

## ESPAÇO E TERRITÓRIO DO POVO A'UWĒ-XAVANTE: RESISTÊNCIAS E DISPUTAS NA TERRA INDÍGENA SANGRA DOURO/VOLTA GRANDE, NO LESTE MATO-GROSSENSE (2020)

**Máira Taquiguthi Ribeiro**

Mestranda em Geografia

Desenvolvimento Territorial na América Latina e Caribe (TerritoriAL)

Instituto de Políticas Públicas e Relações Internacionais (IPPRI)

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP)

maira.ribeiro@unesp.br

### INTRODUÇÃO

O presente artigo é parte das reflexões para a minha pesquisa de mestrado em andamento em diálogo com as discussões e trabalhos desenvolvidos na disciplina Metodologia em Geografia, ministrada pelo Prof. Dr. Bernardo Mançano Fernandes. De forma bastante sucinta, diante da complexidade deste objeto, busco acessar os usos, os entendimentos e as relações espaciais e territoriais do povo Xavante, que se autodenomina A'uwē Uptabi<sup>1</sup>, e confrontá-los aos conceitos geográficos de espaço, território e territorialidade em diálogo com leituras antropológicas. Tal análise é realizada no contexto da limitação territorial da Terra Indígena (TI) Sangradouro/Volta Grande, no sudeste de Mato Grosso.

Busco também situar a compreensão da territorialidade a'uwē no debate atual da questão territorial indígena no Brasil, no qual o paradigma constitucional da ocupação tradicional das terras por povos indígenas tem sofrido ataques com base na chamada Tese do Marco Temporal e na noção de imemorabilidade da ocupação, como forma de deslegitimar reivindicações por terras.

Neste sentido, este artigo é um esforço para aprofundar o conhecimento sobre os conceitos de espaço, território e territorialidade do povo A'uwē Uptabi, ponto de partida para qualquer estudo territorial envolvendo povos indígenas. Se já existe um debate teórico e metodológico consolidado no campo etnológico sobre as noções e distinções conceituais entre “terras”, “territórios” e “territorialidades” indígenas (DE PAULA, 2019, p. 132), na geografia este é ainda um campo novo, embora com produção crescente nas últimas décadas<sup>2</sup>. Procuro assim contribuir, no âmbito da geografia agrária, para o debate paradigmático considerando a questão indígena e, em específico, a compreensão das disputas territoriais no contexto dos povos indígenas.

---

<sup>1</sup> A'uwē na língua xavante refere-se a gente, povo, e *uptabi* a original, verdadeiro, autêntico. Uso neste artigo o termo A'uwē Uptabi para me referir aos Xavante, seguindo a grafia corrente na antropologia, sem mudança de flexão entre singular e plural, e utilizando a letra inicial em maiúscula quando se refere ao povo e em minúscula quando tem um sentido adjetivo.

<sup>2</sup> Vale ressaltar o estudo pioneiro de Maria Inês Ladeira (2008) sobre o espaço geográfico Mbyá-Guarani. Sobre a crescente produção, observamos que somente no programa TerritoriAL, já foram produzidas três dissertações sobre povos indígenas desde 2016 (SANTOS, G. V., 2019; SANTOS, M. M., 2019; NACIF, 2020). No âmbito do povo A'uwē Uptabi, destaco as teses de doutorado em geografia de Maria Lucia Gomide (2009) sobre a territorialidade a'uwē e de Magno Silvestri (2020) sobre conflitos territoriais. Ainda assim, a maior produção sobre território e territorialidade a'uwē é no campo da antropologia.

## **METODOLOGIA**

Para buscar acessar usos, entendimentos e relações espaciais e territoriais de um povo é preciso conviver com esse povo. No caso deste estudo, devido ao estado de pandemia em decorrência da Covid-19, não foi possível realizar trabalho de campo. No entanto, estão aqui incorporadas às análises e reflexões, minhas experiências e vivências profissionais, militantes e pessoais como indigenista junto ao povo A'uwẽ Uptabi desde 2009. Ao longo desses anos, tive contato constante com diferentes comunidades a'uwẽ, tendo a oportunidade de acompanhar suas iniciativas, lutas e conflitos. Para contornar a ausência de campo, realizei entrevistas para a pesquisa com dois indígenas a'uwẽ, um homem de cerca de 45 anos da aldeia São José, TI Sangradouro, e com uma mulher de cerca de 60 anos da aldeia Imaculada Conceição, TI São Marcos, visando compreender aspectos do território a'uwẽ sobre o olhar relacional dos indígenas que ali moram.

Entretanto, o trabalho foi baseado principalmente em fontes bibliográficas. Amparei a compreensão da ocupação do território pelo povo A'uwẽ Uptabi em estudos pioneiros de etnógrafos deste povo, como Maybury-Lewis (1984), Silva (1992) e Graham (2018). A antropologia e o método etnográfico oferecem importante contribuição para a compreensão dos entendimentos do outro e elucidação de estranhamentos. Também foram preciosas as leituras de estudos mais atuais sobre os fatores políticos, sociais, ambientais e econômicos que atuam para a configuração atual de apropriação desse espaço em estudo e de outras comunidades indígenas, tanto no campo da geografia e antropologia, como de outras ciências humanas. Recorri a obras referenciais da geografia para a elaboração do recorte teórico a partir dos conceitos geográficos: espaço, território, territorialidade e conflito territorial. Por fim, lancei mão de páginas e notas públicas de associações indígenas, bem como daquelas representativas do agronegócio.

O caminho metodológico para a interpretação da realidade, em diálogo com a bibliografia, foi de analisar a territorialidade a'uwẽ no âmbito da sua multidimensionalidade, multiescalaridade e soberania, atributos conferidos ao território como conceito geográfico (FERNANDES, 2008a, p. 279) que auxiliam a compreender sua totalidade.

## **CONFLITUALIDADE E POVOS INDÍGENAS**

Ao estudar o tempo e o espaço dos povos indígenas no Brasil fica patente um divisor de águas: o contato. Trata-se não apenas de um momento, mas um processo contínuo em que esses povos passam a conviver irreversivelmente de forma sistemática e formalizada com a sociedade não indígena. Invariavelmente, nas diferentes experiências brasileiras, o contato representa a subordinação dos usos e entendimentos indígenas à hegemonia do ordenamento e da legislação do Estado nacional. Em termos espaciais, resulta na diminuição e limitação territorial juntamente

com a perda da soberania sobre seus territórios, impondo transformações drásticas para as comunidades indígenas na forma de viver, movimentar, alimentar e usar o território.

Para o povo A'uwẽ Uptabi, podemos afirmar que aconteceram *contatos*, no plural, uma vez que as diferentes comunidades autônomas que formam este povo tiveram experiências distintas de contato, defrontadas com agentes diversos - órgão federal, fazendeiros, missionários católicos ou evangélicos - através de processos diferenciados - alguns mais violentos que outros - iniciados em períodos diferentes - entre as décadas de 1940 e 1960<sup>3</sup>.

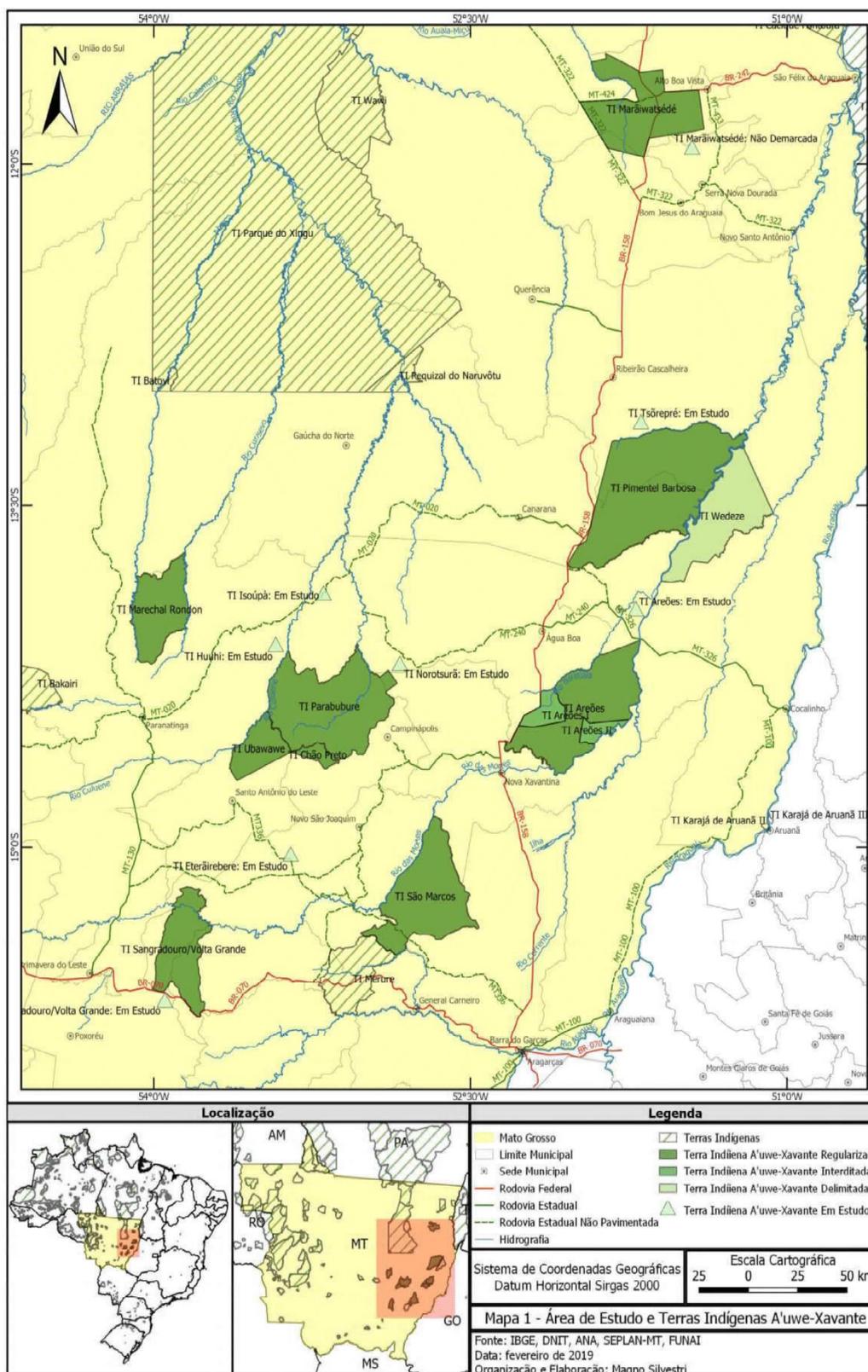
A história da relação entre o povo A'uwẽ Uptabi e a sociedade não indígena tem sido pontuada por expropriações territoriais e por lutas de reconquista e de reconhecimento de parte de seu antigo território. Consequentemente, as comunidades a'uwẽ se reconfiguraram espacialmente num processo de crescente sedentarização e um pretense confinamento nas doze Terras Indígenas (TI) demarcadas no leste mato-grossense<sup>4</sup> (Figura 1). Os limites dessas terras estão aparentemente consolidados, embora estas estejam fragmentadas entre si. Este movimento de forças contrárias permeado de conflitos e contradições gera uma relação de permanente tensão, mas também de clientelismo, entre as comunidades a'uwẽ e o Estado em todas suas esferas, bem como outros atores políticos locais e regionais, incluindo, obviamente, fazendeiros e outras vizinhanças de seus territórios.

---

<sup>3</sup> A antropóloga Aracy Lopes da Silva (1992, p. 357) ressalta que houve um contato anterior no século XVIII, quando os A'uwẽ Uptabi habitaram o aldeamento Carretão em Goiás, do qual fugiram no século seguinte rumo ao nordeste deste estado para viver novamente em “isolamento”, até serem alcançados pelas frentes da Expedição Roncador Xingu a partir da década de 1940, já na região da serra do Roncador e do rio das Mortes no leste mato-grossense.

<sup>4</sup> As Terras Indígenas a'uwẽ homologadas são Areões, Marãiwatsédé, Marechal Rondon, Parabubure, Chão Preto, Ubawawe, Pimentel Barbosa, Sangradouro/Volta Grande e São Marcos (esta última reservada). Há também as TI em identificação: Areões I, Areões II e Wedezé, e ainda outras áreas reivindicadas. Estas terras estão localizadas em 15 municípios. Em 2020, o povo A'uwẽ somava 22.306 indígenas em 329 aldeias, segundo o Distrito Sanitário Especial Indígena Xavante (DSEI XAVANTE, 2020, p. 6).

**Figura 1- Terras Indígenas a'uwẽ**



**Fonte:** IBGE; DNIT; SEPLAN-MT; FUNAI  
**Org:** SILVESTRI (2019)

A relação ambígua, mas sempre conflituosa entre os A'uwẽ Uptabi e seus vizinhos fazendeiros está ancorada em concepções antagônicas na forma de apropriar e utilizar o espaço,

ou seja, nas territorialidades distintas que produzem territórios diferentes (DE PAULA, 2019, p. 147-148). Se o Estado brasileiro determina o planejamento e a organização do território nacional, as comunidades a'uwẽ expressam sua territorialidade nos limites das condições impostas e através das suas resistências, conflitos e alianças.

No entanto, tais conflitos não podem ser analisados somente como momentos de enfrentamento. Fernandes utiliza o conceito de conflitualidade como “um processo constante alimentado pelas contradições e desigualdades do capitalismo [...] paradoxal ao promover, concomitantemente, a territorialização – desterritorialização – reterritorialização de diferentes relações sociais” (FERNANDES, 2008b, p. 2). As disputas territoriais, que resultam dessa conflitualidade, são permeadas de conflito e desenvolvimento, processos que “acontecem simultâneos e conseqüentemente, promovem a transformação de territórios” (*idem*, p. 6). Desta forma, os territórios, mesmo que delimitados por marcos legais, como uma Terra Indígena, são espaços permanentes de disputas e, portanto, de conflitualidades, ainda que o conflito aparente não esteja presente de forma contínua temporal e espacialmente.

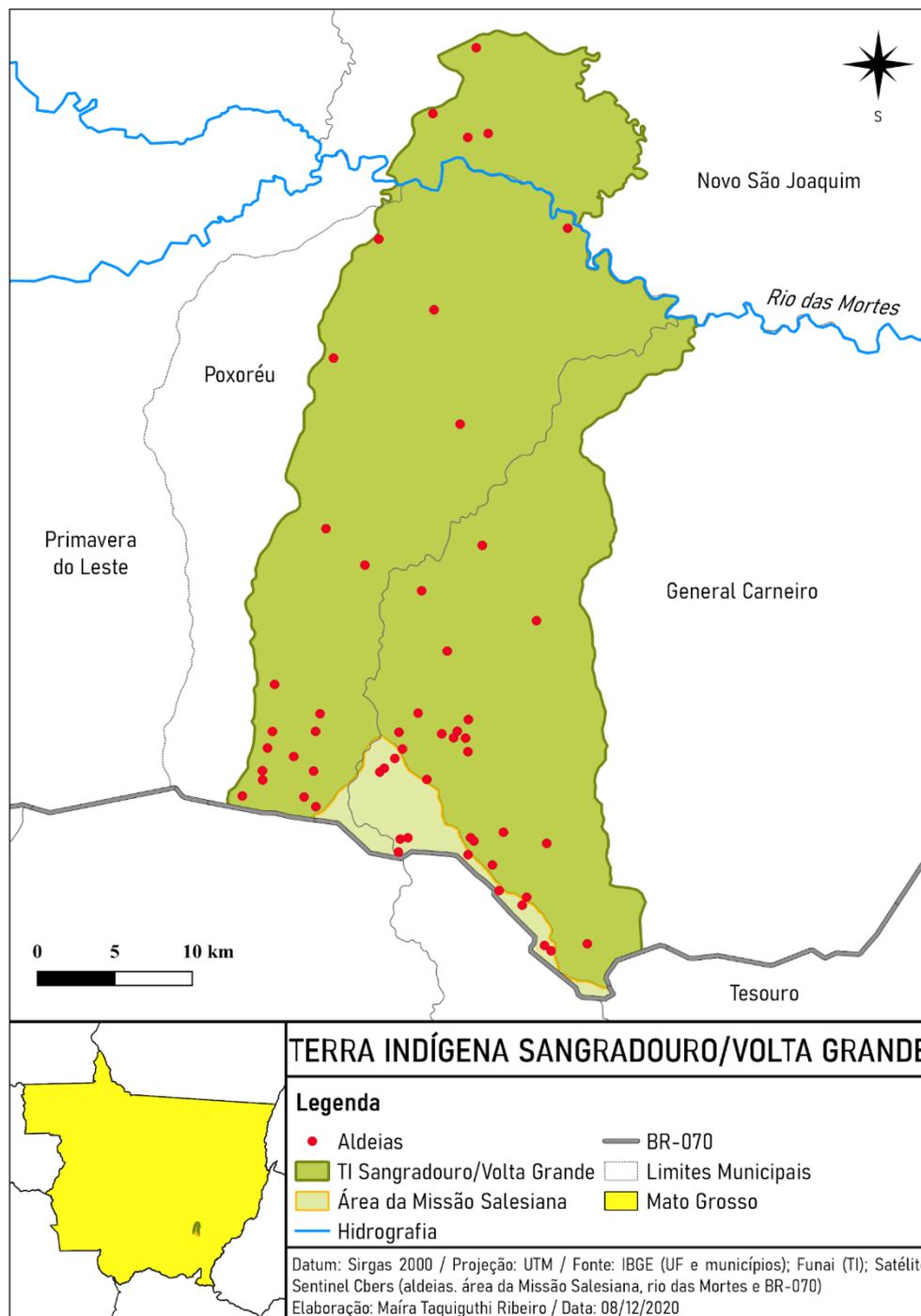
As diferentes formas de entender e manejar o espaço, ancoradas em objetivos e intencionalidades diversas, criam paisagens divergentes dentro e fora da Terra Indígena. Isto é ainda mais aparente em regiões onde o seu entorno é dominado pelo agronegócio, como é o caso da TI Sangradouro/Volta Grande, no sudeste de Mato Grosso.

A TI Sangradouro faz limite, ao sul com a BR-070, que liga a capital matogrossense Cuiabá à Goiânia (Figura 2). Quando passamos por essa rodovia, observamos, fora da Terra Indígena, uma paisagem homogênea, de lavouras de grãos. É uma paisagem construída sobre o desmatamento, com uso intensivo do solo, água, maquinário, tecnologia e insumos, em sua maioria tóxicos e contaminantes. O objetivo primordial ali é produzir mercadorias para exportação. A principal cidade dessa região é Primavera do Leste, localizada a cerca de 60 km de Sangradouro. Sua economia é sustentada no agronegócio de grãos, que produziu 1,7 bilhões reais em 437.363 hectares (ha) de área plantada de lavoura temporária<sup>5</sup> no município em 2019 (IBGE, 2020).

---

<sup>5</sup> A lavoura temporária em Primavera do Leste corresponde a produção prioritariamente de soja (270 mil ha) e milho (101,5 mil ha), mas também algodão herbáceo (46,6 mil ha), feijão (15,8 mil ha), sorgo (2 mil ha), girassol (1,4 mil ha) e escassas quantidades de mandioca (60 ha) e abacaxi (3 ha).

**Figura 2- Terra Indígena Sangradouro/Volta Grande**



**Fonte:** IBGE; FUNAI  
**Org:** RIBEIRO (2020)

A certa altura, a paisagem muda abruptamente em uma das margens da rodovia e assim permanece por alguns quilômetros. O cerrado toma conta e logo percebemos que ali é uma Terra Indígena. Embora possa ser percebida como “natural” ao olhar desatento, é constituído de um mosaico de ambientes modelados pelos seus habitantes. Nem sempre com limites claros ou verbalizados, são produzidos locais de roça, de caça, de pesca, de coleta, de aldeias, de caminhos,

de realização de rituais, de instituições não indígenas (como escolas e postos de saúde) ou de realização de reuniões com não indígenas.

A paisagem é um primeiro retrato do espaço e, portanto, evidência explícita dessas territorialidades divergentes. Descrevê-la é um ponto de partida, ainda que insuficiente, para compreender não somente a produção daquele espaço como as intencionalidades e projeções de quem produz ou aprecia aquela paisagem, ou na visão dialética de Lefebvre (2006, p. 261):

A potência de uma paisagem não decorre de seu oferecimento em espetáculo, mas de sua apresentação como espelho e miragem a cada um (que o suporta), uma imagem, ao mesmo tempo ilusória e real, de uma capacidade criadora que o sujeito (o Ego) maravilhosamente parvo, se atribui durante um momento. [...] O que oculta e dissipa no esquecimento ao mesmo tempo a obra concreta, os produtos engendrados, e a atividade produtora.

Desta forma, a paisagem não pode ser vista somente enquanto retrato do que Harvey (2012, p. 10) denomina de espaço absoluto, ou seja, o “espaço em si mesmo” fixo e cartesiano, sem contradições, dúvidas ou conflitos. Para a compreensão da complexidade do espaço, é preciso aprofundar e superar o espaço absoluto. É preciso considerar como ocorre a circulação e os fluxos naquele espaço, como é a relação de objetos e de tempo com o espaço. A essa perspectiva de análise espacial, Harvey denominou de espaço relativo. Galgando mais a fundo, é preciso também compreender de que modo as pessoas se vinculam ao espaço, projetando memórias coletivas, sonhos e frustrações, que criam um espaço relacional. No caso a’uwẽ, como veremos adiante, o sonho tem um papel central nas suas tomadas de decisões, estratégias e vivências de tempo e de espaço (GRAHAM, 2018). Sobre qual dessas perspectivas utilizar, Harvey aponta que “conservar os três conceitos em tensão dialética um com o outro e pensar constantemente nas interações que eles travam entre si” (HARVEY, 2012, p. 15) é um caminho para a análise do espaço, no qual “a questão ‘o que é o espaço?’ é por consequência substituída pela questão ‘como é que diferentes práticas humanas criam e usam diferentes concepções de espaço?’” (HARVEY, 1980, p. 14).

## O ESPAÇO A’UWË

Lefebvre (2006, p. 57) compreende o espaço ao mesmo tempo como produto e produtor social. Por isso mesmo, a produção do espaço é específica da sociedade que o produz. Esta “não seria ‘dominante’ no modo de produção, mas religaria os aspectos da prática coordenando-os, reunindo-os, precisamente, numa ‘prática’” (*idem*, p. 8).

O espaço, que precede e contém territórios, é compreendido pelos A’uwẽ Uptabi como uma totalidade, melhor sintetizado no conceito de *ró*. Simplificadamente, *ró* pode ser entendido como cerrado. Já no dicionário Xavante-Português, é definido como “lugar, lugar de moradia, lugar de nascimento, terra nativa” (LACHNITT, 2003, p. 59). Consequentemente, *daró* (“*da*” sendo um prefixo pessoal genérico “da gente”) refere-se à aldeia, ou seja, ao lugar da gente. Silva (2006, p.

77) acrescenta que *ró* compreende também o espaço celeste e o espaço abaixo da terra. Na concepção a'uwẽ, existe uma outra terra abaixo desta, muito parecida na sua forma, com céu e o mesmo sol que visita esta terra. É habitada por animais e, pelo que pude compreender, por *danhimité*, aqueles que já morreram e podem tomar forma de gente ou bicho e interagir com seus descendentes no mundo habitável ou nos sonhos. Ao mesmo tempo em que são temidos, são considerados protetores dos A'uwẽ Uptabi e após a influência missionária religiosa, são também comparados a deuses (a partir de comunicações pessoais, GOMIDE, 2009; GRAHAM, 2018 e SILVA, 2006).

Quando Gomide (2009, p. 317) delinea *ró* como o “próprio mundo xavante”, nos demonstra a profundidade do termo. Essa concepção aparece ainda mais clara no relato dos a'uwẽ Adão Top'tiro e Thiago Tseretsu, da TI Sangradouro.

O Xavante depende do cerrado e o cerrado depende do Xavante. Os animais dependem do cerrado e o cerrado depende dos animais. Os animais dependem do Xavante e o Xavante depende dos animais. Isso é o Ró. Ró significa tudo para os caçadores Xavante: o cerrado, os animais, os frutos, as flores, as ervas, o rio e tudo mais. [...] Antigamente, o Ró 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 (WARÃ, 2000, p. 1).

Esse trecho explicita a compreensão do espaço a'uwẽ como totalidade, cujos sistemas de objetos e de ação formam um conjunto indissociável (SANTOS, 1996, p. 51). No *ró*, interagem os universos humano, não-humano e sobre-humano, e os vivos, mortos e imortais<sup>6</sup>.

Os mitos nos oferecem pistas sobre a concepção a'uwẽ de organização do espaço. Este foi inicialmente moldado por aqueles que possuíam poderes, no chamado tempo da criação. Assim, foram certos A'uwẽ Uptabi - dotados de poderes - que criaram o céu, o sol e a luz, o mar e os rios, os bichos e mesmo o relevo (SILVA, 2006, p. 77; GIACCARIA, 1975; HEIDE, 1975). Se nos mitos, o chão-substrato é prévio à existência a'uwẽ, as narrativas também transparecem que, para estes, o espaço é produzido por pessoas e seres de poder.

É significativo que a definição de *ró* no relato de Top'tiro e Tseretsu foi delimitada no tempo de “antigamente”. Afinal, essa configuração espacial tem se alterado. Algumas aldeias, por exemplo, não têm suas moradias organizadas, conforme a tradição, em semicírculo, ou inexistem um pátio central bem definido. Algumas localizam-se bem próximas aos limites da Terra Indígena, o que significa, na TI Sangradouro/Volta Grande, estar ao lado de uma rodovia federal ou de uma extensa monocultura. Por um lado, essa proximidade é intencional, permitindo maior mobilidade e acesso à outros atores, às cidades e locais fora da Terra Indígena. Porém, a configuração concêntrica,

<sup>6</sup> A antropóloga Laura Graham (2018) demonstra o constante diálogo entre os A'uwẽ Uptabi e seus antepassados e os criadores imortais, através dos sonhos, concebidos por eles como espaços imateriais de existência.

uma concepção ideal do espaço dos povos Je - que vai do centro da aldeia extremamente social até as extremidades cada vez menos humanas -, é recortada, interrompida e desfigurada.

Há, claramente, uma tensão geracional que permeia essa noção espacial. Mais adiante, os autores reclamam da falta de interesse dos jovens: “Mas hoje os rapazes não estão aprendendo a amar o Ró, nunca andaram, caçaram, nem sabem cuidar dele, querem plantar arroz e soja” (WARÃ, 2000). O confronto de concepções antagônicas pós-contato (evidenciado pelas diferentes paisagens que descrevia acima) permeia os discursos e as idealizações sobre a relação espacial a’uwẽ, expondo discretamente uma disputa territorial.

É através da apropriação concreta e também abstrata desse espaço ró que são construídos os territórios a’uwẽ, ou nas palavras de Raffestin (1993, p. 143), que os A’uwẽ Uptabi “territorializam o espaço”. O território fragmenta o espaço, por meio do domínio e influência que identifica aqueles que o detém e exclui os demais (SOUZA, 2000, p. 79). Nas palavras de Marcelo Lopes de Souza (*idem*, p. 87), os “territórios são relações sociais projetadas no espaço mais do que espaços concretos, estes sim os substratos materiais da territorialidade”. Assim, entender o território somente como uma porção espacial delimitada por relações de poder reduz a complexidade deste conceito. Territórios materiais e imateriais são construídos simultaneamente e de maneira interligada.

Indo além, o território pode ter diferentes definições e formatos, ora é concebido como espaço de governança (como uma nação ou um município), ora como propriedade (seja privada, comunal ou pública) ou ainda, como espaços móveis e fluídos controlados por relações de poder (como uma região comandada por uma facção) (FERNANDES, 2008a, p. 283). Estas concepções não são excludentes e podem estar sobrepostas, quando se assume o conceito de território como totalidade, mas não único. Neste sentido,

O território, como espaço dominado e/ou apropriado, manifesta hoje um sentido multi-escalar e multidimensional que só pode ser devidamente apreendido dentro de uma concepção de multiplicidade, tanto no sentido da convivência de "múltiplos" (tipos) de território quanto da construção efetiva da multiterritorialidade. (HAESBAERT, 2007, p. 42)

Para trilhar este caminho, separei os próximos tópicos em quatro pontos: territorialidade e território a’uwẽ; multidimensionalidade; multiescalaridade e soberania neste território, considerando a soberania um atributo intrínseco ao conceito de território. Trata-se de uma separação didática, já que, e mais uma vez reiterando, o território só pode ser compreendido como totalidade e na complexidade proporcionada pelas diferentes camadas de escala e dimensões que o compõe.

## TERRITORIALIDADE E TERRITÓRIO A'UWĚ

A interdependência entre o cerrado e o modo de viver a'uwě, chamado por eles de *a'uwě hōimanadzé*, envolve aspectos como a alimentação, a educação, a realização dos rituais e sua organização social. A sua alimentação tradicional é baseada principalmente na caça e coleta de frutos, raízes e batatas, complementada por alimentos de roça. Atualmente, essas atividades são desenvolvidas em maior ou menor intensidade nas diferentes aldeias, porém produtos comprados em mercados locais vem se tornando a base da alimentação para a maior parte delas. Trata-se de uma alimentação intimamente ligada à movimentação territorial, seja na produção em roças abertas nas matas ciliares, nas caminhadas no cerrado de coleta por mulheres, ou de caçada por homens e, mesmo, nas incursões à cidade para retirar o dinheiro do Bolsa Família, aposentadoria ou salários e comprar cestas básicas para alimentação mensal das famílias. A construção das casas também é feita a partir do manejo territorial, já que as casas são feitas de madeiras e tabocas retiradas das matas de galeria e do cerradão, de palhas retiradas de palmeiras nativas (aquela que há disponível na região, como piaçava, buriti ou babaçu). A territorialidade também se expressa através das atividades cerimoniais, não só pelo uso e manejo dos recursos e dos próprios espaços utilizados em rituais, como pela dimensão simbólica que estes espaços assumem, ainda que momentaneamente durante a realização de determinado ritual.

Quando seu território era extenso, era comum que comunidades inteiras deixassem suas aldeias em expedições pelo território por meses (FLOWERS, 2014). Maybury-Lewis (1984, p. 98) relata que os A'uwe Uptabi “eram nômades, mas isso não significava que considerassem como lar o lugar onde porventura estivessem num dado momento. Tinham suas aldeias, que concebiam como acampamentos semipermanentes”.

Maybury-Lewis (*op. cit.*, p. 47) observou que, na década de 1950, o território dominado pelos A'uwě Uptabi chegava a oeste até os tributários do rio Xingu, como o rio Kuluene e Suiá Missu, e a leste e ao sul, até o rio Araguaia e o rio das Mortes. Este território, porém, nunca foi homogêneo, o que também é observado para outros povos indígenas:

O território indígena, mesmo sendo contínuo, não é nunca homogêneo (como uma “propriedade” qualquer), seu espaço físico é recortado simbolicamente e distribuído politicamente pelas diferentes subdivisões que compõem este determinado grupo. (LADEIRA, ME, 1989, p. 21 *apud* GOMIDE 2004, p. 131)

Os A'uwě Uptabi se organizam em comunidades autônomas, o que significa, entre outras coisas, a ausência de unidade política entre eles. Antes do contato, a apropriação do espaço através de expedições e caminhadas frequentes teria um papel significativo na determinação do território de cada uma dessas comunidades a'uwě, segundo Maybury-Lewis:

De modo geral, é possível dizer que o território de uma determinada comunidade era a área que ela conseguia explorar nas suas andanças, durante o espaço de um ano. Cada aldeia Xavante mantinha direitos de propriedade coletiva sobre uma certa área e sobre seus produtos, mas não reconhecia fronteiras específicas entre o seu próprio território e o de outros grupos. [...] Os Xavante sentiam-se livres para vagar fora de “seu próprio” território se estavam preparados para se arriscar, havendo a possibilidade de choque com outros grupos Xavante que podiam ressentir-se da intrusão. (*op. cit.*, p. 99)

Neste sentido, é interessante contrapor esta concepção territorial à definição provocadora de Raffestin (1993, p. 144) quando diz que o “território é a prisão que os homens constroem para si”. Sem dúvida, ao territorializar o espaço, os A’uwẽ Uptabi se apegam, identificam e destacam aquele território, porém a produção antropológica tem evidenciado que os povos indígenas apresentam noções abertas e “extremamente variáveis” de território e limites, em oposição à noção de territórios fixos, exclusivos e com limites definidos, que surge entre eles somente com as restrições impostas pelo contato (GALLOIS, 2004, p. 39). Mais do que a existência ou não de uma concepção nativa de território para os A’uwẽ Uptabi, Luís Roberto de Paula (2019, p. 150) observa que os novos contextos têm obrigado que os diferentes grupos a’uwẽ formulem novas relações com seus territórios, o que tem levado, conseqüentemente, a alterações nas suas concepções territoriais.

Aracy Lopes da Silva (1984, p. 200-201) define os A’uwẽ Uptabi como “um povo eternamente *on the move*”, não apenas por sua territorialidade seminômade, mas principalmente por apresentarem uma trajetória marcada pela necessidade de deslocamentos constantes, não somente aqueles impostos pelo contato, como também aqueles registrados nas narrativas orais de tempos antigos e míticos. A mobilidade, não somente representada pelas expedições territoriais, mas a noção de um povo sempre em movimento, é central para compreender a territorialidade a’uwẽ e a forma como esse povo se apropria e identifica seu território:

Nessas circunstâncias, a territorialidade talvez se manifeste, enquanto elemento também constituinte de identidade, de modo menos enfático do que nos casos de povos que ocuparam durante, pelo menos, três ou quatro séculos, um mesmo território. Nos casos como o que tratamos aqui, territorialidade passa, certamente, a significar necessidade de certas condições físicas básicas para a sobrevivência e constituição de uma sociedade, ou seja, necessidade de território, se pudéssemos dizer assim, “em abstrato”. Claro está que a definição de um território próprio e específico é condição para a soberania de um povo e para a elaboração de seus próprios padrões de organização social e de seu universo simbólico. Quando, porém, deslocamentos constantes e conquistas continuadas de novos espaços se sucedem, certamente diminui a probabilidade de o território (enquanto espaço original, ancestral) constituir um eixo constante de construção de identidade. (SILVA, 1984, p. 201).

Considerando a importância da mobilidade para a territorialidade a’uwẽ, torna-se ainda mais dramática a alteração crucial que o contato com a sociedade não indígena provocou no seu modo de vida, através do processo de sedentarização das comunidades. É notável que os

deslocamentos longos - no tempo e no espaço - representam um entrave para o controle do Estado sobre estes grupos e sobre as terras que ocupam.

O Estado brasileiro (como quase todos os outros) condenava historicamente o nomadismo – independentemente da identidade de seus praticantes – porque a mobilidade dificulta a dominação política e o controle social. No contexto da Marcha para o Oeste, o ‘nomadismo’ indígena atrapalhava o processo organizado de mercantilização da terra e acumulação de capital defendido pelo governo. (GARFIELD, 2011, p. 114).

Assim, as políticas públicas junto a povos como os A’uwẽ Uptabi sempre tiveram implicitamente uma clara intenção de sedentarizá-los. A “atração” para que as comunidades indígenas se mantenham próximas aos Postos Indígenas<sup>7</sup> foi uma forma inicial de tentar controlar sua mobilidade, seguida pelo incentivo para que estas desenvolvam a agricultura, em detrimento da caça e da coleta. Porém, pode-se observar a lógica de sedentarização em políticas públicas tão diversas quanto a delimitação de terras indígenas - que limita o território que é reconhecido para sua livre circulação - ou a construção de infraestruturas permanentes nas aldeias, como estradas, escolas, postos de saúde e poços artesianos. Com a sedentarização das comunidades em territórios limitados, fragmentados e insuficientes:

O território perde, portanto, aquele caráter de área de domínio e exploração de um grupo Xavante que o percorria sistematicamente e passa a ser o pedaço de terra cujo domínio é preciso assegurar para a garantia da sobrevivência de todo um povo. Os limites de seu território passam a ser a divisa entre dois mundos, entre os quais a realidade de uma relação simétrica parece estar ainda distante. (SILVA, 1992, p. 52).

Assim, a territorialidade a’uwẽ deve ser entendida à luz do território fragmentado e diminuído.

## MULTIDIMENSIONALIDADE DO TERRITÓRIO A’UWË

Raffestin analisa a importância que o espaço passa a ter na sociedade moderna. “O seu papel é, sobretudo de ‘estrutura que suporta’ as ações humanas mais do que conteúdo sensível” (RAFFESTIN, 2015, p. 20). Em contraposição ao espaço-suporte monótono e unidimensional que se pretende alcançar nesta sociedade, me parece que o povo A’uwẽ Uptabi tem uma compreensão espacial do território que abarca suas diferentes dimensões.

Quando questionei o espaço do homem na aldeia em contraponto ao espaço da mulher, Divino Tserewahú, da Aldeia São José na TI Sangradouro, me respondeu que “nosso território lá é

---

<sup>7</sup> A questão da “pacificação” e da “atração” de povos indígenas é digna de nota, uma vez que, a partir do ponto de vista destes povos, são eles os agentes ativos do contato, que procuraram os *waradzu* (não indígenas) quando entenderam ser aquele o momento certo para o contato e a pacificação do “branco” (GRAHAM, 2018 e também o relato da história de Sangradouro que cito mais adiante).

trabalho, caçar, *warã*<sup>8</sup>, conselho”. O uso da palavra território nessa resposta pode ter sido, de certa forma, orientada pelas minhas perguntas, uma vez que desde o início expliquei para o entrevistado o porquê estava investigando o território a’uwẽ. Seja como for, ele direciona o domínio espacial do homem a’uwẽ, por um lado, para a caça, expressão da territorialização tradicional a’uwẽ, que é ao mesmo tempo de provimento à família e de demonstração da virilidade masculina, e de outro lado, para *warã*, o conselho dos homens maduros, expressão máxima das atividades políticas, também essencialmente masculinas.

Ao descrever o espaço do homem em oposição ao da mulher, ele não recorreu à uma estrutura espacial de suporte, mas às práticas sociais que se refletem em práticas espaciais e territoriais. A caça e o conselho dos homens são duas atividades que exemplificam os laços de solidariedade e de oposição existentes dos grupos a’uwẽ. Das diversas dimensões que a territorialidade a’uwẽ abarca, optei por me deter na dimensão política, que traz importantes elementos para compreender a territorialidade e o território deste povo. Sem dúvida, para acessar sua concepção territorial devemos procurar entender também como se exerce a liderança na sociedade A’uwẽ Uptabi, e conseqüentemente, o faccionalismo característico das disputas de poder interna, que resultam na ausência de unidade política entre suas comunidades autônomas.

A organização social e política a’uwẽ é marcada pela presença de metades opostas e complementares, dualidade característica das sociedades indígenas Je. Maybury-Lewis (1984, p. 366) é enfático ao concluir que “o modelo diádico pode não nos dizer tudo o que queremos saber a respeito dos Xavante mas, por outro lado, não poderemos realmente chegar a ‘conhecer’ alguma coisa sobre eles sem tomar esse modelo como ponto de referência”. As oposições permeiam todos os aspectos da vida a’uwẽ e da sua própria visão de mundo. Arrisco dizer que isso significa que a tensão, a instabilidade e o dissenso decorrentes dessas oposições não somente fazem parte das suas dinâmicas (muito dinâmicas) sociais, como são esperados e desejados pela lógica a’uwẽ, por serem também complementares e resultantes do equilíbrio social. Assim, não deveria surpreender que as oposições e a ausência de unidade política também se estendem às relações com não indígenas, denominados por eles de *waradzu*. E não raro, as relações com os *waradzu* passam a fazer parte das disputas e conflitos internos. Estevão Fernandes (2012) demonstra como, em uma situação no ano 2000, a Fundação Nacional do Índio (Funai) se encontrou totalmente inserida e envolvida nas disputas faccionais a’uwẽ da TI São Marcos, em um artigo com o sugestivo título de que “eles querem é nos pôr na briga deles”.

A oposição mais aparente ocorre no sistema de clãs. Todos os A’uwẽ Uptabi se dividem em dois clãs, de um lado o clã *Poredza’õno* (girino) e do outro, o clã *Öwawe* (rio grande) incluindo

---

<sup>8</sup> *Warã* refere-se neste caso ao conselho dos homens adultos de uma aldeia, que ocorre com frequência regular (tradicionalmente no amanhecer e no entardecer de cada dia) no pátio central da aldeia, de mesmo nome. Nestas reuniões, são relatadas e discutidas questões cotidianas ou estratégicas, como o calendário de um ritual, um conflito interno ou uma reunião na Funai, por exemplo.

o sub-clã *Topdató* (círculo), que casam entre si (exogâmico) e cujos filhos herdam o clã do pai (patrilinear). Ruri'õ da aldeia Abelhinha, da TI Sangradouro, explica da seguinte forma:

Segundo o mito do Xavante quando duas pessoas que desceram no solo por meio das nuvens, eles que criaram... fizeram a primeira organização do povo Xavante. A princípio os dois receberam os nomes, um do clã Po'redza'õno, se chamava *Busewawe* e outro clã oposta que é denominada *Owawe* ou seja, rio grande, se chamava *Tsamriwawe*. A partir daí é que começou essa relação harmônica entre os dois clãs (GOMIDE, 2009, p. 146).

É curioso Ruri'õ descrever a relação entre clãs como harmônica. De fato, há uma relação de respeito e de obrigações entre pessoas de clãs diferentes, além disso, cria-se novas relações de afinidade através do casamento, que trazem consigo etiquetas adicionais de respeito e obrigações não só entre marido e mulher, mas entre sogros e genros/noras e cunhados de clãs opostos. Porém, esta “relação harmônica” é uma resposta a uma hostilidade e disputa intrínseca à divisão em clãs, explicitada pela própria nomenclatura que os A'uwẽ Uptabi usam para aqueles que pertencem ao seu clã e ao clã oposto, respectivamente, *waniwimhã* (meu lado) e *watsire'wa* (outro lado).

Apesar dos clãs serem a oposição primordial, há diversas oposições duais nas quais a sociedade a'uwẽ se organiza e reorganiza em diferentes momentos, mesmo que temporariamente. Entretanto, são as facções que Maybury-Lewis (1984, p. 250) considera a unidade das disputas políticas e de poder. Uma facção tem um chefe e é formada por uma linhagem e seus correligionários, que podem ser do mesmo clã, indivíduos isolados, ou mesmo linhagens de outro clã. Todas as questões políticas entre A'uwẽ Uptabi são, essencialmente, problemas entre grupos e não entre indivíduos. E além de suas vontades pessoais, todos os homens adultos acabam envolvidos nessa disputa. O espaço primordial de resolução seria tradicionalmente o conselho dos homens maduros *warã*.

As facções competem por poder e prestígio e o prêmio máximo dessa disputa é a chefia. Maybury-Lewis (1984, p. 250-265) descreveu o que seria um tradicional chefe a'uwẽ como aquele que exerce liderança, apoiado por uma facção poderosa, e reconhecido como tal pela sua comunidade. Seus poderes são exercidos apenas na comunidade onde sua facção é dominante e, ainda assim, são limitados. Mais do que um chefe que dá ordens e reprime, ele deve ser um articulador e pacificador, ouvindo todas as partes e buscando expressar a vontade geral da sua comunidade. Ao chefe cabe assumir “a própria comunidade corporificada”, inclusive simbolicamente em rituais, e neste sentido, sua função de chefe da comunidade deveria se sobrepor à condição de chefe de facção, podendo, entretanto, inverter essa prioridade caso entenda como mais estratégico (*idem*, p. 262).

Neste sentido, mesmo sendo uma relação desigual de poder, o dominado exerce certo poder sobre o dominador. No contexto a'uwẽ, essa questão deve ser considerada em diferentes

escalas: seja dentro da residência do grupo familiar, seja na aldeia, na Terra Indígena e nas relações com o Estado ou com os vizinhos fazendeiros.

Antigamente, os chefes a'uwẽ não representavam suas comunidades frente a outras, e eles até mesmo evitavam se encontrar. É de se esperar que o contato alterou significativamente o que define um chefe e quais suas atribuições. Agora, os líderes são conhecidos como cacique ou liderança e se apresentam para fora como representantes de suas comunidades e até de suas regiões ou terras indígenas. O novo contexto exige que as lideranças se encontrem e tentem buscar entendimentos e posicionamentos comuns frente às demandas vindas de fora. Buscar prestígio, na atualidade, significa também conseguir recursos para sua comunidade e sua facção junto a órgãos públicos ou parceiros *waradzu*. Desta forma, um cacique que volte à aldeia com as “mãos abanando” após uma incursão à gabinetes nas capitais pode ser considerado um sinal de inabilidade aos olhos da sua comunidade.

Como já dito, cada comunidade continua autônoma, sendo patente a ausência de unidade política. Por sua vez, esse tipo de organização é, até os dias atuais, ininteligível pela sociedade não indígena. Esta procura simplificar a complexa organização política a'uwẽ promovendo “lideranças” ou “caciques gerais” para facilitar o referendo e a tomada de decisões quando é preciso o aval para acordos ou mesmo a implementação de políticas públicas ou empreendimentos. O próprio advento das políticas de participação e controle social, com a criação de conselhos e comitês gera um choque na organização interna, uma vez que os conselheiros, em geral, jovens com maior domínio do ensino formal brasileiro, da língua portuguesa e das mediações com as instâncias brasileiras não costumam ter internamente o respeito e a habilidade que uma liderança reconhecida possui.

Se aos olhos leigos, a tradicionalidade dos povos indígenas é muitas vezes entendida como sinônimo de povos imutáveis, a sociedade A'uwẽ Uptabi, muito pelo contrário, tem no seu âmago um claro senso de transformação e instabilidade.

As oposições, porém, são complementares. O casamento entre clãs talvez seja o reflexo mais acessível dessa concepção, no sentido de que é impossível existir uma aldeia sem um equilíbrio mínimo de moradores dos diferentes clãs que possam casar entre si. Paradoxalmente, cada A'uwẽ Uptabi - que sempre deve ser visto como parte de um grupo (um clã, uma linhagem, uma facção) mais do que um indivíduo - deve aliar-se a um potencial inimigo para constituir sua família, e conseqüentemente, seu potencial grupo político.

Graham (2018) destaca ainda a importância dos grupos etários para a manutenção de uma continuidade numa sociedade que também é espacialmente dinâmica. Os grupos etários são outra divisão interna na qual os A'uwẽ Uptabi se organizam, de modo independente dos clãs. A cada cinco anos, aproximadamente, um grupo de adolescentes é iniciado num longo, complexo e belíssimo ritual chamado *Danhõno*, composto de várias fases e eventos. O marco dessa iniciação é a furação da orelha dos meninos que passam então a ser considerados adultos, ainda que imaturos, mas que poderão iniciar nas atividades cerimoniais e políticas da sociedade a'uwẽ. Existem oito nomeações para os grupos etários, com as quais os novos grupos são batizados sempre na mesma sequência de modo que após oito gerações etárias, um novo grupo será batizado com o mesmo nome. Graham aponta que:

Uma pessoa faz parte de uma classe de idade por toda a vida, mas passa, conforme processos de maturação biológica e social, por diferentes categorias de idade. [...] Entre os Xavante, a iniciação de uma classe de idade empurra todos os membros das classes mais velhas a uma categoria etária adiante, independente de processos biológicos individuais (GRAHAM, 2018, p. 150).

A dualidade está presente nos grupos etários através da oposição entre grupos adjacentes e a solidariedade entre grupos intercalados. Assim, um novo grupo iniciado disputará, por exemplo, o *uiwede*, a corrida de tora de buriti, em oposição ao grupo iniciado anteriormente. Esse grupo oposto também atuará fiscalizando para que o novo grupo etário cumpra corretamente todas as suas funções e obrigações, agindo como “guardas”, termo que os próprios A'uwẽ Uptabi costumam usar para explicar essa tarefa. Ao mesmo tempo, o novo grupo será protegido e orientado durante e após todo o *Danhõno* pelos seus padrinhos, do grupo etário formado a duas gerações atrás.

Maybury-Lewis (1984) e Graham (2018) consideram que os grupos etários cumprem dois papéis fundamentais na organização social a'uwẽ. Por um lado, ampliam os laços afetivos e de lealdade entre os membros de um mesmo grupo etário para além das suas esfera doméstica, aliviando inclusive a tensão inerente e persistente das disputas entre clãs. Por outro lado, cada grupo etário passa, ao longo dos anos, por diferentes estágios, pelos quais todo homem a'uwẽ deve percorrer junto com seu grupo para se tornar um verdadeiro Xavante, um A'uwẽ Uptabi. Por cada estágio que o grupo etário atravessa, novos aprendizados e obrigações são introduzidos. Graham (2018, p. 149) chama atenção ainda no sentido de que a organização em grupos etários, que se dividem em duas metades opostas e intercaladas e que se repetem após um ciclo de oito grupos, ajuda a promover um sentido de estabilidade interna e de continuidade para uma sociedade caracterizada pela sua dinâmica e mobilidade.

## **MULTIESCALARIDADE DO TERRITÓRIO A'UWË**

Conceber a multiescalaridade dos territórios é considerar que estes podem conter outros territórios, que interagem, mas são diferentes daqueles nos quais estão contidos. Nas diferentes

escalas, outras relações e usos espaciais são estabelecidos. Pensar na multiescalaridade dos territórios é como fazer um exercício de dar mais ou menos “zoom” em um ponto. Ao aproximar, é possível perceber nuances que não poderiam ser observadas quando estamos em uma macroescala.

Neste exercício, identifiquei unidades territoriais de análise na organização a’uwẽ nas diferentes escalas, que organizei da seguinte forma:

### **A casa, território do grupo familiar**

As casas a’uwẽ são tradicionalmente redondas, feitas com madeira e palha. Porém, atualmente, quase não existem mais casas feitas na arquitetura tradicional. A maioria é retangular, e os moradores lançam mão dos mais diversos materiais que tem à disposição. Enquanto são construídas principalmente de palha e madeira, há casas de alvenaria, adobe, pau-a-pique, lona, telhas de fibrocimento, etc. A maior aldeia da TI Sangradouro, a aldeia São José, mais conhecida pelo homônimo da Terra Indígena, tem casas de alvenaria, organizadas no mesmo formato tradicional de semicírculo.

Na aldeia e dentro da família, a divisão de trabalho e de função é bem definida entre homens e mulheres, e também pelo estágio de vida que a pessoa se encontra (como criança, adolescente, jovem, adulto, pai ou mãe, ancião, etc.).

Quando crianças, a circulação é praticamente irrestrita pelo espaço e as crianças passam grande parte do seu dia juntas, brincando no centro da aldeia e no riacho. Quando os meninos crescem, e se tornam adolescentes não-iniciados (chamados de *wapté*) e posteriormente jovens recém iniciados (*ritei’wa*), vivenciarão certas restrições espaciais, que limitam sua livre movimentação no espaço da aldeia e estão associadas à uma limitação também no contato com mulheres de fora do seu grupo doméstico (GRAHAM, 2018, p. 152). Essa restrição direcionada ao sexo masculino está relacionada ao processo de iniciação - no qual é necessário foco e discrição - pelo qual os jovens devem passar para sua maturação.

Apesar de não haver espaços proibidos entre homens e mulheres adultos nos espaços cotidianos da aldeia<sup>9</sup>, essa divisão por gênero se expressa no espaço, pelos diferentes locais que estes ocupam na aldeia. Achei curioso quando Isabel Re’amõ me explicou que os homens quase não entram na casa, sendo este o espaço da mulher. Ali, ela passa a maior parte do dia, onde é responsável por cuidar da casa, das crianças e da comida. Outro lugar onde as mulheres dividem seu tempo é o córrego, em que passam parte do seu dia lavando roupa e louça. Os homens, em especial os jovens, não são bem-vindos dentro de casa durante o dia.

---

<sup>9</sup> Em alguns rituais, como os importantes *danhõno* (rito de iniciação dos adolescentes, no qual fura-se a orelha) e *wai’á* (rito secreto dos homens), há espaços proibidos para as mulheres e cerimônias secretas que as mulheres não podem ver. Porém, quando não há ritual, estes locais dentro da aldeia são de livre circulação.

Nesta perspectiva, não se trata de um território em disputa, mas uma relação espacial estabelecida e ancorada na noção de responsabilidade e na divisão bem definida de gênero. Na fala do Divino Tserewahú, transparece que o domínio do espaço está prioritariamente relacionado com a responsabilidade, definida pela divisão de trabalho: “A mulher que é da casa”. É a sua responsabilidade. Nós respeitamos. Nós temos também ordem em casa. Bem tradicional. Separado”.

Assim, a mulher tem responsabilidade sobre a ordem da casa - cozinhar, limpar, cuidar das crianças - por isso esse espaço é dela. Já o homem é considerado o chefe da casa, responsável por mantê-la, inclusive intermediar pela harmonia das relações dos moradores, já que numa mesma casa, convivem vários núcleos familiares.

Outra tarefa das mulheres é fazer coletas no entorno da aldeia, seja para juntar lenha ou para juntar frutos e raízes para a família comer. As mulheres são também responsáveis pelos cuidados nas roças de toco, abertas pelos homens.

Já na perspectiva do homem, a casa é um território que idealmente está em contínuo processo de transição de domínio de um clã para o outro. Isto ocorre porque, tradicionalmente, um jovem ao casar-se irá morar na casa da sua esposa, que também é a casa dos seus sogros. Esta relação desigual de autoridade e respeito reflete a tensão entre clãs no âmbito doméstico. Com o passar dos anos e a constituição de família pelos genros, estes vão gradativamente ganhando maior liberdade no espaço doméstico e aos poucos, aquela casa passa a ser a *sua* casa, dominando o espaço que era dos sogros, mesmo que eles ainda residam ali e que a relação de respeito persista. Isso vai ocorrer próximo ao período em que seus genros virão habitar a sua casa e novas relações entre afins são estabelecidas. Assim, o espaço doméstico é dominado fisicamente pelas mulheres mas politicamente por uma alternância cíclica de clãs, a partir dos homens que casam-se com as mulheres da casa.

### **A aldeia, território da comunidade**

No território a’uwẽ, podemos considerar que a unidade de reprodução social é a aldeia. Uma Terra Indígena pode abrigar diversas aldeias, no caso da TI Sangradouro/Volta Grande, por exemplo, existem 58 aldeias. Cada aldeia é composta por uma ou dezenas de casas, com algumas dezenas de habitantes até centenas. Espacialmente, as casas se distribuem em semicírculo, sempre próximo a um pequeno córrego – que, em geral, tem pouca profundidade, não ultrapassando a altura da canela. Este é o arranjo tradicional e ideal da aldeia a’uwẽ, porém, atualmente, há diferentes arranjos, mas em sua maioria, mantém-se o espaço aberto de um centro, warã, onde as atividades e eventos sociais e culturais são desenvolvidos.

As casas em padrão circular na aldeia - no caso específico do povo A’uwẽ Uptabi, há uma extremidade aberta, formando um semicírculo - é comum a maior parte dos povos indígenas do

mesmo tronco linguístico Je e que habita o Brasil Central. “Os Xavante [...] levam a ideia um pouco além: não só as aldeias, como a própria planta de suas casas tradicionais, são circulares.” (SILVA, 1986, p. 35-36). Além das casas e da aldeia, os diversos cantos e danças, chamados de *da'nhó're*, são executados em círculo. Como já dito acima, essa organização circular da aldeia remete a uma organização circular do próprio cosmo a'uwẽ, no qual círculos concêntricos emanam da aldeia, partindo do *warã*, centro político e social a'uwẽ.

O arranjo semicircular oferece duas condições: a propagação do som e o campo visual amplo a partir de qualquer ponto da aldeia. Estas duas condições promovem uma notável redução da privacidade individual e conseqüentemente um involuntário senso de comunidade para todas as atividades ali desenvolvidas.

É no *warã*, centro da aldeia, que ocorrem as reuniões do conselho dos homens adultos, as principais atividades rituais, bem como os *danho're*. Algumas performances de *danho're*, feitas por grupos etários, são feitas em um giro pela aldeia, começando numa extremidade do semicírculo e cantando na frente de algumas casas até chegar à outra extremidade.

Antes da formação de um novo grupo etário, é construída uma nova casa temporária em uma das extremidades desse semicírculo, ora de um lado ora de outro. Trata-se do *hõ*, a casa dos *wapté* em fase de iniciação. Ao longo dos anos que vivem e convivem no *hõ* apartados de suas famílias e com diversas restrições de circulação espacial, eles irão construir laços de solidariedade para a formação de o próximo grupo etário da sua comunidade, que se concretiza quando estes passam pelo ritual *Danhõno*, que se estende por todo o período seco do ano de sua realização. Neste ritual, os *wapté* têm suas orelhas furadas, sinal da sua iniciação ao mundo adulto e à capacidade de sonhar e de ter filhos. A oposição já descrita e característica dos grupos etários adjacentes é simbolicamente espacializada pela localização do *hõ*, que a cada novo ritual está em uma ou outra extremidade da aldeia e indica a filiação a cada metade ágama dos grupos etários em formação (GRAHAM, 2018, p. 148-169).

Já discorremos anteriormente sobre a disputa no domínio político de uma comunidade e as implicações das disputas faccionais na instabilidade da composição de uma aldeia. No contexto da TI Sangradouro, temos um panorama muito peculiar, inclusive em relação a outras Terras Indígenas a'uwẽ, no qual 34% da população total da TI está concentrada em uma aldeia, a Aldeia São José/Sangradouro, e o restante da população está distribuído nas outras 57 aldeias. A maioria (91%) das aldeias tem menos de 50 habitantes e menos de 6 casas. Estas aldeias não tem habitantes suficientes para que a organização social a'uwẽ possa se estabelecer. Assim, não há adultos suficientes para realizar um verdadeiro *warã*, não há jovens suficientes para formar um novo grupo etário ou anciãos suficientes para conduzir o ritual. Se por um lado, esta condição deve afetar a concepção sobre o mundo a'uwẽ e extingue algumas práticas que outrora seriam essenciais para o modo de viver a'uwẽ, por outro lado, ela não inviabiliza a realização dos principais rituais e práticas que são importantes para os A'uwẽ Uptabi. Para contornar esse problema, as aldeias se reúnem e

realizam tais atividades e eventos em uma aldeia central. Em muitos casos, as famílias das aldeias menores migram para as aldeias maiores, onde viverão por alguns meses, durante a realização do ritual, atestando mais uma vez a persistência da mobilidade característica deste povo. É notável que todas as aldeias das diversas Terras Indígenas a'uwẽ mantêm viva a língua materna, bem como realizam os principais rituais de forma praticamente sincrônica.

No outro extremo, a aldeia São José, mais conhecida como aldeia Sangradouro, é a mais populosa aldeia de todo o povo A'uwẽ Uptabi, e situa-se a cerca de dois quilômetros da missão salesiana. Trata-se também de uma organização incomum à tradição deste povo. Com 876 habitantes, suas 89 casas em alvenaria conservam o padrão em semicírculo. Localizada no mesmo local há algumas décadas, sua densidade populacional também gera outros problemas. O mais aparente e basal é a necessidade de soluções mais sofisticadas de saneamento e de gestão de resíduos, que inexistem concretamente gerando diversos problemas sanitários. Porém, a aldeia Sangradouro também encerra uma série de problemas sociais, como elevado uso de álcool e outros entorpecentes, com a ocorrência de casos de violência doméstica, abandono de menores e venda de crianças para adoção.

Maybury-Lewis (1984) destaca que as aldeias são vistas pelos A'uwẽ Uptabi como conjuntos temporários, cujas composição pode mudar a qualquer momento, seja por cisão, por chegada de novas famílias ou saída de outras. Assim, as aldeias xavante não são estáveis e podem variar de número de moradores como também podem cindir e até desaparecer. A construção e instalação de benfeitorias e acesso a serviços públicos básicos, como um poço artesiano, um sistema de energia elétrica ou uma escola tendem a inibir o desaparecimento de aldeias. Porém, não inibem o aparecimento de novas, muito pelo contrário, a possibilidade de uma facção menos poderosa separar-se de uma aldeia para criar sua própria tem sido uma estratégia bastante comum entre os A'uwẽ Uptabi. Desta forma, ela consegue trazer benefícios - tanto materiais em benfeitorias quanto financeiros através de novos cargos gerados, como o agente indígena de saúde ou o professor indígena - para sua própria comunidade, desdobrando novas questões para o uso do território agora limitado e compartilhado, ao passo que também gera um ciclo vicioso de demanda e dependência junto aos órgãos públicos.

### **A Terra Indígena, território legalmente reconhecido**

A Terra Indígena é uma propriedade da União e de usufruto exclusivo dos seus habitantes indígenas, instituída após um processo administrativo de demarcação, conforme os preceitos legais instituídos e homologada por decreto presidencial. Trata-se de um território compartilhado por um grupo de comunidades, em geral, aparentadas entre si e que encontra-se cercada por uma territorialidade hegemônica e estranha à lógica local.

A TI Sangradouro foi demarcada em 1974 com 88.620 hectares. A partir da reivindicação por ampliação desta, foi homologada em 1991 como TI Sangradouro/Volta Grande, com 102.831,86 hectares, quando foi anexada uma área ao norte, incluindo as duas margens do rio das Mortes dentro do território indígena delimitado. Ela encontra-se totalmente no bioma Cerrado, na bacia do rio das Mortes, que cruza a terra ao norte. Seu principal vetor de ocupação, contudo, é a BR 070, que limita sua porção sul, sendo a via de acesso para muitas aldeias. A TI estende-se pelos municípios de General Carneiro – onde reside a maior parte da sua população –, Novo São Joaquim e Poxoréu, na mesorregião Sudeste mato-grossense. Estes municípios são responsáveis por boa parte das políticas públicas que incidem na terra, como a gestão das escolas municipais nas aldeias e a inclusão no Programa Bolsa Família. Porém, a cidade de referência é Primavera do Leste, na qual os moradores da Terra Indígena se dirigem para resolver questões cotidianas.

Primavera do Leste surgiu no contexto da colonização privada na década de 1970 através de loteamento da Colonizadora Cosentino, grupo que até hoje domina parte do mercado imobiliário da cidade (FIORAVANTI, 2019, p. 461). Com uma população estimada de 62 mil habitantes em 2019, Primavera do Leste se destaca como a 9ª maior cidade de Mato Grosso (IBGE, 2019a). Sua economia sustenta-se no agronegócio de grãos, que acarreta diretamente à mudança no uso da terra, causando não somente desmatamento e degradação, como a contaminação de solo e água pelo uso elevado de agrotóxicos, ao qual estão associadas estas atividades agrícolas. É evidente ainda a concentração fundiária consequente deste uso. Segundo Fioravanti (2019, p. 461), apenas 6 produtores no município detinham metade dos 320 mil hectares de lavouras plantados em 2007.

Neste contexto, “as terras indígenas, mesmo não sendo atingidas em seus limites, mas em seu entorno, por empreendimentos públicos ou privados, por atividades agropecuárias ou ocupação humana, vão sendo exauridas em seu potencial físico-natural de ‘fora para dentro’” (CASTRO OLIVEIRA, 2006, p. 92 *apud* FARIA, 2014, p. 8). Nessa relação, ressalta-se que a Terra Indígena é uma delimitação geopolítica. O estudo antropológico para sua demarcação deve basear-se na territorialidade indígena, evidenciando as diferentes lógicas espaciais existentes e tentando acessar as diferentes formas de apropriação da terra, mas não pode ser confundida com o território indígena (GALLOIS, 2004, p. 37). Ruri’õ, da TI Sangradouro/Volta Grande, justifica o uso que se faz das terras fora das terras indígenas:

[...] antes [...] era território, que guardava tudo e agora as reservas indígenas que antes eram enormes ficando como ilhas, nós não consideramos como território, é apenas uma ilha, então muita coisa que a gente usava, usufruía, está nas fazendas, em outros lugares [...] por isso nós ultrapassamos os limites, porque nós achamos, pensamos que quem está na nossa vizinhança vai sentir sempre a nossa presença na área [...]’ (GOMIDE, 2009, p. 131).

Depoimentos como este nos indicam que as Terras Indígenas não dão conta da territorialidade a’uwẽ. Pelo contrário, para o povo A’uwẽ Uptabi, o entorno de suas Terras Indígenas constitui-se como uma extensão desta para seu uso. Portanto, modificações no entorno provocam

impactos socioambientais diretos dentro das Terras Indígenas e no seio das comunidades que ali vivem.

Já foi dito anteriormente sobre como as disputas faccionais, parte do modo de ser a'uwẽ, são determinantes na sua territorialidade e portanto, na construção dos seus territórios. Neste sentido, Tserewahú indica que o grupo que chegou primeiro à TI Sangradouro utiliza essa prerrogativa para exercer maior domínio sobre o território do que outros grupos a'uwẽ que habitam esta mesma Terra Indígena:

E a família dele [Tserépsé], como Celestino, como Carlos, até meu pai, eles consideram que são pioneiros, filhos de pioneiro de Sangradouro. Quer dizer, eles falam que Sangradouro é tudo deles, porque eles que chegaram com o pai dele, com meu avô.

Esta concepção faz parte da disputa territorial interna entre as comunidades autônomas a'uwẽ da TI Sangradouro. Apesar da instabilidade política estrutural da sociedade A'uwẽ Uptabi e dos diversos conflitos internos que são percebidos nessa Terra Indígena, Tserewahú enfatiza a concepção de um território ideal, harmonioso, na criação desse novo território a'uwẽ:

Então, ele [Tserépsé] fala no warã, aconselha a comunidade: “não pode brigar, não pode viver assim”. Por isso que ele procurou lugar, e agora ele respirou, que chegou com grupo, que chegou com família no lugar onde não tem briga. E agora vai ficar livre e agora o povo vai crescer e agora o povo vai aumentar [...] Como você está falando do território, esse é o território que o meu avô foi deixando para a gente.

### **O conjunto das terras indígenas a'uwẽ**

As nove Terras Indígenas a'uwẽ demarcadas e homologadas encontram-se, em sua maioria, ilhadas e distantes entre si, algumas numa distância de cerca de mil quilômetros. Esse território fragmentado, ao mesmo tempo em que é o remanescente de seu antigo território, expressão da luta pela reconquista e garantia do seu domínio, é também um território ressignificado a partir de novos contextos e situações, e em alguns casos, como em Sangradouro, é um território ampliado.

A fragmentação em diversas terras indígenas gera não só a diminuição territorial, como distancia - não apenas espacialmente, mas cultural e politicamente - as comunidades localizadas em terras diferentes. Ao mesmo tempo, dentro de uma Terra Indígena, o aumento demográfico e do número de aldeias diminui a distância espacial entre as aldeias. Entretanto, cada comunidade, organizada em uma aldeia ou em um grupo de aldeias, continua autônoma.

Se as aldeias são autônomas, isso não significa que não há relação ou interesse no que ocorre nas demais aldeias. Apesar de o povo A'uwẽ Uptabi abranger mais de vinte mil pessoas, os vínculos familiares são fortes e, por mais que cada comunidade tenha laços mais fortes com certa região ou Terra Indígena, existem parentes espalhados por todas as terras a'uwẽ. Portanto, não é

de se admirar que atividades e eventos que ocorrem em uma aldeia não só interessa como potencialmente afeta as relações de solidariedade ou hostilidade entre aldeias.

O território a'uwẽ não se restringe à área física de suas terras demarcadas, mas também ao mosaico de territórios existentes entre elas e que são utilizados e apropriados por eles. O conjunto das terras a'uwẽ, portanto, não pode ser analisado sem o seu entorno, sem os municípios e suas cidades sedes, sem as rodovias e os rios, ou ainda sem considerar as cadeias produtivas que mobilizam os mais diversos esforços regionais, moldando o espaço e as práticas sociais.

Magno Silvestri (2020, p. 103) aborda os diversos conflitos territoriais a'uwẽ em três grandes perspectivas: a concentração fundiária; os empreendimentos de infraestrutura, que incluem aqueles para geração de energia, para vias de transporte e de comunicação; e a superexploração do trabalho e da natureza e a exportação de matéria prima, na qual se inserem o agronegócio e a mineração.

O pesquisador quantificou quinze empreendimentos lineares que afetam as Terras Indígenas a'uwẽ homologadas, tais como linhas de transmissão, hidrovias, ferrovias ou rodovias. Dentre estes, destaca-se a BR-070, que limita a TI Sangradouro/Volta Grande e a BR-158 que limita as TI Areões, Pimentel Barbosa e corta a TI Marãiwatsédé. Além de passivo ambiental em decorrência de acordos não cumpridos na época de suas implementações,

Essas rodovias são o cenário de diferentes problemas enfrentados pelas comunidades indígenas das Terras Indígenas mais próximas, com o registro de casos de atropelamento e, em diferentes situações, estimulado a construção ou consolidação de núcleos urbanos, transformando as relações interétnicas e intraétnicas e provocando novos arranjos socioespaciais nas regiões de ocorrência. (SILVESTRI, 2020, p. 327)

Quanto à exploração dos recursos hídricos, Silvestri (2020, p. 337-339) lista o assustador número de 75 barragens projetadas, em construção ou em operação nas bacias dos rios das Garças (15), das Mortes (37) e Xingu (18), com incidência direta ou indiretamente nas diferentes Terras Indígenas a'uwẽ.

Por fim, as principais cadeias produtivas das regiões nas quais estão inseridas as Terras Indígenas a'uwẽ são a pecuária para produção de carne e a lavoura temporária para produção de grãos para exportação, principalmente soja e milho. Essa realidade insere-se num contexto maior, no qual o estado de Mato Grosso é um dos principais expoentes do agronegócio brasileiro, caracterizado pela produção mecanizada de *commodities* em grandes extensões de terras, voltada ao mercado externo. Em janeiro de 2019, o estado possuía o maior rebanho bovino e era o maior produtor de grãos, com faturamento bruto da produção agropecuária de R\$ 82,8 bilhões, ocupando a primeira posição entre os estados brasileiros (IBGE, 2019b).

Fora das Terras Indígenas, o papel do Estado sempre foi de suporte tecnológico, financeiro e de infraestrutura para a consolidação da produção de *commodities*. Porém, em meados da década de 1970, a produção de grãos em roças mecanizadas em larga escala também era implantada pela

Fundação Nacional do Índio (Funai) dentro das terras a'uwẽ, através do Plano Integrado de Desenvolvimento da Nação Xavante, conhecido como Projeto Xavante. Dentro da visão desenvolvimentista e integracionista dos governos militares, o projeto visava a produção comunitária de lavouras, principalmente de arroz, cuja produção era destinada à alimentação dos A'uwẽ e comercialização de excedentes (MENEZES, 1982, p. 82; GARFIELD, 2011, p. 291). Ainda que o projeto fosse encerrado em meados da década seguinte, Silva aponta consequências drásticas deste em diversos âmbitos da vida a'uwẽ:

[...] houve interferências na economia tradicional e nas condições nutricionais e de saúde em função da introdução de novas relações de trabalho, inclusive assalariadas [...] e da ênfase na agricultura monocultora associada ao desmatamento (que diminuiu ainda mais as chances de caça e de coleta fazendo com que a carne e vários itens da dieta tradicional fossem substituídos basicamente por arroz, ou seja, uma substituição de proteína animal ou vegetal por amido) (SILVA, 1992, p. 377).

A visão desenvolvimentista que orientou o Projeto Xavante reverbera até os dias atuais em um sentimento nostálgico de parte dos servidores da Funai e dos A'uwẽ Uptabi que viveram este período, calcada na imagem ideal do fazendeiro bem-sucedido e, com frequência, projetada como horizonte de futuro pelos próprios A'uwẽ Uptabi.

O atual governo tem investido para ampliar a exploração econômica dentro de Terras Indígenas. A discussão sobre empreendimentos e parcerias agrícolas dentro de terras indígenas é recorrente no discurso do atual governo federal e nas propostas de parlamentares ligados ao agronegócio. Essas tramitações se refletem nas movimentações locais, através de reuniões entre fazendeiros e indígenas ou a inclusão inédita do tema e de indígenas na programação de eventos agropecuários da região. Nas propostas concretas, empreendimentos agrícolas são entendidos como produção mecanizada de grãos em larga escala aos moldes do que é feito pelo agronegócio adjacentes à TI.

### **Soberania no território a'uwẽ**

Analiso a soberania no território a'uwẽ a partir dos limites jurídico-legais impostos pela sociedade não indígena, através do Estado brasileiro. Raffestin descreve a relação dissimétrica com o espaço produzida numa sociedade multiétnica, na qual um conjunto de dispositivos é criado para que um grupo aumente seu domínio em detrimento de outros:

O grupo A (majoritário) pode impor ao grupo B (minoritário) uma localização determinada, uma certa região do território, um bairro específico na cidade, etc. Na prática, a discriminação espacial tende a interditar, aos membros do grupo B, o acesso a outras partes do território, de uma forma total ou parcial (RAFFESTIN, 1993, p. 132).

A Terra Indígena, como delimitação geopolítica e jurisdicional, é um exemplo dessa discriminação espacial na realidade brasileira. Ladeira aponta a cruel contradição existente nesse território formalmente constituído:

Os territórios e as terras indígenas são espaços dominados que, inevitavelmente, forçam os índios a firmar um pacto eterno de dependência com o Estado. A dinâmica expropriação ⇔ concessão de terras e limites, por meio da qual se supõe, ou se induz a crer, estar propiciando aos índios a liberdade e o exercício de gestão (dentro dos limites impostos e fixos), é a contradição inerente e latente do conceito de território indígena e de políticas e legislações indigenistas (LADEIRA, 2008, p. 84).

Para o povo A'uwẽ Uptabi, a demarcação das terras indígenas significou uma faca de dois gumes. Por um lado, foi fundamental para garantir minimamente a sua reprodução social, num contexto de confrontos e acelerada expansão da fronteira agrícola. Entretanto, a sua delimitação garantiu também a liberação das áreas fora dos seus limites para a expansão do capital sobre o então território a'uwẽ.

Além de ser um processo administrativo, a demarcação concreta é moldada sob diversos interesses políticos antagônicos e, portanto, é de se esperar que a Terra Indígena resultante não expresse, de fato, o território indígena. Existe uma:

Oposição conceitual entre a noção de “terra indígena” — produto jurídico-administrativo do Estado nacional — e as de “territórios” e “territorialidades” indígenas, expressão de lógicas espaciais nativas específicas e, portanto, irredutíveis à lógica socioespacial-administrativa mais ampla do Estado nacional (PAULA, 2019, p. 132).

Fruto da mobilização indígena, a Constituição Federal de 1988 incorporou inovações no paradigma jurídico sobre a relação do Estado brasileiro com os povos indígenas. Uma das principais foi a incorporação do conceito de terras tradicionalmente ocupadas no seu artigo 231. Tal definição ampliou os critérios para a definição do que seria um território indígena, passando a relacioná-lo ao modo como o grupo indígena o ocupa (LADEIRA, 2008, p. 45). Demonstrar uma ocupação antiga, imemorial, de um grupo em um mesmo espaço é um elemento importante para determinar a ocupação tradicional e definir a demarcação de uma Terra Indígena. Contudo, ainda mais determinante é o modo como esse grupo indígena utiliza, se apropria e compreende o espaço.

Esta inovação jurídico-legislativa é especialmente importante considerando, primeiramente, o processo contínuo de expropriação, expulsão e extermínio de povos indígenas que ocorre desde a chegada dos portugueses ao Brasil. São raros os povos que não foram forçados a migrar ou fugir diversas vezes ao longo deste arrastado processo histórico. Igualmente importante é reconhecer a mobilidade característica de muitos grupos indígenas no Brasil, ou seja, a forma como se apropriam do espaço define mais suas relações e necessidades territoriais do que o pedaço de terra em que estão localizados num determinado momento. Por mais trivial que isto possa soar, a jurisprudência ainda ancora-se na existência de uma base territorial fixa para cada

povo indígena. Essa noção, que refere-se às exceções dos casos concretos, é utilizada não apenas para demarcar territórios como para reconhecer a própria identidade étnica de um grupo indígena (LADEIRA, 2008, p. 85). Do senso comum aos fóruns de justiça, a compreensão não indígena sobre os territórios indígenas ainda é arraigada a uma ideia de ocupação imemorial, na qual índios ideais viveriam num mesmo território fixo e facilmente delimitado desde antes de Cabral e somente esses teriam direito à terem suas terras e identidades reconhecidas.

A dita Constituição Cidadã completou 32 anos em outubro de 2020, entretanto, se o paradigma constitucional inovador contido no conceito de terras tradicionalmente ocupadas não têm sido plenamente compreendido e utilizado, este é constantemente ameaçado. Nessa disputa conceitual, os grupos ligados aos interesses do agronegócio, representados nos três Poderes do Estado pelos chamados ruralistas, têm investido no que ficou conhecido como Tese do Marco Temporal. Elaborada a partir da interpretação de um dos pontos contidos no Acórdão do Supremo Tribunal Federal resultante do julgamento da desintrusão de não indígenas da Terra Indígena Raposa do Sol (PET 3.388/RR), em Roraima, esta tese busca relacionar a legitimidade da ocupação indígena à uma data - um marco temporal. No acórdão, o STF assenta que:

A Constituição Federal trabalhou com data certa — a data da promulgação dela própria (5 de outubro de 1988) — como insubstituível referencial para o dado da ocupação de um determinado espaço geográfico por essa ou aquela etnia aborígine; ou seja, para o reconhecimento, aos índios, dos direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. [...] é preciso que esse estar coletivamente situado em certo espaço fundiário também ostente o caráter da perdurabilidade, no sentido anímico e psíquico de continuidade etnográfica. [...] a tradicionalidade da posse nativa, no entanto, não se perde onde, ao tempo da promulgação da Lei Maior de 1988, a reocupação apenas não ocorreu por efeito de renitente esbulho por parte de não-índios (PET 3.388/RR *apud* BRASIL 2017).

Observa-se nesse trecho que a noção territorial impressa pelo Poder Judiciário é de um “espaço fundiário” com caráter de “continuidade” que mais se aproxima à concepção de espaço absoluto calcada por Harvey (2012, p. 10). Há pouco da concepção de território nesta argumentação, sendo o espaço concebido mais como substrato físico e inerte. É, de certa forma, uma simplificação para que a complexidade, que a Constituição Federal conseguiu imprimir no ordenamento sobre a ocupação indígena, pudesse ser concretizada na tramitação burocrática para resolução daquele caso concreto. Almeida ressalta o descompasso entre a rigidez jurídico-legislativa para dar respostas à complexidade e diversidade da realidade concreta, em especial no que tange à questão fundiária de povos tradicionais, que operam sob outra lógica que não da propriedade privada:

A sociedade brasileira está passando por profundas transformações e nós continuamos a vê-la por um modelo escravista, continuamos a interpretar a terra sob o signo do imóvel rural, continuamos a interpretar a terra como as estatísticas cadastrais pedem que seja reconhecida. Nós temos dificuldades de operar com essas novas categorias que possam estar chamando a atenção para modalidades

de ocupação da terra que não estão juridicamente pensadas. Por exemplo, a ideia de terra comum (ALMEIDA, 2005, p. 6-7).

Apesar do acórdão sobre o caso da TI Raposa Serra do Sol ser específico de caráter não vinculante, ou seja, que não deve ser utilizado para outras realidades e contextos, o Marco Temporal vem sendo defendido por grupos de representação do agronegócio, como a Frente Parlamentar Agropecuária (FPA), para restringir demarcações de terras indígenas. Sua nota pública deixa transparecer uma maior preocupação com a perda do valor de troca da terra do que com a discussão acerca da concepção sobre territorialidade e os critérios para a demarcação de terras indígenas:

2. O marco temporal, advém da própria leitura do artigo 231 da Constituição Federal, ao utilizar o verbo “ocupam” no presente, dessa forma, o texto constitucional restringiu que as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, na data da promulgação da Constituição, teriam os títulos de propriedades privadas incidentes sobre essas ocupações declarados nulos (sem direito a indenização);

3. Por outro lado, o marco temporal não significa extinção dos direitos indígenas sobre áreas não demarcadas, pelo contrário, possibilita ao Poder Público a implementação do direito de reconhecimento a uma terra indígena, sem a extinção de outro direito, o de propriedade, por intermédio da criação de Reservas Indígenas (art. 26 da Lei nº 6.001/73), garantindo a prévia e justa indenização das propriedades afetadas (FPA, 2020, grifo nosso).

Tal argumentação revela que, para os ruralistas, o problema da Terra Indígena está no seu próprio caráter jurídico comunal, inalienável e de usufruto exclusivo, em oposição à propriedade privada. Revela, em consequência, uma disputa conceitual sobre a definição de território. Já na concepção ruralista, território e territorialidade não estão em debate, existe apenas uma dimensão territorial considerada, que relaciona-se ao direito de propriedade privada e ao ressarcimento pela perda desse direito. Da mesma forma, a territorialidade do agronegócio é direcionada para a produção de mercadorias que, vendidas, reverterão lucro para seus proprietários. Ora, na seção anterior, demonstramos que a territorialidade indígena se apresenta inerentemente multidimensional. Essa disputa conceitual é moldada pelas condições materiais ao mesmo tempo em que incide diretamente sobre a conformação territorial. É um debate sustentado em bases divergentes, em cada polo, que impedem um diálogo construtivo para resolução de conflitos reais.

Como Silva (1984) sugeriu, o povo A'uwẽ Uptabi, pela sua história, demonstra que a tradicionalidade da ocupação não significa a permanência num mesmo local ao longo de gerações, apesar de estes serem aspectos correlatos. No caso específico da Terra Indígena Sangradouro/Volta Grande, é oportuno destacar que esta não fez parte do território ocupado pelos A'uwẽ Uptabi antes da limitação territorial imposta pelo contato. Ao contrário, foi devido ao contato que os A'uwẽ Uptabi ocuparam este território, a partir da década de 1950, a partir de um longo processo de migração, em parte de fuga de epidemias e confrontos violentos com fazendeiros nos seus antigos territórios. Sua história apresenta elementos para compreender como se produz um território a'uwẽ.

Divino Tserewahú me relatou que seu avô, Tsereptsé, junto com filhos e familiares, chegou a Sangradouro, ao final de um processo de migração que durou cerca de uma década. Tsereptsé nasceu e viveu na aldeia Parawãdzaradzé, na região da atual TI Parabubure, município de Campinápolis e após desentendimentos internos, fundou uma nova aldeia na mesma região, chamada Riprore, onde atualmente localiza-se a aldeia Palmeiras, acredita-se que em meados da década de 1940. Anos depois, esta aldeia sofreu um ataque de *waradzu* acompanhados de indígenas, que os A'uwẽ Uptabi acreditavam ser do povo Boe-Bororo. O massacre marcou a comunidade que decidiu mudar de local, migrando em direção ao sul. Foi fundada uma nova aldeia, Eterãirébere, no atual município de Novo São Joaquim. Mais uma vez, após a morte de alguns anciãos naquele local, decidiram que era preciso deixar aquele lugar e continuar caminhando. Tserewahú continua:

Aí, meu avô começou a sonhar com uma pessoa que ele está esperando, em cima de árvore, de braço aberto para receber o Xavante. Que era *waradzu*, acho que fala que sonharam aquilo mesmo, com os padres, porque ele sonhou com uma batina muito branca, com barba bem comprida. Meu avô contou para todos no *warã* “vamos seguir esse lugar, eu sonhei nesse lugar, vamos” [...] Meu avô contou isso, que ele sonhou assim. Exatamente igualzinho o que vai acontecer a mesma coisa que o meu avô sonhou. O meu pai fala. Todo mundo fala isso. Daí, de manhã cedinho, no dia 24 de fevereiro, e agora vamos comemorar a chegada dos Xavante, em 1957, eles foram seguindo, desde janeiro, dezembro. Aí, chegaram no tempo que eles preveram para chegar. Antes, eles não sabiam que mês, mas os padres anotaram tudo da chegada deles, sem roupa, tudo nu, mulheres. Não tinha criança. Meu pai, nesse ano, já tem 15, 20 anos, por aí.

Tsereptsé foi o único ancião a chegar na Missão Salesiana de Sangradouro, no atual município de General Carneiro, e faleceu mais tarde, naquele mesmo ano. Tserewahú conta que o grupo de Tsereptsé tinha entre 35 e 45 pessoas e estabeleceu sua aldeia a alguns quilômetros dessa missão, mantendo contato constante com os padres católicos.

A trajetória narrada demonstra a centralidade da mobilidade e deslocamentos na compreensão da história recente e da própria territorialidade a'uwẽ, e a importância dos sonhos para a tomada de decisão dos A'uwẽ Uptabi. Neste sentido, não custa reiterar que o povo A'uwẽ Uptabi é formado por comunidades autônomas e esta é a história desta comunidade em particular e não “a história” dos A'uwẽ Uptabi. Essa narrativa ancora-se no papel ativo dos A'uwẽ Uptabi na determinação do seu destino. Desta forma, o contato não foi um infortúnio ao qual os indígenas se submeteram passivamente, mas uma busca, com toques de epopeia e messianismo, para solucionar problemas que este grupo enfrentava naquele momento. Graham, em sua pesquisa empreendida no início da década de 1980, observou essa proatividade nas narrativas de outro grupo a'uwẽ, de Etenhiritipá:

O sentimento dos Xavante de continuidade em relação ao passado e de identidade e de controle sobre seus processos históricos alimenta sua extraordinária resistência à dominação de colonizadores, posseiros, fazendeiros e grandes empreendimentos. Há um sentimento de superioridade por entender que os

Xavante são descendentes diretos dos primeiros criadores que fizeram o mundo. Há também um notável senso de agência dos Xavante em relação aos processos históricos. Assim, enquanto a visão externa e descritiva denota um registro histórico caótico de fugas e pressões, nas práticas discursivas “os Xavante descrevem a si mesmos como iniciadores e controladores das forças de mudança” (GRAHAM, 2018, p. 63).

A TI Sangradouro foi demarcada na década de 1970 e homologada na década de 1990. O antigo território de Riprore e Parawãdzaradzé também voltaria ao domínio a’uwẽ, a partir da luta empreendida por filhos de Tsereptsé e que culminou na consolidação do atual território da TI Parabubure (cf. GARFIELD, 2011).

O grupo de Tsereptsé apropriou o novo espaço de Sangradouro de acordo com a territorialidade a’uwẽ, organizando o espaço da casa e da aldeia de acordo com os preceitos a’uwẽ, fazendo caçadas coletivas e expedições de coletas, realizando o ritual para que novos grupos etários se formassem e para que os jovens fossem iniciados no chamado segredo dos homens (*wai’á*), permitindo a continuidade e renovação do ciclo que os torna A’uwẽ Uptabi. Apesar de critérios não indígenas como o “caráter da perdurabilidade”, em poucos anos, aquele novo espaço já havia se tornado território a’uwẽ.

Entretanto, a produção de novos territórios não elimina os antigos territórios, aqueles de ocupação “imemorial”. É por isso que, quando chegou a notícia em Sangradouro de que a região das extintas aldeias Riprore e Parawãdzaradzé havia se transformado no latifúndio da fazenda Xavantina e os A’uwẽ Uptabi que tinham nascido ali viam a possibilidade de sua terra natal se transformar em uma fazenda ou cidade, houve mobilização para a recuperação daquele território.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS: QUAIS TERRITÓRIOS ESTÃO SENDO PRODUZIDOS NESTA REALIDADE QUE OBSERVO?**

A conservação do cerrado é um fator importante para a manutenção do território a’uwẽ. É um cerrado vivo e dinâmico, habitado por seres humanos, não-humanos e sobre-humanos, vivos, mortos e imortais, que interagem e influenciam no desenho territorial. Este é um território em constante transformação, apropriado por um povo que preza a mobilidade e a transformação, concepções estas que moldam diretamente a noção e a gestão territorial dos A’uwe Uptabi. A organização social e política, especialmente reservada ao universo masculino, determina a organização do território, ao mesmo tempo em que o território propriamente é produzido em grande parte pelo trabalho das mulheres, que têm a responsabilidade de cuidar e manter os espaços e a própria reprodução social a’uwẽ.

Quando questionei o que transformava uma terra em território a’uwẽ, Tserewahú explicou numa equação simples: “O Xavante, dos lugares onde param, onde viveram um pouco, já é o território dele. [...] Nesse lugar onde Xavante são enterrados, já falam que é ‘nosso lugar’, já é nosso lugar, onde vivemos, é nossa terra.”

Esta concepção preocuparia juristas e ruralistas adeptos da Tese do Marco Temporal, que viriam aí uma brecha para que, “caso não haja, em pleno século XXI, uma data limite de demarcações, qualquer área do território nacional poderá ser questionada sem nenhum tipo de indenização, inclusive áreas de grandes metrópoles, como Copacabana, no Rio de Janeiro” (FPA, 2020). Entretanto, eles não consideram que as lutas indígenas de territorialização são ancoradas por um lado, numa memória de ocupação, mas também, nas suas necessidades de território e territorialidade. Apesar de diversos relatos que remetem a uma ocupação remota do litoral brasileiro e migração rumo a oeste, não percebemos qualquer intenção por parte dos A'uwẽ Uptabi em reivindicar a demarcação daquelas terras distantes não apenas espacialmente, mas também distantes da sua lógica territorial atual, que é interdependente com o cerrado.

De Paula (2019, p. 151), ao debruçar-se sobre o processo de revisão dos limites da TI Parabubure, aponta que as fronteiras territoriais são compreendidas pelos grupos A'uwẽ Uptabi a partir de um processo intenso de reelaboração cultural a partir da relação com o passado e atualizado pelas novas relações entre os A'uwẽ Uptabi e seu território - o que inclui a relação política, econômica, cultural e territorial com a sociedade não indígena. E neste sentido, conclui que não há uma lógica espacial a'uwẽ de cunho “expansionista” e ilimitada (*op. cit.*, p. 150).

Mais que preocupação com um inverossímil “expansionismo” indígena, o que a história demonstra é justamente o contrário, um “expansionismo” *waradzu*, que coloca em constante conflitualidade as territorialidades divergentes. No caso a'uwẽ, a expansão do capital sobre seu antigo território materializou-se inicialmente através do desmatamento e posteriormente da criação de gado nos latifúndios empresariais e produção de soja e arroz nas colônias agrícolas dos recém chegados agricultores sulistas nas décadas de 1960 e 1970. No mesmo período, lideranças a'uwẽ se mobilizavam para a demarcação de seus territórios, bem como a reconquista de parte dos antigos territórios que haviam sido expropriados.

A expansão do capital, porém, não se limita ao entorno das terras indígenas, nem à consolidação dos territórios demarcados. Movido pela necessidade constante de acumulação, que se exprime através da contínua expansão e exploração de novas áreas e fronteiras, o capital, através da agricultura capitalista ou agronegócio, busca meios para implementar o seu modo de produção para dentro das terras indígenas. Esse movimento também pode ser observado nas terras indígenas a'uwẽ, principalmente pelas diversas situações de arrendamento e extração ilegal de madeira que existem ou existiram no interior delas.

A tese do Marco Temporal, a paralisação das demarcação e a legalização de mineração ou as chamadas parcerias agrícolas no interior de terras indígenas são diferentes feições de um mesmo fenômeno, que tem encontrado terreno aberto no atual governo e parlamento. Na Terra Indígena Sangradouro, um novo projeto, endereçando antigas ideias, procura estabelecer a agricultura mecanizada de grãos em larga escala no seu interior. Novos desafios e estratégias se



GALLOIS, D. T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, F. P. **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p. 37-41.

GARFIELD, S. **A luta indígena no coração do Brasil**: política indigenista, a Marcha para o Oeste e os índios Xavante (1937-1988). São Paulo: Editora Unesp, 2011. 416 p.

GIACCARIA, B., HEIDE, A. **Jerônimo Xavante conta**. Campo Grande: Museu Regional Dom Bosco, 1975, 299 p.

GOMIDE, M. L. C. **Povos indígenas do cerrado, territórios ameaçados**: Terras Indígenas Xavante de Sangradouro/Volta Grande e São Marcos. 2004, 183 fls. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

GOMIDE, M. L. C. **Marãñã Bödödi** - A Territorialidade Xavante nos Caminhos do Ró. 2008, 436 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

GRAHAM, L. **Performance de sonhos**: discursos de imortalidade Xavante. São Paulo: Edusp, 2018 [1995].

HAESBAERT, R. Território e multiterritorialidade: um debate. **Geographia**, Niterói, ano IX, n. 17, p. 19-46, 2007.

HARVEY, D. **A Justiça social e a cidade**. São Paulo: Hucitec, 1980 [1973].

HARVEY, D. O espaço como palavra chave. **Geographia**, Niterói, v. 14, n. 28, 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. Panorama, 2019a. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mt/primavera-do-leste/panorama>. Acesso em: 23 Set 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. **Agropecuária Brasileira em Números**. 2019b. Disponível em: <<http://www.agricultura.gov.br/assuntos/politica-agricola/agropecuaria-brasileira-em-numeros>>. Acesso em: 03 out. 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. **Produção Agrícola Municipal 2019**. 2020. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/estatisticas/economicas/agricultura-e-pecuaria/9117-producao-agricola-municipal-culturas-temporarias-e-permanentes.html>>. Acesso em: 15 mar. 2021.

LACHNITT, G. **Dicionário Xavante/Português, Romnhitsi'ubumro a'uwẽ mreme - waradzu mreme**. Campo Grande: Missão Salesiana de Mato Grosso/Universidade Católica Dom Bosco, 2ª ed., 2003.

LADEIRA, M. I. **Espaço Geográfico Guarani-Mbya**: Significado, constituição e uso. Maringá: Eduem; São Paulo: Edusp, 2008. 118 p.

LEFEBVRE, H. **A produção do Espaço**. Tradução: Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: La production de l'espace. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000). Primeira versão: 2006. 476 p.

MAYBURY-LEWIS, D. **A sociedade Xavante**. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1984. 400 p.

MENEZES, C. Os Xavante e o movimento de fronteira no leste matogrossense. **Revista de Antropologia**, v. 25, p. 63-87, 1982.

NACIF, R. T. **Yvy vai - A Terra imperfeita**: Território e paisagem alimentar Guarani. 2020, 304 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Instituto de Políticas Públicas e Relações Internacionais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, São Paulo, 2020.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ed. Ática, 1993. 269 p.

RAFFESTIN, C. A produção das estruturas territoriais e sua representação. In: SAQUET, M. A. SPOSITO, E. S. (Org.) **Territórios e Territorialidades**: Teorias, processos e conflitos. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2015. 368 p.

SANTOS, M. **A Natureza do Espaço**. São Paulo: Hucitec, 1996.

SANTOS, G. V. **Conflitos territoriais no Brasil e Movimento Indígena contemporâneo**. 2019, 209 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Instituto de Políticas Públicas e Relações Internacionais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, São Paulo, 2019.

SANTOS, M. M 2019. **Oré yvy noĩ poraĩ**: multiterritorialidade entre Unidades de Conservação e territórios indígenas no estado de São Paulo. 2019, 256 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Instituto de Políticas Públicas e Relações Internacionais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, São Paulo, 2019.

SILVA, A. L. A expressão mítica da vivência histórica: tempo e espaço na construção da identidade Xavante. **Anuário Antropológico 82**, Fortaleza: Edições UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 200-214, 1984.

SILVA, A. L. **Nomes e amigos**: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê. São Paulo: FFLCH, 1986 [1980].

SILVA, A. L. Dois séculos e meio de história xavante. In: CUNHA, M. C. (Org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP. 1992. p. 357-378.

SILVA, A. A. **A Organização Espacial A'uwẽ-Xavante**: Um Olhar Qualitativo Sobre o Espaço. 2006, 151 f. Dissertação (Mestrado em Educação Matemática) - Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Rio Claro, 2006.

SILVESTRI, M. **Conflitos territoriais e a r-existência do povo A'uwẽ-Xavante**: Luta pela Terra e pelo Território no Leste Mato-Grossense. 2019, Tese (Doutorado em Geografia), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

SOUZA, M. J. L. de. O Território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L. (org.) **Geografia**: conceitos e temas. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

WARÃ. **Tsõ'Rebtonã Ró Hã**: Salve o Cerrado. São Paulo: Associação Xavante Warã, 2000. 2f.