Antropologia,** n. 52, São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1996.

SCHOENER, T. H. Theory of feeding strategies. **Annual Review of Ecology and Systematics,** v. 2, p. 369-404, 1971.

SEEGER, A. Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

SEEGER, A. Why Suyá sing: a musical anthropology of an Amazonian people. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1987.

SEGATA, J. Pessoas, coisas, animais e outros agentes sobre os modos de identificação e relação entre humanos e não-humanos. **Revista Caminhos,** On-line, “Dossiê Humanidades”, Rio do Sul, ano 2, n. 1, p. 87-119, 2011.

SETTON, M. G. J. A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. **Revista Brasileira de Educação,** n. 20, 2002.

SILVA, A. A. **A organização espacial *A'uwẽ* Xavante: um olhar qualitativo sobre o espaço.** (Mestrado em Educação Matemática). Rio Claro: Universidade Estadual Paulista – Instituto De Geociências e Ciências Exatas, 2006.

SILVA, A. L. da. Dois séculos e meio de história Xavante. *In:* CUNHA, M. C. da. (org.). **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, p. 357-378, 1992.

SILVA, A. L. da. Xavante: casa – aldeia – chão – terra – vida. *In:* NOVAES, S. C. (org.). **Habitações indígenas.** São Paulo: Nobel: Ed. da Universidade de São Paulo, p. 33- 56, 1983.

SILVA, A. L. da. Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê. São Paulo: USP-FFLCH, 1986.

SILVA, J. A. F. A integração de povos indígenas através de projetos de desenvolvimento comunitário: a política indigenista da FUNAI em finais dos anos de 1970 e início dos anos 1980. Campo Grande, MS, **Tellus,** a. 21, n. 44, p. 227-253, 2021.

SILVA, R. C. M. A teoria da pessoa de Tim Ingold: Mudança ou continuidade nas representações ocidentais e nos conceitos antropológicos? **Horizontes Antropológicos,** Porto Alegre, n. 35, p. 357-389, 2011.

SILVA, R. J. N. da. **Seis décadas de contato: transformações na Subsistência Xavante.** Tese (Mestrado em Ecologia Aplicada) – Universidade de São Paulo. Piracicaba: São Paulo, 2008.

SILVA, S. M. O. **Alimentos, restrições e reciprocidade no ritual Xavante do *Wapté mnhõno* Terra indígena *Marãiwatsédé,* Mato Grosso.** Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável), Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

SILVA JÚNIOR, R. D. da. **Caminhos para a diversidade:** a antropologia. s.d.

SOARES, A. C. Conceitos outros: as coisas e a virada ontológica. **Oficina Do Historiador,** v. 13, n. 1, p. 1-12, 2020.

STEIL, C. A.; CARVALHO, I. C. de M. Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito. **Mana** [online]. 2014, v. 20, n. 1, p. 163-183. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132014000100006>. Acesso em: 10 de ago. de 2021.

STEIL, C. A.; CARVALHO; I. C. M. Diferentes aportes no âmbito da antropologia fenomenológica. *In:* STEIL, C. A.; CARVALHO; I. C. M. (orgs). **Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold.** Editora Terceiro Nome, p. 31-47, 2019.

SOARES, J. Aspectos comuns da organização social Kaingang, Xavante e Bororo. **Espaço Ameríndio,** Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 44-67, 2008.

THIRY-CHERQUES, H. R. Pierre Bourdieu: a teoria na prática. **Revista de Administração Pública,** v. 40, n. 1, 2006.

TIRO, H. D. T.; GOMIDE, M. L. C.; LIMA, D. Capacitação dos agricultores e agricultoras Xavante no uso e conservação da agrobiodiversidade no cerrado. *In:* **Experiências de assistência técnica e extensão rural junto aos povos indígenas: o desafio da interculturalidade.** Brasília, DF: NEAD/SAF, p. 130-157, 2010.

TOLEDO, B. F. **Aproximando os Jê Meridionais dos Centrais e Setentrionais.** Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem: Campinas, SP, 2020.

UCHÔA, M. V. B. O multinaturalismo ameríndio e a virada ontológica na filosofia contemporânea. Uma visão pós-correlacionista da Natureza. **Ensaios Filosóficos,** v. 15, 2017.

URBAN, G. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. *In:* CUNHA, M. C. da. **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, p. 87-102, 1992.

UREBETE, O. W. **Segurança alimentar e nutricional na perspectiva da cultura Xavante na aldeia São Marcos.** Dissertação (Mestrado Profissional) - Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2017.

VAYDA, A. P. Warfare in ecological perspective. **Annual Review of Ecology and Systematics**, v. 5, n. 1, p. 183–193, 1974.

VAYDA, A. P.; MCCAY, B. J. New directions in ecology and ecological anthropology. **Annual Review of Anthropology,** vol. 4, p. 293-306, 1975.

VAYDA, A. P.; RAPPAPORT, R. A. **Ecology, cultural and non-cultural**. California Indian Library Collections, 1968.

VIEIRA FILHO, J. P. B. Problemas da aculturação alimentar dos Xavante e Bororo. **Revista de Antropologia,** v. 24, p. 37-40, 1981. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/41615991. Acesso em: 29 abr. 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana,** v. 2, n. 2, Rio de Janeiro, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VIERTLER. **Métodos antropológicos como ferramenta para estudos em etnobiologia e etnoecologia.** *In:* AMOROZO, M.; MING, L.C.; SILVA, S. P. Rio Claro: UNESP/CNPQ, p. 11-29, 2002.

WAGNER, R. **The invention of culture.** Chicago: University of Chicago Press, 1981.

WEBER, M. **Economy and society.** University of California Press, Berkeley, 1922.

WELCH J. R., SANTOS R. V., FLOWERS N. M., COIMBRA JR, C. E. A. **Na primeira margem do rio: território e ecologia do povo Xavante de *Wedezé.*** Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2013.