

Cosmologias indígenas, exterioridade  
e educação em contexto culturalmente  
diferenciado: um olhar a partir dos  
Xavante, MT  
Indigenous Cosmologies, Otherness and  
Education in culturally differentiated  
contexts from the point of view of the  
Xavante Indians (Mato Grosso, Brazil)

Estevão Rafael Fernandes\*

**Resumo:** O presente trabalho busca apresentar ao leitor uma reflexão antropológica sobre práticas educacionais em contextos culturalmente diferenciadas, perante os processos indígenas de pensamento e classificação. Nosso intuito é apresentar e analisar, a partir das próprias categorias de entendimento indígenas (no caso, a partir de um estudo de caso entre os índios Xavante, MT), como a cosmogonia indígena dá conta de processos referentes a alteridade e aprendizagem, a partir de seus conceitos de corporalidade, saúde, doença e “contato”. Conclui-se que os sistemas de pensamento indígenas são sistemas estruturalmente em aberto, dando conta de processos que, ao nosso olhar, seriam contraditórios.

**Palavras-chave:** Etnologia; Educação; Cultura.

**Abstract:** This study in hand presents an Anthropological reflection on educational practices in culturally differentiated contexts, dealing with the indigenous processes of thought and classification. The intention here is to present and to analyze, from the indigenous categories of understanding (in this case, from a study that took place among the Xavante Indians), how their cosmogony deals with processes of otherness and learning, beginning from their own concepts of embodiment, health, illness and “contact”. It was concluded that the indigenous systems of thought are structurally open and give account for processes that, from our point of view would be contradictory.

**Key-words:** Ethnology; Education; Culture.

\* Mestre em Antropologia (UnB). Atualmente, professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). E-mail: [estevaofernandes@gmail.com](mailto:estevaofernandes@gmail.com). Este artigo é fruto de minhas pesquisas de Doutorado em Saúde Pública, atualmente em fase de conclusão na Fundação Oswaldo Cruz.

## Introdução

Em uma das conversas com uma liderança Xavante<sup>1</sup> em Barra do Garças (MT), ouvi uma história (ver adiante) sobre como a ameoba se associa a determinados alimentos consumidos na cidade para, em seguida, infectar crianças nas aldeias. Neste instante, percebi que a ontologia Xavante dava conta de certos processos que perpassavam sua construção do que fossem determinadas doenças: a ameoba se indigenizara, não ocorrendo o processo oposto – isto é, os indígenas se higienizarem. A partir daquela cosmologia da diarreia, era perceptível que determinados aspectos da saúde Xavante somente poderiam ser entendidos à luz de uma reflexão para além das dicotomias clássicas “nós” *versus* “eles”, como se demonstrará a seguir.

Como chama a atenção Aracy Lopes da Silva (2001, p. 23), a pesquisa antropológica sobre processos educativos envolvendo povos indígenas deve “fazer recurso à análise processual, à contextualização e historicização das situações analisadas, à consciência do caráter multifacetado das identidades, dos grupos sociais em interação e das estratégias políticas em contextos interétnicos, à superação de oposições rígidas como as clássicas ‘tradicional’ x ‘moderno’, ‘sociedade indígena’ x ‘sociedade envolvente’, ‘instituições nativas (puras, autênticas)’ x ‘instituições exógenas’, índios ‘puros’ x ‘aculturados’ – em larga medida, será esse nosso objetivo ao longo desta pesquisa.

Dessa forma, poderemos delimitar como principal objetivo deste trabalho interpretar de que maneira a relação com a alteridade inscreve-se nos pressupostos da epistemologia indígena da doença, analisando como categorias relacionadas às práticas de educação e comunicação empregadas nas aldeias se encontram presentes no discurso indígena sobre corporalidade. Tal objetivo, se desdobrado, implica uma dupla tarefa: entender a relação entre cosmologia, história e alteridade, no contexto da educação em saúde (ou seja, de que maneira elementos não indígenas são “indigenizados”, passando a se tornar parte do *corpus* sociocosmológico Xavante); e analisar as práticas de educação e comunicação em saúde empregadas em aldeias Xavante.

A proposta geral do trabalho é sugerir que, de certa forma, alguns desses processos (que tenho chamado aqui de “indigenização”) possam ser mais bem interpretados se tomados, por exemplo, de modo análogo à abordagem proposta por Viveiros de Castro et al. (2003, p.48), no trecho a seguir:

Pretendemos ir além das abordagens que reduzem as transformações indígenas a uma espécie de “resposta adaptativa” a uma situação de “dependência” histórica. Partimos do princípio que não sabemos, de antemão, que tipo de valor e de significado os povos indígenas atribuem aos objetos e “valores” do nosso mundo [...]. E também que o desejo ou a demanda por tais objetos não se constituem em uma imposição artificial, mas fazem muito provavelmente parte dos modos indígenas de constituição e diferenciação de entidade e identidades, isto é, dos processos nativos de alteração e subjetificação.

Trata-se, assim, de buscar inscrever os processos aqui descritos enquanto “signos de relações com a alteridade” (idem), mais do que simplesmente inseri-los em um contexto de educação *ou* comunicação *ou* saúde: a subjetivação destes mecanismos (adoecimento, morte, cuidados corporais, etc.) passa pela compreensão do universo sociocosmológico indígena, da reprodução social deste universo e pelas relações que os indígenas mantêm com eles mesmos e com o Outro, indo muito além de uma contingência histórica, uma manifestação de identidade, uma relação interétnica ou inevitabilidade no âmbito das relações com o Estado. Como os indígenas se apropriam dessas novas experiências e espaços, que reflexos tal apropriação tem em seu pensamento e nas relações com a alteridade, de que maneira esses processos são ressignificados à luz de sua cosmologia e história? Essas questões serão o fio condutor deste trabalho.

## Exterioridade e alteridade

Em novembro de 2006, em visita à Casa de Saúde do Índio, em Aragarças (GO), perguntei a um Xavante o porquê de suas crianças estarem morrendo de diarreia. A resposta foi que os adultos iam até a cidade, tomavam café, azeite e sal, voltavam para a aldeia, já com amebas (devido ao consumo desses alimentos). À noite, as amebas (*Danhana'u Uwamniari* - literalmente, “Verme da Diarreia”) saíam de suas barrigas e entravam na barriga das crianças que dormiam descobertas. Meu informante me disse, ainda, que antes da chegada dos *waradzu* (brancos), não havia amebas.

Outra informação interessante está na cartilha “Saúde e Alimentação”, escrita pelos próprios Xavante em parceria com uma ONG, de S. Paulo:

Tem uma diarreia xavante e uma diarreia perigosa do não-índio.

A diarreia xavante e os vômitos de antigamente apareciam se o pai e a mãe comiam uma comida muito forte. Tem uma raiz para tomar e

outra para passar no corpo para curar a diarreia xavante.

Quando a diarreia pega toda a comunidade xavante, tem que dar banho de ervas nas crianças.

A diarreia do não-índio é mais forte que a diarreia de antigamente. A diarreia do não-índio pode matar a criança” (p. 24) [...]

[A diarreia do não-índio] é uma doença causada por um micróbio, um bichinho pequeno que não pode ser visto. Ele acha um jeito de entrar na barriga. (p.26)

Essas informações deixam evidente a importância de se buscar entender a articulação entre cosmologia, história e corporalidade. Nosso objetivo é, nesse sentido, perceber de que forma a corporalidade xavante se circunscreve no contexto da alteridade. Uma vez que tenhamos informações suficientes nesse sentido, podemos dar o próximo passo: correlacionar o corpo xavante com as noções aprendidas como ameoba, higiene, bactéria, etc. Um dos cuidados que tomaremos a seguir será no sentido de deixar claro que há espaço, estruturalmente falando, nas ideologias xavante sobre o corpo, para abranger a bactéria e a ameoba. E que essa abrangência nos diga algo sobre a relação deles consigo próprios e conosco.

O que defendo é que essa guinada conceitual – que percebe a relação entre cosmologia e historicidade indígenas *em relação a* políticas de saúde, de um modo geral e à educação em saúde, em particular – seja algo necessário na busca da compreensão plena dos processos de educação em saúde em áreas indígenas, para além da dupla opção até aqui explorada conceitualmente pelos autores que até aqui se dedicaram a trabalhar essas questões: ou os autores fazem um estudo de caso sobre iniciativas, ou partem para as representações indígenas sobre essas iniciativas, resvalando em como as “tradições indígenas” as representam.

Contudo, como escreve Fausto (2006) em uma passagem a ser citada adiante, o que nos interessa aqui não é a “invenção da tradição indígena”, mas a “tradição indígena da invenção”. A pergunta, assim, se deslocaria de “como a ameoba se inscreve no pensamento xavante” e passa a ser: “por que a diarreia e a ameoba são boas para pensar a corporalidade xavante em relação<sup>2</sup> à alteridade?”

Com relação aos Xavante, como veremos a seguir, pode-se dizer que seu conceito de corporalidade seja mais perspectivo que o nosso, dando margem a constantes reinterpretações por parte dos indígenas. Parece interessante trazer outro exemplo dos Xavante, mencionado por Aracy Lopes da Silva:

Ouvi *waradzu bo pá watsu'u* (a história do Waradzu bo pá") pela primeira vez, narrada por Tsimih"oropupu, em São Marcos, em 1972. Ouvi outras versões mais tarde, em outras aldeias. Relata, essencialmente, a experiência de uma jovem Xavante que vai à mata em busca de mel. Lá, encontra-se inesperadamente com um homem branco, cuja peculiaridade era o tamanho de seu pênis: "tão comprido que carregava apoiado nas costas" (*waradzu* = branco, "civilizado", não-índio, estranho; *bo* = pênis; *pá*=comprido; *watsu'u* = estória-história). Os dois acabam por ter uma relação sexual em consequência da qual (dado o tamanho do pênis) a moça morre. Preocupado com a demora da filha, o pai vai à sua procura e, finalmente, a encontra. Vendo o que lhe acontecera, sai em perseguição ao estranho, disposto a matá-lo a golpes de borduna. Encontra-o, atinge-o na nuca mas não consegue matá-lo. Descobre, afinal, que "sua cabeça era na perna, embaixo do osso do joelho", e não acima da nuca, como no caso dos homens Xavante. Atinge-o nessa "cabeça" e, finalmente, consegue matá-lo.

Não pretendo apresentar aqui uma análise detida (e merecida!) desse mito a partir de sua formulação original, em Xavante. Resumi suas idéias centrais para, simplesmente, indicar algumas das noções que sugere. Da perspectiva das preocupações deste trabalho, vejo neste mito um alerta para: a) a incrível capacidade reprodutora dos brancos, numa indicação de sua superioridade demográfica em relação aos Xavante; b) sua capacidade de destruição dos índios; c) sua estranheza ou monstruosidade; d) a dificuldade de serem vencidos pelos índios, que desconhecem seus pontos vulneráveis e não sabem como combatê-los; e) a necessidade que têm os Xavante de estudar os brancos e desenvolver modos eficazes de relacionamento para, afinal, enfrentá-los e vencê-los" (Lopes da Silva, 1984, p.207).

Interessante notar que ouvi, em 2001, em outra aldeia, algumas histórias bem parecidas com a mencionada pela autora, inclusive com a indicação do local onde o branco teria matado a Xavante. Penso que, à luz do que foi exposto até aqui, podemos ir um pouco além da análise de Lopes da Silva. Uma das mensagens das histórias que temos visto até aqui diz respeito à questão do que é ser humano: quando a ameiba chega aos Xavante pela comida não-indígena; quando a diarreia do branco mata, e a xavante não; quando o branco é invencível, com sua cabeça no joelho; e tantas outras concepções do branco: em alguma medida, tais histórias nos falam algo sobre o que é ser Xavante em uma posição, relacional e perspectiva, em relação ao branco.

E é de "propriedades corporais" (Breton *et al*, 2006, p.153), em um contexto de relacionamento com o "outro", que trata a maior parte das histórias Xavante: uma moça que se deitou com um lobo se tornou o gavião de cauda branca; o rapaz que comeu o clitóris da mãe se tornou

branco; um jovem que ofendeu seu avô foi transformado em beija-flor; uma moça que traiu seu marido foi transformada em redemoinho e seu amante, em jacaré; uma mãe e um filho que cometem incesto viraram antas; ... – tais histórias nos ensinam que as propriedades corporais mudam porque muda a condição humana: em tais episódios, os indivíduos se dessociabilizam.

O corpo do branco não é apenas diferente, mas sua diferença *em relação* ao corpo Xavante marca a fronteira da sociabilidade. Os corpos se tornam diferentes porque muda sua posição diante da sociedade. Disso, dois fatos chamam a atenção: a) há uma diferença entre xavantes e brancos que é relacional e perspectiva, podendo ser manejada continuamente e b) se, por um lado, tal fronteira serve para estabelecer diferenças entre as distintas formas de sociabilidade (*waradzu* e *auwê*); por outro, serve para marcar relações de substância e parentesco que moldam, por assim dizer, a pessoa Xavante.

O primeiro ponto parece ser o mais evidente: podemos não *ser* Xavante, mas, posto se tratar de um sistema relacional e perspectivo – como já mencionamos – é possível que, em determinadas situações e sob alguns pontos de vista, nos tornemos xavante – ou seja, nos indigenizemos. Com isso quero dizer que as fronteiras da sociabilidade podem alcançar os não-índios, implicando um duplo movimento: situar-nos no mundo e esvaziar nossa agressividade. De certa forma, a história de *waradzu bo pá* é justamente o processo inverso: um branco revestido de humanidade (tanto é que seduz a jovem índia) se desumaniza ao matá-la.

De forma simétrica, contudo, podemos situar a ameoba: ao ser inserida no universo sociocosmológico Xavante, há uma bricolagem dos elementos pré-existentes nesse sistema, de modo a formar um novo que dê conta dessa nova situação, remodelando-os.

Quanto ao segundo ponto (relações de substância e parentesco), este é um pouco mais complicado. Para os índios Jê (entre os quais, os Xavante) pai, mãe, irmãos e irmãs “partilham basicamente da mesma substância corporal, quando um deles come essas comidas quentes, ou comidas da cor de fogo (vermelho), ou a carne do peixe com dentes pontiagudos: os efeitos (o calor, a pungência) serão sentidos pelo parente doente” (Seeger, 1980, p.129). Como chamam a atenção Coimbra Jr. *et al.* (2007, p.68), “de acordo com essa lógica, pais, filhos e afins estão ligados por relações ou laços de identidade corporal que remontam à concepção que, em última instância, reduz o corpo a uma essência única – sêmen, criador, pai”. Entre os Xavante, exemplos de tabus alimentares

não faltam, nesse sentido: durante a gravidez, os pais não podem ver, tocar, caçar ou comer carne de tatu, pois o corpo da criança pode sofrer uma série de mudanças (incluindo comer terra quando engatinhar). Do mesmo modo, os pais não podem comer carne de anta, para que o corpo da criança não encurte; feijão fará a pele da criança ficar escura; etc.

Contudo, o corpo Xavante não é feito apenas do sêmen do pai (e aqui sigo o argumento de Coelho de Souza, 2002). Há a alma, que chega ao corpo pela ação dos espíritos criadores *dahimité*: “o sexo das crianças pode ser definido através do uso do brinco pintado pelos homens, uso de ervas medicinais do Cerrado e dos pedidos feitos aos espíritos durante a madrugada, antes da relação sexual, em direção ao pôr do Sol” (cartilha *Parteiras A`uwẽ Xavante*, p. 12). Além da alma, há o nome: apesar de um Xavante chegar a ter até seis nomes ao longo da vida (cada nome correspondendo a uma fase importante de sua vida), a criança nasce sem nome e assim permanece por algum tempo:

Logo que nasce, uma criança (de ambos os sexos) não pode receber um nome. É preciso que ela cresça um pouco. O nome é uma carga pesada demais para seu corpo frágil, “mole” que acabará adoecendo, até morrer. Por isso a criança deve, então, ficar sem nome enquanto é pequenina. Quando ela cresce e seu corpo fica mais “duro” e mais resistente, o nome não lhe causará doença. (Lopes da Silva, 1980, p.39).

Ora, o nome é o marcador público e social da pessoa: uma vez mais a corporalidade aparece como marcador de sociabilidade: a criança ainda não é pessoa, como consequência, não tem nome e, por causa disso, seu corpo não “segura” um nome.

As conclusões e implicações das ideias aqui expostas são inúmeras. Destacaria, em primeiro lugar, a importância de se buscar entender a corporalidade ameríndia enquanto um idioma da relação indígena com o mundo que o rodeia: como vimos, a forma como o Xavante se percebe diz muito sobre a maneira como ele percebe o mundo. Além disso, pudemos chamar a atenção para uma lógica de construção da pessoa diferente da nossa: uma lógica seletiva, relacional e perspectiva, o que dá fluidez às formas corporais e construção do mundo. Indo um pouco além, a partir das histórias Xavante, percebemos como as propriedades corporais são fluidas: esse corpo relacional é o local de onde emergem as diferenças.

A pergunta fundamental aqui é a seguinte: se nossos corpos e doenças são tão diferentes, porque *eles* são contaminados por *nossas* doenças? A resposta que proponho a seguir é que seja, justamente, essa a razão.

O corpo funciona aqui como marcador de alteridade: somos o “outro”, o amigo formal, o inimigo. De uma forma análoga ao que sintetiza

Viveiros de Castro (2008, p.87), sobre o esquema do canibalismo tupi enquanto “processo de transmutação de perspectivas, onde o ‘eu’ se determina como ‘outro’ pelo ato mesmo de incorporar este outro, que por sua vez se torna um ‘eu’, mas sempre *no outro*, enquanto “dentro do outro”. Somos, afinal, os que nos transformamos – *dzu* em *waradzu* (branco) quer dizer “aquele que troca de pele”, como a cobra –, indicando que também se transformam as relações que mantemos.

Proponho que, de certa forma, alguns processos possam ser mais bem interpretados se observarmos como os indígenas se apropriam dessas novas experiências e espaços, sendo que tal apropriação possui reflexos em seu pensamento e nas relações com a alteridade.

Aqui parece interessante apresentar ao leitor a ideia de “devir”, conforme formulada por Gilles Deleuze e Félix Guattari, mais adequada para lidar com essa situação que termos como “mudança”, “invenção”, ou “renovação”. Digo isso por entender que esse conceito descarta qualquer preocupação de encontrar o que seria uma “cultura original”, ou uma “tradição” que servisse de contraponto a uma “tradição atual”.

Uma leitura primeira da relação que os Xavante mantêm com os conteúdos aprendidos por meio da educação em saúde (e de nossa relação saúde e doença) poderia simplesmente nos dar indícios de que a visão Xavante sobre seu próprio corpo estaria “se transformando” na nossa – e/ou perdendo uma visão “tradicional” sobre corporalidade. Defendo aqui que o fenômeno que tenho chamado de “indigenização da ameba” seja algo que Deleuze chamaria – se conhecesse os Xavante – de “devir-outro”<sup>3</sup>:

Relembro ao leitor que esse processo de produção simbólica a que chamamos “cultura” é extremamente dinâmico e dá conta de abranger processos que, ao nosso olhar, são contraditórios. O que busco discutir a partir de agora é justamente isso: a lógica indígena (entre os Xavante, mas à luz de conversas com outros estudiosos penso que seja um modelo aplicável também a outros povos indígenas) não segue uma lógica de oposição – “uma transposição extensiva de estados homogêneos” – mas uma lógica relacional, dinâmica e que comporta uma miríade possível de combinações contextualmente construídas – “uma superposição intensiva de estados heterogêneos”. Vejamos.

Em 2000, entrevistei um dos caciques Xavante sobre a questão da humanidade/animalidade no mito do roubo do fogo imortalizado por Levi-Strauss em seu *O Cru e o Cozido*, como “o mito do desaninhador de aves”. À época de minhas primeiras pesquisas sobre os Xavante (sobre

suas perspectivas a respeito da chegada dos brancos), isso parecia problemático. Na entrevista, o cacique pacientemente tentava me explicar as contradições aparentes nessa história.

Segue uma parte do diálogo:

- Me diga uma coisa: onça é gente?
- É sim, onça é gente. Jaboti, tamanduá, queixada, anta... É tudo gente...
- São A'uwẽ?...?
- São sim, são A'uwẽ
- Mas, vocês não comem esses bichos?... Como podem comer se eles são gente?
- Comemos, mas é porque já se transformaram em bicho
- Mas você não disse que eram A'uwẽ?...?
- Mas são A'uwẽ... Entendeu?...?

Nesse diálogo, nota-se uma importante noção: a de perspectiva, a partir da qual se é ou não, de acordo com um sistema relacional articulado pelos índios. Assim, em que “posição” se encontrariam os *waradzu* (não-índios) nos sistemas de classificação Xavante? Sugiro aqui que o branco seja classificado de acordo com uma lógica seletiva e relacional, na qual algo específico pertence a determinada categoria em um contexto específico.

Segundo eu pensava, operando com categorias dicotômicas, isto não se enquadraria na lógica classificatória segundo a qual, por meio de um silogismo simples: se  $A=B$ , e  $B=C$ , logo  $A=C$ . Entretanto, isso parece não funcionar com as categorias da perspectiva Xavante: talvez parte de A, em determinada condição e sob determinado ponto de vista seja parte de B, em determinada condição e em determinado ponto de vista. Talvez uma parte desta parte de B, sob condições específicas e de alguma perspectiva, possa ser igual a uma parte de C, sob determinada condição e perspectiva, etc... Mais que isso, mesmo o conceito “igual a” pode ser lido como “deriva de” ou “varia de”. De qualquer maneira, fica claro que: (a) a contextualização irá determinar o que se é ou não e (b) tal sistema pressupõe uma heterogeneidade, na qual há categorias intermediárias entre um polo “branco” e outro polo “índio”, em uma espécie de gradação: uma abertura ao outro.

Fica evidente aqui o paralelo ao que escreve Zourabichvili em seu verbete sobre *devir*:

Não se abandona o que se é para devir outra coisa (imitação, identificação), mas uma outra forma de viver e de sentir assombra ou se envolve na nossa e a “faz fugir”. A relação mobiliza, portanto, quatro termos e não dois, divididos em séries heterogêneas entrelaçadas: x envolvendo y torna-se x', ao passo que y tomado nessa relação com x torna-se y'. (Zourabichvili, 2004, p.20)

Como aponta Fausto,

Em que consiste tal tradição [“a tradição indígena da invenção”, em contraponto a “invenção da tradição”]? Como têm-nos mostrado os trabalhos etnográficos sobre educação escolar indígena, as práticas nativas de transmissão do conhecimento fundam-se no mecanismo da cópia, não no de inovação (como ocorre com nossas teorias educacionais contemporâneas). O aspecto “frio” da tradição indígena consiste justamente nisso. Qual seria, então, o espaço da inovação? Ora, o aspecto “quente” da tradição transformacional indígena deriva do papel atribuído ao dispositivo de apropriação: a abertura não se faz pela inovação autóctone, mas pela apropriação exógena – a inovação é alopoiética (Fausto, 2006, p.28-29).

Defendo aqui que faça parte da cosmologia xavante essa abertura cosmológica ao “outro”<sup>4</sup>, sendo tais fenômenos essenciais na compreensão de como as culturas indígenas (particularmente as Jês) se articulam com o conhecimento que lhes é transmitido “de fora”. Alguns exemplos disso:

Escreve Marcela Coelho de Souza sobre o assunto que

A etnologia americanista das últimas décadas tem mostrado, à exaustão, o papel constitutivo da alteridade, manifesto nos processos, onipresentes na Amazônia indígena, de apropriação de potências exteriores (ao grupo local, ao universo dos parentes, ao corpo da pessoa), visto como movimento essencial ao modo de constituição e diferenciação de entidades e identidades.

Essa idéia de apropriação remete a um amplo conjunto de problemas etnográficos [...] e, de modo geral, ao tema mítico da aquisição da própria *cultura*, isto é, do aparato e das práticas que definem a vida propriamente humana, como a cozinha, os nomes pessoais, as plantas cultivadas, etc., junto a outros seres (animais, espíritos). Sob o termo *apropriação* reúne-se assim uma quantidade de processos e modalidades de aquisição de itens (materiais e imateriais) que aparecem como veículos (objetivações) de propriedades, atributos e potências alógenas. É o sentido destes processos e práticas que boa parte da etnologia recente se ocupou em determinar, tomando a *apropriação* como noção que, para além da mera aquisição, se refere aos processos de *ressignificação* aí envolvidos. (Coelho de Souza, 2006, p.319-320) (itálicos no original)

Também sobre essas apropriações, Seeger nos traz um interessante relato de Karl Von den Steinen, datado de 1884, no qual o humanista alemão narra incursões noturnas dos Suyá a seu acampamento, nas quais suas coisas eram “furtadas em grande escala”. Escreve Seeger:

Em 1884 os suiá tiveram provavelmente o primeiro contato com esse povo tão estranho [os brancos]. Tendo a oportunidade, eles pegaram tudo o que puderam. *Esse incidente não pode ser atribuído à “decadência”,*

ou a “*problemas de identidade dos mais jovens*”, ou mesmo a *conflitos de classe*. [...] A história da sociedade suiá, como eles a constroem em seus mitos, é caracterizada pela aquisição de coisas desejáveis, tomadas de seres que são sempre virtualmente uma mistura de humanos e animais [o fogo que é roubado da onça, ou o milho que roubam do rato]. Agora é possível dar mais sentido ao comportamento suiá na sua visita ao acampamento de Von den Steinen. *Ele é paralelo às ações descritas nos mitos*. [...] Mais uma vez, depois de uma inspeção inicial, os homens vão em grupo, para obter o que estes seres possuem: objetos metálicos brilhantes, tais como apetrechos para desenho. Essa atividade não era comportamento individual ou marginal. Seu comportamento – se não seu método – era modelado na mais alta expressão do comportamento correto para o bem público, tal como é descrito nos mitos de origem. Estas narrativas não devem ser consideradas como afastadas dos valores orientados para a ação do grupo, mas como uma parte integral deles (1993, p. 436-440. Destaquei).

Tais processos parecem se inscrever no que Marshall Sahlins chama de “*indigenização da modernidade*” (Sahlins, 1997) que, em síntese, diz respeito não a como o global engloba/engole o local, mas a como o local digere o global.

Não se trata de uma realidade recente, tampouco pode ser associada à decadência dos povos indígenas: cronistas contam como os tupinambá tingiam, com tinta obtida a partir do pau-brasil, penas de galinha usadas em seus famosos mantos – relembro ao leitor o que nos conta Steinen sobre o roubo entre os Suyá. Trata-se, como temos destacado, de uma forma de captura que implica um duplo movimento: incorporar os não-índios no universo indígena (como prática reflexiva sobre o presente e futuro) e situar os indígenas em relação aos não-indígenas.

### **Algumas considerações finais**

Como busquei demonstrar – e fazendo uso da feliz síntese de Carlos Fausto, em trecho citado neste trabalho –, aqui é fundamental não visarmos a “*invenção da tradição*”, mas a “*tradição indígena da invenção*”. Assim, a questão acerca de “*como os Xavante veem a ameba*” deixa de ser interessante (um trabalho ligado à representação social da ameba entre os Xavante...), e o ponto de reflexão se volta para outra direção: “*em que medida a ameba indigenizada nos diz algo sobre a relação Xavante com seu próprio corpo, e com relação ao outro*”?

Como ouvi certa vez, “*o Xavante teria parado de fazer guerra com o Branco para conseguir coisas com ele*”. Ao aceitarem nossos medica-

mentos, nossos conceitos de corpo e de doença, eles não estão deixando de ser Xavante/Gente, mas adquirindo novos conhecimentos em um processo que denominei aqui, fazendo uso de Deleuze, de Devir-Outro.

Diga-se, aliás, que um dos motivadores desta pesquisa foi uma conversa rápida mantida com uma professora da Fiocruz, casualmente, enquanto íamos para o ponto de ônibus. Ao saber que eu buscava entender a educação em saúde em áreas indígenas, ela me respondeu, lacônica, que a pesquisa seria bem pouco produtiva pois, ao final, eu concluiria que “os índios estão perdendo sua visão tradicional para assumir a nossa”. O que percebi foi justamente o oposto. Como escreve Carneiro da Cunha, em um pequeno artigo sobre Xamanismo, o processo de tradução xamânica que “não é só uma tarefa de arrumação, de guardar o novo em velhas gavetas; trata-se de remanejamento, mais do que de arrumação (Carneiro da Cunha, 1998, p.12). Assim, defendo que estruturalmente falando, há “espaço” na ontologia Xavante para inscrever o que lhes é apresentado, sendo esse processo de organização o que chamei de “indigenização”. Contudo, e espero ter demonstrado isso, somente se pode perceber como funcionam tais processos quando levamos a relação entre história, cosmologia e corporalidade Xavante. Defendo, ainda, que a ontologia Xavante – e Jê – tenha uma abertura ao outro, e que passa a ser mais bem compreendida levando-se em conta o conceito de “devir”, segundo o qual, a lógica Xavante é relacional e condicional. Dito de outra forma: Carneiro da Cunha, em outro texto, escreve que “o pensamento krahó parece proceder por complementaridades, por negações: *eu sou aquilo que o que eu não sou não é*” (Carneiro da Cunha, 1978, p.45; ênfase minha). O que proponho é algo mais flexível, à luz do que foi apresentado até aqui: não é uma questão de ser o que o outro não é, mas de ser/estar (essência/estado, respectivamente) aquilo que eu não sou/estou não está/é – penso que tal formulação dê conta do que foi exposto ao longo deste trabalho, no sentido de se pensar a lógica Xavante (e possivelmente Jê) no que diz respeito a sua relação com a alteridade.

## Notas

<sup>1</sup> Povo indígena falante de língua pertencente ao tronco Jê, autodenominado *auwe~*. Atualmente somam cerca de 13.000 indivíduos, distribuídos em nove terras indígenas, ao leste do estado do Mato Grosso.

<sup>2</sup> “As concepções indígenas sugerem [...] uma idéia da relação como consistindo em um tipo de dinamismo mais que em um tipo de atributo. As relações são aqui virtualidades relacionantes, relações que acionam e diferenciam relações; mais precisamente, elas envolvem a existência de uma *diferença de potencial* que se atualiza

em seus termos, ou relações relacionadas (Simondon, 1995). Os termos – substâncias, propriedades e identidades – devem ser interpretados como resíduos das relações que os constituem, aquilo que surge e sobra quando estas se consomem e se consomem. (Mas resta sempre, ponto crucial, uma virtualidade relacional irreduzível nesse resíduo, algo que ele não pôde atualizar. A máquina ritual ameríndia depende disso, e serve para isso.)” (Viveiros de Castro, et al, 2003, p.19).

<sup>3</sup> “É processo, passagem que atravessa o vivível e o vivido, e por isso é devir, devir-mulher, devir-animal, devir-vegetal, devir-molécula, devir-imperceptível. São devires que se encadeiam ou coexistem em níveis, em zonas de vizinhança, de indiscernabilidade, de indiferenciação” (Marques, Davina. “Devir em *Meu tio o Iauaretê*: um diálogo Deleuze-Rosa). Proponho ao escrever aqui sobre o “devir-outro”, no caso dos Xavante, algo semelhante: não se trata de transpor *nossa* visão de saúde à *deles*, mas de perceber a relação que mantém conosco (*inclusive* no âmbito dos cuidados corporais) dentro da dinâmica cosmogônica Xavante: a abertura ao outro, a transformação em outro, etc., não implica necessariamente em dizer que eles estejam se transformando em nós, ou que isso seja seu desejo. Implica, ao contrário, em perceber que haja diversos processos se encadeando e se sobrepondo sem que haja, necessariamente, uma finalidade nesse *devir*. Como escreve Deleuze na passagem citada nesta página, “o devir não produz outra coisa senão ele próprio”, sendo possível estar Xavante e estar branco (e não *ser* Xavante *ou* Branco): o conceito de devir encerra, ele próprio, a natureza ontológica da maior parte das histórias Xavante – inclusive sua relação (Xavante) com nossa relação (*waradzu*) com nosso corpo. Como Deleuze escreve em seu Diálogos: “**Devir é nunca imitar, nem fazer como, nem se conformar a um modelo, seja de justiça ou de verdade. Não há um termo do qual se parta, nem um ao qual se chegue ou ao qual se deva chegar. Tampouco dois termos intercambiáveis. A pergunta ‘o que você devém?’ é particularmente estúpida. Pois à medida que alguém se transforma, aquilo em que ele se transforma muda tanto quanto ele próprio**”. (apud Zourabichvili, 2004, p. 20) (negritei). No que diz respeito a noção específica de “devir-outro”, na etnologia brasileira é já clássica a passagem de Viveiros de Castro na primeira página de seu *From the enemys point of view*: “For the Araweté, the person is inherently in transition, human destiny is a process of “other becoming [devir-outro]”. Contudo, Deleuze e Guattari, em seu *O que é a filosofia* escrevem que “O atual não é o que somos, mas antes o que nos tornamos, o que estamos nos tornando, isto é, o Outro, nosso devir-outro. O presente, ao contrário, é o que somos e, por isso, o que já deixamos de ser.” (1992, p.145).

## Referências

BRETON, Stéphane; TAYLOR, Anne-Christine; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; HOUSEMAN, Michaël. *Qu’ est-ce qu’ un corps?* Paris: Flammarion/Musée du Quai Branly, 2006.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros*: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: HUCITEC, 1978.

\_\_\_\_\_. Pontos de vista sobre a Floresta Amazônica: Xamanismo e tradução. *Mana*. Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.

COELHO DE SOUZA, Marcela *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2002.

\_\_\_\_\_. As propriedades da cultura no Brasil Central indígena. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, v. 32, p. 316-335, 2006.

COIMBRA JUNIOR, Carlos Everaldo Alvares; SANTOS, Ricardo Ventura; CARDOSO, Andrey Moreira. Processo saúde-doença. In: BARROS, Denise Cavalcante; OLIVEIRA E SILVA, Denise; GUGELMIN, Sílvia Ângela (Org.). *Vigilância alimentar e nutricional para a saúde indígena*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2007. v. 1, p. 47-74.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

FAUSTO, Carlos. A indigenização da mercadoria e suas armadilhas. In: GORDON, César. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: UNESP/ISA/NUTI, 2006.

LOPES DA SILVA, Maria Aracy. *Nome e amigos: da prática Xavante: a problemática Jê*. 1980. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 1980.

\_\_\_\_\_. A expressão mítica da vivência histórica: tempo e espaço na construção da identidade Xavante. *Anuário Antropológico 1982*, Brasília, p. 200-213, 1984.

\_\_\_\_\_. A educação indígena entre diálogos interculturais e multidisciplinares: introdução. In: LOPES DA SILVA, Aracy; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (org.). *Antropologia, História e Educação – a questão indígena e a escola*. São Paulo: FAPESP/Global Editora/MARI, 2001.

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em vias de extinção. Parte I. *Mana*, v. 3, n. 1, p. 74-73, 1997.

SEEGER, Anthony. *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus. 1980.

\_\_\_\_\_. Ladrões, mitos e história: Karl von den Steinen entre os Suiás – 3 a 6 de setembro de 1884. In: COELHO, Vera Penteadado (Org.). *Karl Von den Steinen: um século de antropologia no Xingu*. São Paulo: Edusp, 1993. p. 433-444.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CALAVIA, Oscar; COELHO DE SOUZA, Marcela; FAUSTO, Carlos; FRANCHETTO, Bruna; GORDON, Cesar; LASMAR, Cristiane; LIMA, Tânia Stolze; PINTO Márnio Teixeira; VILAÇA, Aparecida. *Transformações indígenas: os regimes de subjetivação ameríndia à prova da história*. Projeto PRONEX CNPq-Faperj. Núcleo Transformações Indígenas: Rio de Janeiro, Florianópolis, 2003. [mimeo]

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 2004. (Coleção Conexões).

**Recebido em 8 de março de 2010**

**Aprovado para publicação em 3 de maio de 2010**