

**A SAGA XAVANTE:  
NOTAS SOBRE A LUTA PELA TERRA INDÍGENA  
MARÃIWATSÉDÉ<sup>1</sup>**

Sckarleth MARTINS - UFG/Goiás

Suely Henrique de Aquino GOMES - UFG/Goiás

Deyvisson Pereira da COSTA - UFMT/Mato Grosso

**RESUMO:** Esta proposta de análise exploratória se vale das humanidades intrínsecas no encontro de culturas a fim de explorar as regularidades e distanciamentos no tocante à luta pela Terra Indígena Marãiwatsédé, do povo Xavante, do estado de Mato Grosso. Neste sentido, considera o processo de Desintrusão territorial como um Acontecimento, uma ruptura evidente na singularidade histórica na disputa territorial no Brasil e, especificamente, no que concerne à agenda indígena. De maneira que a análise aciona o dispositivo como categoria de estudo importante para se traçar os agenciamentos estratégicos, apropriações/negações discursivas e estratégias de resistência dessa comunidade indígena na construção de uma subjetividade Xavante.

**PALAVRAS-CHAVE:** Xavante Marãiwatsédé; Subjetividade; Dispositivo.

## **1 INTRODUÇÃO**

Tem-se como proposta metodológica neste artigo o relato de experiências, posto que volta-se para a problematização do ato de criação do si indígena Xavante no que concerne os valores, as tradições e os riscos que envolvem um povo que, apesar de quarenta anos exilados do seu território tradicional, reconhece as trocas simbólicas como determinantes de transformações e busca o direito de ser A'uwẽ Uptabi, povo verdadeiro, como se autodenominam.

De maneira que os critérios de diferenciação dos povos como a cultura, a economia, os hábitos, a língua, e até uma auto definição étnica são estruturas essenciais para o entendimento do diagrama do poder que cerca este povo e a trajetiva de resistência criativa nas suas diversas relações com o outro (indígena ou não), consigo mesmos e com o mundo (a terra, o território e a sua territorialidade).

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB

Neste sentido, os principais eixos de abordagem sobre o assunto voltam-se para entendimento sobre a Sociedade Xavante, as relações que estes têm com seu meio geográfico, sua ecologia a partir do estudo do dispositivo em Foucault (1984; 1995; 2003) e em Deleuze (1995; 2005) que, neste trabalho, assume um caráter conceitual importante para traçar as condições de formação do Si, as marcações específicas do poder-saber na resistência do povo Xavante na luta pela terra.

A investigação desses temas, propiciada pelo próprio movimento analítico, indica que a organização social Xavante pode servir de parâmetro para explicar uma dinâmica sócio espacial mais ampla — a qual vem sendo reproduzida no contato com os grupos Xavante locais, e em relação com os outros grupos.

O mote desta discussão advém da oportunidade de instigar e provocar os já ditos que envolvem o povo Xavante, principalmente em relação ao conflito em torno da Terra Indígena Marãiwatsédé<sup>2</sup> (965 km de Cuiabá-MT) quando do processo de Desintrusão<sup>3</sup> de não indígenas, em 2012. Este processo, entendido como um acontecimento, uma ruptura evidente, uma descontinuidade auto evidente (FOUCAULT, 2003), se relaciona com outros fatos repletos de complexidade étnica e cultural, além de pontos de fuga utilizados pelos indígenas Xavante que organizaram atos de visibilidade estratégicos na luta pela terra.

Como este trabalho envolve o estudo de uma etnia, em que muita coisa de sua cultura ainda é desconhecida pelos pesquisadores, isto é, uma cultura marcada pelos sincretismos e cosmologias, este trabalho tenta escapar da visada etnocêntrica *per se* e do modelo de oposição nós versus eles, como se o modelo de existência de um nós imaginado fosse ideal para compor qualquer estratégia no mundo da vida. Assim, busca-se alcançar: a) que unidade estratégica, e quais empreendimentos táticos, se fazem presentes nessa disputa que durou vinte anos e resistiu, e b) como se dá o processo de auto constituição deste sujeito indígena que emerge deste acontecimento.

## **2 AS MARCAS DO JÁ-DITO**

De acordo com o senso do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010, p. 222), os indivíduos da etnia Xavante constituem uma população de 19.259 mil

---

<sup>2</sup> Significa mata perigosa, sombria. Lê-se [Maráuasé/Maráuaséde]

<sup>3</sup> Este processo atende ao Decreto-Lei No 5.051, de 19 de abril de 2004, que prevê a demarcação, a desintrusão e a homologação das terras ocupadas ilegalmente, e visa devolver às comunidades indígenas e tribais seus territórios tradicionais, ou designá-las a outras áreas de igual tamanho.

peessoas, pertencem ao tronco linguístico Macro-Jê; ao dialeto da família Jê, e são falantes da língua *Akwen*.

A literatura etnológica sobre este povo data que em meados do século XIX, ocorreu a cisão definitiva do grupo: Um contingente que chegou a ser conhecido como Xerente, se estabeleceu às margens do Rio Tocantins e manteve contato ‘pacífico’ com os ribeirinhos. As outras pessoas que rejeitavam a aproximação, migraram para o Oeste, rumo ao rio Araguaia, deste acontecimento, tem-se a gênese do grupo que seria denominado como Xavante. Muito se especula sobre a data dessa cisão. Maybury-Lewis (1984) diz ter ocorrido em 1840, outros autores pensam ser no início do século XIX. Fato é que os primeiros registros em que os Xavante são citados datam-se do início do século XVIII, em cartas de colonos da então capitania de Goiás, pedindo permissão para guerra-justa contra este povo. Desde então, por suas características guerreiras e a defesa afirmativa de seu território, deu-se a gênese da bandeira de caça a esse povo — que duraria até o século XX.

Durante quase dois séculos o povo Xavante evitou o contato com os não índios. Escaparam dos aldeamentos oficiais, como no episódio do Aldeamento Pedro III, ou Carretão, em que realizaram uma aliança estratégica com o povo Karajá (GARFIELD, 2011) para escapar do controle dos bandeirantes e dos ‘descimentos’ autorizados pela Coroa portuguesa com intuito de ‘pacificar’ dos índios do sertão.

Em 1941, o Serviço de Proteção ao Indígena (órgão federal criado em 1910 e extinto em 1967), com a participação da Missão Salesiana, tentaram o contato com os Xavante, porém, sem sucesso. Neste período, o governo de Getúlio Vargas (1930-1945 e 1950-1954) empreendia uma intensa política de colonização da região Amazônica com a *Marcha para o Oeste*, e criou a Fundação Brasil Central e a Expedição Roncador-Xingu, para serem instrumentos de ‘povoamento’ e ‘desenvolvimento’ deste Brasil tido, até então, como ‘selvagem’ — o que de imediato é denunciativo, claro, da mentalidade desenvolvimentista e absolutamente colonialista do Estado brasileiro ao lidar com a pluralidade de povos indígenas.

De fato que, no início da década de 1960, todos os outros grupos Xavante tinham estabelecido contato ‘pacífico’ com os não índios, seja via SPI ou Missão Salesiana; exceto pelo grupo Marãiwatsédé (ou Suyá-Missu; MAYBURY-LEWIS, 1984), que resistia aos desmandos da colonização nacionalista. Somente em 1964, este grupo aceitou o contato com os não índios, mas não sem demandar um procedimento de criação, também, como corrobora Fernandes (2005) ao argumentar que, na cosmologia Xavante,

cabia ao povo autêntico ‘pacificar’ o não índio, e somente assim, imbuídos de uma missão para com este ser inacabado que é o não índio, o waradzu, é que os Xavante se permitiram ao contato oficializado via órgãos indigenistas.

Depois desse primeiro contato oficializado com o Estado brasileiro, a trajetória do grupo de Marãiwatsédé sofreu uma reviravolta surpreendente: foram retirados de suas terras em agosto de 1966 pelos aviões da Força Aérea Brasileira para a Terra Indígena São Marcos (400 km de Cuiabá), com a conivência do SPI, que afirmou não haver população indígena na região. A área de Marãiwatsédé foi concedida para um produtor um filho de imigrantes italianos do interior de São Paulo, Ariosto da Riva, com a dispensa que executasse um plano de colonização e fundasse um vilarejo.

Os projetos coloniais na Amazônia Legal, por sua vez, eram amparados pela Lei 5.173/66, que criava a Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (Sudam), em que uma empresa poderia deduzir até 50% de imposto a pagar sobre o rendimento de suas operações em todo o país, desde que os recursos fossem destinados a projetos agroindustriais e de infraestrutura – condição que se mostrou pouco verificada na cessão de dinheiro público.

O território dos Xavante Marãiwatsédé é composto por uma vegetação natural conhecida como Área de Transição. Essa região contém características do cerrado e da mata amazônica, de modo que a dificuldade para implantar uma infraestrutura voltada para produção agropecuária, sempre impôs um investimento crescente com raso retorno econômico. De modo que a terra ancestral Marãiwatsédé, foi objeto de especulação imobiliária por diversos grupos financeiros e políticos desde a retirada do povo Xavante, e a cada novo proprietário, novos projetos de captação de recursos para desenvolver uma mesma área eram encaminhados à Sudam e sumariamente aprovados.

O povo Xavante, na busca de ter o direito a sua terra de origem, recorreu judicialmente na tentativa reavê-la e, como estratégia, participou da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (Eco 92), na qual pressionaram a estatal italiana *Ente Nazionali Idrocarburi* (ENI), então detentora do título da terra, que se comprometeu verbalmente em devolver a Terra Indígena – que à época já havia sido reconhecida pela Fundação Nacional do Índio (Funai) – ao Estado brasileiro.

Em 1998, depois de estudos antropológicos realizados pela Funai, o território foi homologado e estipulada a Desintrusão de não indígenas da área. Porém, este processo não foi concluído conforme as determinações judiciais, tanto que após dez anos de espera, o povo Xavante optou por outros caminhos. Depois de insistir pelo meio jurídico, em

2003 decidiram partir para o enfrentamento e acamparam às margens da BR 158, que atravessa seu território tradicional, por cerca de um ano.

A repercussão desse ato fez com que lhes fosse concedido ocupar uma área que corresponderia a 10% de toda a área indígena, objeto de estudo demarcatórios. Durante este período, a convivência com grupos de assentados não indígenas e moradores de cidades vizinhas tornou-se cada vez mais hostil, estes só foram retirados da área em outubro de 2012, via ordem judicial.

Atualmente, Marãiwatsédé se encontra na área mais devastada da Amazônia Legal, com 61,5% do território explorado à exaustão pela pecuária e, em menor escala, pela monocultura. De acordo com o Instituto Sócio Ambiental (ISA, 2003), salto da destruição ocorreu na década de 2000, quando a batalha judicial já indicava a futura Desintrusão da TI. Em 2011, por exemplo, aproximadamente 24,5 km<sup>2</sup> da vegetação original foi desmatada. Isto revela de imediato a intenção de não indígenas ao ocupar o território.

Todo este processo de luta pela terra acentua os desafios para o entendimento de determinados aspectos de formas simbólicas específicas, que podem desencadear situações de tensão e conflito potencial e, também, suscitam indagações da ordem da incorporação reflexiva nos processos de auto formação, de formação coletiva e a reconstrução dos contextos sócio espaciais da vida cotidiana dos sujeitos Xavante. Portanto, trata-se de um choque, não mais que político, de segmentos da sociedade que vão de encontro à estrutura normativa de controle do poder instituído. Basicamente é um fenômeno de conflito entre estabelecidos e *outsiders*. Essa relação de poder, contudo, é influência direta no posicionamento dos indivíduos na cena social. Elias e Scotson (2000), corroboram que essa relação de poder, é um estigma em que o menos ‘aprazível’, é visto como menos humano, denunciando as redes de poder.

Portanto, a compreensão da estrutura social na qual os conflitos no campo entre indígenas, assentados e fazendeiros, de modo mais imediato, é reflexo de um controle social tão intrínseco e, continuamente fomentado pelo poder instituído, que os sujeitos, muitas vezes, são descartados do relato social em que estão diretamente envolvidos. Assim, a crise na representação social e das mídias não é um fenômeno de traço tipicamente contemporâneo, mas possui uma historicidade ritualística de silenciamento. Certeau (2008) esclarece o jogo de reivindicações culturais e mobilização política no sentido de que “uma vez que a minoria não possui força política efetiva, pelo menos enquanto se mantêm as estruturas centralizadoras que eliminam a possibilidade social de

que uma minoria se manifeste por sua própria conta: cai-se, então, na ideologia, no discurso.” (CERTEAU, 2008, p.145).

O percurso de investigação poderia embrear-se por um levantamento sumário sobre a legislação brasileira referente aos povos indígenas e tribais; os conhecimentos antropológicos; os lugares de fala em que comumente são reproduzidas a imagem dos indígenas; os modos de produção de simbolismos nas mídias e outros. Entretanto, porque há uma situação de pesquisa imprime modos de ver o problema, a centralidade do questionamento, então, dá-se em dois enfoques principais: a) Como as disputas simbólicas e de posse pela terra têm induzido a construção de subjetividades e o sentimento de pertença que os Xavante têm em relação à Terra Indígena Marãiwatsédé. b) De que modo a terra, entendida em sua expressão cultural, tem representado para o povo indígena, razão de sofrimento e, ao mesmo tempo, de resistência e luta por seus direitos sociais.

Ainda neste sentido, é possível diferenciar três ramificações-chave no desenrolar dos acontecimentos que envolvem este povo: a) peregrinação forçada; b) processo de Desintrusão territorial e c) reocupação do território tradicional. Fez-se necessário, portanto, entender que mecanismos esse povo faz uso para garantir sua unidade e a luta da criação de si frente a esses processos.

### **3 ORGANIZAÇÃO INDÍGENA**

A história de resistência do povo Xavante Marãiwatsédé perpassa por caminhos como as estratégias de organização política e de enfrentamento, o processo de assimilação da cultura do não índio e as transformações estruturais desse processo na organização interna da comunidade, e em relação com outros povos indígenas.

O movimento indígena tem se figurado na atualidade como um importante nicho de mudança da cultura política das comunidades tradicionais, visto que estes sujeitos estão se consolidando cada vez mais como atores sociais, como corrobora Bittencourt (2000), as sociedades indígenas

Vem protagonizando um novo momento histórico, com o fortalecimento de organizações indígenas que se uniram como forma de reação a um processo de exclusão que se ampliou desde o período colonial. Os indígenas reagem a esse processo de forma diferenciada ao longo de sua história, desde pequenos levantes até a resistência armada, mas recentemente tem havido a consolidação de uma nova etapa nesse enfrentamento que são as diferentes formas de luta política, viabilizadas pelas organizações indígenas (BITTENCOURT, 2000, p. 2).

Há, portanto, um gesto que indica uma superação de uma ética que outrora dominava o imaginário em que o índio necessitava de tutela, de intermediários não indígenas, ou até do apelo governamental para resguardar e garantir certa proteção jurídica. Entretanto, o indígena se diferencia das demais minorias políticas, pois não compõem uma minoria em si, mas minoria para si, isto é, para constituir-se enquanto uma subjetividade em construção constante, seja como indígena Xavante, Karajá, Tikuna etc. Neste sentido “tem como necessidade imprescindível para sua sobrevivência a necessidade de respeito a um território determinado. Para eles, a terra não é uma mercadoria, mas um espaço preñado de significado.” (SOUZA, 1983, p. 41).

Considerando o apego e a simbologia inerente ao território, a crescente luta pela defesa de seu ‘lugar’, a violência e o descaso a que sempre foram submetidos, os povos indígenas buscaram meios de ascender e sair da posição marginalizada que ora lhes é atribuída diante dos meios capitalísticos de produção de bens, desejo e subjetividades.

Se se atém a uma certa regularidade no trato da ‘causa’ indígena, tem-se que os indígenas são exaltados ou subjugados conforme a necessidade ideológica da classe dominante, enquanto localização do estrato de poder, por isso há de se definir o campo político das lutas indígenas e escapar dos estereótipos em que ora são exóticos e admiráveis, ora são empecilho para a ‘nação’.

Muito distantes, porém, das fábulas que são construídas a seu respeito, os povos indígenas escapam da formulação minimalista de índio bom e índio mau. Visto que essas postulações excluem o aspecto de humanidade dos agentes e os congelam em estereótipos em que não há o antes, nem o depois, apenas a ‘museificação’ do agora, os povos tradicionais passaram a debater com autoridades políticas e intelectuais sobre seus direitos. Ou seja, há uma negação da heterorrepresentação que até outrora dominava às reivindicações dos povos, o que de imediato pode indicar o grau de falência dos órgãos e associações *indigenistas*, pode ser, também, um indício da autorrepresentação e apropriação dos direitos históricos por parte dos povos tradicionais. Ou seja, são

Etapas crescentemente reivindicatórias [que] acompanharam esse processo, a partir da tomada de consciência do papel do índio na sociedade e em especial do seu alijamento da história oficial das nações em que estavam inseridos, em muitas das quais representava contingente populacional significativo (BITTENCOURT, 2000, p. 1).

Essa tomada de consciência, ainda que tenha eclodido em atos de visibilidade em relação aos Xavante Marãiwatsédé, como as mobilizações durante a Eco 92, a Rio

+20, os atos da Cúpula dos Povos (2012) e tenham alçado certo alcance na sociedade, deu-se como um processo gradual e manifestou-se de modo diferenciado, desde levantes e manifestações locais à mobilização na internet durante o processo de Desintrusão.

Apesar da crônica da morte eminente, esta entendida no plano físico e cultural, o Povo Xavante localizou-se, justamente à margem da sociedade, na BR 158, adaptando-se mais ou menos a certas normas, resistindo mais ou menos a certos procedimentos de conduta ao passo que mantém/recriam costumes ancestrais. Os povos tradicionais indígenas, por sua vez, buscam dar caráter nacional a suas lutas, por meio de novas formas de se fazer política, viabilizados, por uma consciência étnica unívoca — Povos Indígenas.

Essa visibilidade, conquistada a partir de muitas lutas, permitiu uma promoção de tomada de consciência, que, como elucida Certeau (2008), pode ser muito perigosa, também, pois ameaça, também, aqueles mesmos que são seus beneficiários, pois

Em muitas regiões, ela [*promoção social*] assimila novas gerações à cultura veiculada pelas estruturas econômicas nas quais se introduzem. Os pontos de referência tradicionais (linguísticos, consuetudinários, familiares) distanciam-se, apagam-se, por vezes se perdem: o uso da língua própria localiza-se em atividades marginais, torna-se periférico, por vezes desaparece. (CERTEAU, 2008, p. 147-148) [grifo nosso]

Ocorre que quando há a exclusão dos modos de organização interna e os hábitos culturais dos povos, é como se os eximisse de compreensão e os alocasse em um todo cultural ‘exótico’, indígena. Contudo cada povo tradicional obtém normas de organização próprias, de convívio social e interno pré-estabelecido, as significações sociais variam conforme o registro que se baseia, seja ele Xavante, Pataxó, ou Bororo. Então, perceber estes modos e essas especificidades é de caráter primordial para a compreensão do todo quando da interpretação do real.

A construção de uma cena de comunicação durante a Conferência Internacional do Meio Ambiente a Eco 92 e a Rio+ 20, em 2012, não são mobilizações que se esgotam em si, estampam uma estratégia de visibilidade, de alcance da agenda de reivindicação dos Xavante, pois com frases de efeito como: ‘Marãiwatsédé, a Terra e dos Xavante. Desintrusão já!’ e ‘Não podemos mais esperar mais 20 anos’ o povo Xavante expressa mais que uma mensagem, mas novos modos de representação do real e expressão de sua persona.





**Imagem 1:** Banner da campanha de retomada do território elaborada pela Operação Amazônia Nativa (OPAN)

**Fonte:** Disponível em: <<https://maraiwatsede.wordpress.com/>>



**Imagem 2:** Corrida de tora durante a Cúpula dos Povos, em 2012, no sentido contrário à marcha.

**Fonte:** Fora do Eixo. Disponível em:

<<https://maraiwatsede.wordpress.com/2012/06/20/hoje-as-14h-xavantes-fazem-tradicional-corrída-de-tora-na-marcha-global-da-cupula-dos-povos/>>

#### 4 DISPOSITIVO: MÁQUINA SUBJETIVANTE

Quanto à elaboração de uma rede temática de investigação, o dispositivo é um instrumento útil de análise quando da leitura das práticas em diversos domínios como, por exemplo, a cultura, a economia, a sociedade etc., além do que há de mais intrínseco à categoria, que não trata apenas de descobertas do novo, mas vai, justamente, em direção a um novo regime de poder-saber, que não se instaura de modo aleatório, posto que é constantemente cadenciado e reelaborado por uma série de forças.

A esse regime de forças constitutivas da vida social, o autor denomina como dispositivo: uma rede que se estabelece entre

Um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis,

medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. (FOUCAULT, 1984, p. 138).

Dentre esses elementos, explica Foucault, há um sem número de jogos, de mudança de posição e função que atuam tanto na propulsão de discursos e práticas, quanto no silenciamento e mascaramento dessas. Neste sentido, Deleuze (1996) corrobora com a noção de que o dispositivo é uma máquina de fazer ver e fazer falar condicionada a regimes históricos de enunciação e de visibilidade variáveis, pois “cada dispositivo tem o seu regime de luz, uma maneira como cai a luz, se esbate e se propaga, distribuindo o visível e o invisível, fazendo com que nasça ou desapareça o objeto que sem ela não existe.” (IDEM, p. 84). O dispositivo, ainda de acordo com o autor, é constituído por linhas de força e linhas de subjetivação tangentes e em tensão constante, sempre em desequilíbrio, e disseminadas entre uma série de objetos visíveis, enunciados etc. Essas linhas atuam tanto na configuração e sedimentação do dispositivo quanto nas rupturas que produzem novos direcionamentos e que, portanto, atuam na atualização desse.

Para Deleuze (IDEM), Foucault estabelece a leitura do dispositivo em três grandes eixos que se desdobram entre si, são eles: o saber, o poder e a subjetivação. Enquanto máquina, seu produto são as subjetividades derivadas dessa engrenagem que os sujeitos são tanto resultado quanto componentes, ou seja, os sujeitos também são dispositivo. Para o autor, a produção de novas subjetividades se faz possível quando o indivíduo realiza o movimento de dentro dessas linhas de força e volta-se para si mesmo. Assim, o esforço da persona em transitar por entre as linhas de força resulta em um processo de individuação frente ao dispositivo – ou seja, um indivíduo submetido a um regime de luz que ora vê, ora é visto.

A essa relação sujeito-dispositivo, Foucault (1984) corrobora que este último não captura o indivíduo em sua rede, mas a relação deste com uma série de elementos heterogêneos é que induz os processos de assujeitamento a determinados efeitos de saber-poder – cabe a ressalva que, para Foucault (1995), o sujeito não é resultado per si do dispositivo, mas concebe-se no processo de criação ativa e resistência frente a essa rede, porque “enquanto o sujeito humano é colocado em relações de produção e de significação, é igualmente colocado em relações de poder muito complexas.” (IDEM, p 232).

O percurso performativo do indivíduo em formar-se sujeito, segundo o autor, passa pelo o que denomina como práticas divisórias como, por exemplo, o louco e o são, o doente e o sadio etc. – no caso dessa análise, o índio e o não índio. Essa série de

oposições configuram, de fato, lutas transversais que não se limitam a um recorte geográfico ou de uma política específica enquanto objetivam os efeitos de poder como tal. Este procedimento é largamente tratado na obra foucaultiana como uma economia das relações de poder que “consiste em usar formas de resistência contra as diferentes formas de poder como um ponto de partida”, posto que “mais do que analisar o poder do ponto de vista da racionalidade interna, ela consiste em analisar as relações de poder através do antagonismo de estratégias.” (IDEM, p. 234). Essas relações de enfrentamento se dão tanto no plano da individualidade, enquanto afirmação do direito à singularidade, quanto no plano da coletividade, quando se voltam às forças que rompem a relação com o grupo, por exemplo.

Cabe, então, descobrir que práticas singulares, no escopo de certa historicidade, e que emergências respondem a um acontecimento motor de reconfiguração do dispositivo. Cabe, também, a alusão de que não se trata de uma ruptura abrupta com qualquer continuidade, mas de decomposição do interior dessa rede em direção a uma racionalidade que lhe escapa.

Em uma leitura apressada, a noção de poder é imediata. O poder com seu teor coercitivo direcionaria arbitrariamente os modos de ser dos sujeitos e as práticas discursivas. Entretanto, para Foucault (1995) o poder não é uma entidade que diz não, ao contrário, trata-se de uma relação mais ou menos posta, mais ou menos reconhecida com uma força altamente criativa. Para ao autor o poder produz coisas, induz prazeres, formas e saberes.

Foucault (1995) enuncia o procedimento de fazer circular esses efeitos por meio da economia do poder contínua e individualizada, quando do assujeitamento a determinadas práticas adaptadas em todo o corpo social. Dessa forma, o

poder aplica-se à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, mascara-o com sua própria individualidade, liga-o a sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm de reconhecer nele. É uma forma que faz dos indivíduos sujeitos. (IDEM, p. 235)

Ou seja, não há como escapar ao poder, mas há modos de criação dentro desse arranjo. Como o poder pressupõe liberdade, senão seria autoritarismo por si, são nestas brechas que a criação do indivíduo se manifesta fazendo com que toda a engrenagem do dispositivo se reconfigure.

Das condições de formação do dispositivo incide uma urgência, percebida envolta em uma aura de acontecimento. Foucault (2003) esclarece que essa categoria muitas vezes, é analisada pelo viés da leitura do fato social, imbricada ao conceito de acontecimentalização dos historiadores. Para o autor é mais útil analisar o procedimento de verdade que um acontecimento pode instaurar frente às práticas, os saberes e a subjetividade, no sentido de uma leitura do estrato social afim de reconhecer os jogos, rupturas e criações que propulsionam esse novo arrançamento. Dessa forma, esclarece que acontecimentalização é

“uma ruptura absolutamente evidente, em primeiro lugar. Ali onde se estaria bastante tentado a se referir a uma constante histórica, ou a um traço antropológico imediato, ou ainda a uma vidência se impondo da mesma maneira todos, trata-se de surgir uma singularidade.” (IDEM, p. 339).

Ainda persiste o problema em reconhecer, diante de um sem número de fatos os que assumiriam status de acontecimento, considerando, claro, que “o problema é ao mesmo tempo distinguir os acontecimentos, diferenciar as redes e os níveis a que pertencem e reconstituir os fios que os ligam e que fazem com que se engendrem, uns a partir dos outros.” (FOUCAULT, 1984, p. 6)

Em se tratando de uma rede heterogênea de ditos e não ditos, Deleuze (2005) pontua a relação intrínseca entre o visível e o enunciável em direção ao saber em seu caráter excepcional, porque por combinações “o saber é um agenciamento prático de um “dispositivo” de enunciados e de visibilidades.” (IDEM, p. 60) [grifos do autor]. Dessa maneira, é possível concluir que o saber só existe em limiares variados de constituição igualmente diversa: de ordem ética, estética, científica etc. O “saber é a unidade de estrato que se distribui em diferentes limiares, o próprio estrato existindo apenas como empilhamento desses limiares sob orientações diversas.” (IDEM, p. 61) [grifos do autor].

## **5 CONSIDERAÇÕES**

Diante do breve levantamento teórico aqui exposto e dos diversos interlocutores a que se recorreu, buscou-se suscitar uma reflexão em torno da configuração do dispositivo na configuração de subjetividades Xavante, principalmente quando da luta pela terra. Como discutido por Foucault em diversas obras, o dispositivo deve ser entendido como uma positividade, um agenciamento de diversos elementos heterogêneos que regulam os modos de ser dos sujeitos e que empreende a produção de subjetividades.

Os embates pela posse da Terra Indígena Marãiwatsédé envolveram processo de criação de si absolutamente complexos. A compreensão do que seja desenvolvimento embasou as ações daqueles que pretenderam patentear o direito à terra, em oposição aos costumes daqueles que têm na relação harmônica com a natureza o próprio sentido da existência.

O jogo de forças, que durou 40 anos, deu razão aos que manusearam os instrumentos da imposição com eficácia. O vínculo às raízes, a tenacidade da resistência, o sublimar do sofrimento manteve acesso ao sonho Xavante, corporificado no que se tem como acontecimento, o processo de Desintrusão territorial.

No decorrer das quatro décadas, situações e experiências se sucederam com tal intensidade que não se pode dizer que as culturas em conflito saíram intocadas ao final. O quadro mais visível é o sofrido pela comunidade indígena, na medida em que as suas condições de vida e sua ecologia foram profundamente prejudicadas. Suas respostas à sobrevivência, deu-se na utilização de procedimentos, estruturas e mecanismos urbanizados, frutos da visão das patentes, contra as quais se debate.

Ora, de acordo com Certeau (2008) a reivindicação cultural não é um fenômeno simples, pois a capacidade de se simbolizar a autonomia no nível cultural permanece necessária para que surja uma força política própria, que, por sua vez, conferirá à declaração cultural o aval frente aos embates sociais. É uma força por demais potente e singular, que toma tão somente sua reciprocidade com o tempo/lugar em que é dito, mas liga-se, também, ao arranjo que permite dizê-lo à maneira como é feito.

De modo que a luta pela TI Marãiwatsédé é um retrato por demais triste da incapacidade do Estado brasileiro em fazer cumprir os direitos mínimos das populações tradicionais, que são submetidas a uma série de violências e desmandos, assim como demonstra o interesse escuso de um regime de poder em que a supressão do direito ao território assume caráter estratégico de dominação e extermínio de grupos de minoria política.

Em contrapartida, valendo-se da positividade do poder, e dos espaços de resistência, abre-se a possibilidade de um arranjo absolutamente criativo da constituição de políticas públicas, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), por exemplo, que é fruto da mobilização dos povos tradicionais indígenas para a revogação da Convenção 107 da OIT. Bem como do trato com o diferente, da produção da diferença em si por parte de uma comunidade que, em tão pouco tempo, aprendeu a lidar com a máquina burocrática e empenhou-se na retomada de seu território utilizando

de estratégias de visibilidade, seja por meio dos veículos de mídia, da participação efetiva junto à Funai, as ‘Xavantadas’ (FERNANDES, 2005) ou das celebrações rituais, a fim de resistir e persistir no direito de ser aquilo que está-se em vias de ser.

Das condições das territorialidades indígenas, seja no aspecto legal e institucional que se valem do caráter protecionista para dizer certas verdades; ou, ainda, nas relações do microcosmos na aldeia, o que se buscou problematizar – para além dos já ditos em matizes de origem antropológica, econômica, comunicacional etc. – é a configuração primeira de uma rede ampla e complexa no desenho do dispositivo, e ainda, suscitar algumas reflexões quando das marcas do acontecimento.

O que antes era considerado um instrumento de coerção por parte da Coroa portuguesa, com os aldeamentos oficiais, atualmente é um bandeira de luta e reivindicação do direito de ser indígena e ter seu território. É claro que se trata de um processo de luta constante, de pequenas rupturas, retomadas e distanciamentos dos regimes de verdade e constituição do sujeito indígena. Neste sentido, os processos de criação, transgressão e propulsão dos modos de ser indígena estão em uma constante e tensa dinâmica com as relações de poder e, também, sujeitos a ruptura do acontecimento que fere uma pretensa sensação de continuidade. Ou seja, é sempre um movimento dotado de risco.

Atualmente os Xavante utilizam das tecnologias de produção agrícola, caso das sementes alteradas geneticamente, têm televisores, aparelhos de telefone, perfis em redes sociais na internet e organizam encontros e mobilizações nível nacional. Neste embate, no entanto, a cultura Xavante reafirmou valores e a convicção de que traz no seu embrião a construção do novo. Tem-se, neste recorte, portanto, que as relações de poder e comunicação não podem ser desvinculadas para o entendimento de qualquer fenômeno social. Portanto, das estratégias da luta pela terra, tem-se um grupo social permeado por um engendramento de dispositivos de controle e de poder em relações tão desiguais quanto propensas a estimular a criação de novos modos de ser.

## REFERÊNCIAS

- BITTENCOURT, L.B. **O movimento indígena organizado na América Latina: a luta para superar a exclusão.** Anais Eletrônicos do V Encontro da ANPHLAC. Salvador, 2000. Disponível em: <[http://www.Anphlac.org/upload/anais/encontro4/libertad\\_bittencourt.pdf](http://www.Anphlac.org/upload/anais/encontro4/libertad_bittencourt.pdf)>. Acesso em: 20 de abr. de 2016.
- CERTEAU, M. de **A Cultura no Plural**. 5 ed. Campinas: Papirus, 2008.
- DELEUZE, G. **Foucault**. Ed 5, São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DELEUZE, G. O que é o dispositivo? In: DELEUZE, G. **O Mistério de Ariana**. Lisboa: Veja, p. 83-96, 1996.
- ELIAS, N. e SCOTSON, J.L. **Os estabelecidos e os Outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade.** Rio Janeiro: Jorge Zaahar Editor, 2000.
- FERNANDES, E. R. **Entre Cosmologias, Estratégias e Performances: Incursões Xavante à Funai**, 155 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2005.
- FOUCAULT, M **Uma Estética da Existência.** Une esthétique de l’existence (entretien avec A. Fontana), *Le Monde*, 15-16, juillet, p. XI, 1984.
- \_\_\_\_\_. O sujeito e o Poder. In DREYFUS, H. L. e RABINOW, P. **Michel Foucault Uma Trajetória Filosófica: Para além do Estruturalismo e da Hermenêutica.** Rio de Janeiro: Forense universitária, p. 231-249, 1995.
- \_\_\_\_\_. Estratégia, poder-saber. Em M. Barros de Motta (Org.), **Ditos e escritos IV**, Rio de Janeiro: Forense-Universitária, p. 85-127, 2003.
- GARFIELD, S. **A Luta indígena no coração do Brasil.** Política indigenista, Marcha para o Oeste e os Índios Xavante (1937-1988), São Paulo: Unespe, 2011.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Brasil: 500 anos de povoamento.** Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <<http://cod.ibge.gov.br/23gqu>> Acesso em 20 de Abr. de 2016.
- INSTITUTO SOCIO AMBIENTAL (ISA), 2013. Disponível em <http://www.maraiwatsede.org.br/content/mar%C3%A3iwats%C3%A9d%C3%A9-terra-ind%C3%ADgena-mais-desmatada-da-amaz%C3%B4nia>. Acesso em 8 de Abr. de 2016.
- MAYBURY-LEWIS, D. **A Sociedade Xavante.** Rio de Janeiro, 1984.
- SOUZA, M. T. S. R de Os índios e os “Custos” da Cidadania. In: **O Índio e a Cidadania** - Comissão Pró-Índio. Brasiliense: São Paulo - SP, 1983.