

A MEMÓRIA E A ORALIDADE NO CONFLITO: O CASO DA LUTA PELA TERRA MARÃIWATSÉDÉ

THE MEMORY AND THE ORALITY NO CONFLICT: THE FIGHT CASE FOR MARÃIWATSÉDÉ LAND

Juliana Cristina da Rosa
julianacristinarosa@gmail.com

Resumo

A Luta pela Terra Marãiwatsédé entre 1960 a 2012 foi protagonizada pelos Xavante e os posseiros da Suiá que passaram, a partir de 1992 a realizar batalhas midiáticas e jurídicas que tiveram como base as controvérsias geradas nos laudos antropológicos de 1992 e o de 2006 motivadas pelo uso da memória e da oralidade como fontes e provas. Esse artigo tem como objetivo analisar como a oralidade e a memória foram utilizadas pelos Xavante para contar sua “versão da história” e terem legitimidade sobre a Terra Indígena Marãiwatsédé. Através dos relatos orais do Cacique Damião Paridzané no Laudo Antropológico de 1992 e na fonte audiovisual produzida pelos próprios Xavante em 2012 e divulgada no canal *You Tube* com o título “*Versão dos Índios de Marãiwatsédé sobre o conflito entre Xavante e produtores*”, foi possível identificar que o cacique Damião Paridzané se coloca como uma espécie de “guardião” da memória e da história de seu povo, personalizando nele a história. Como se o passado estivesse incorporado nele, armazenado em sua memória como se os “seus olhos” registrassem os acontecimentos do passado tal como ocorreram, e que está sendo *presentificado* através de seus relatos, discursos e narrativas que sustentam argumentações de questões do presente, como a luta pelo retorno à Marãiwatsédé.

Palavras Chaves: Memória; Oralidade; Luta pela Terra; Xavante.

Abstracts

The fight for Marãiwatsédé land between 1960-2012 was carried out by the Xavante and the squatters of Suiá now, from 1992 to conduct media and legal battles that were based on the controversies generated in anthropological reports 1992 and 2006 motivated by the use memory and orality as sources and evidence. This article aims to analyze how orality and memory were used by the Xavante to tell their "version of history" and have legitimacy on Indigenous Marãiwatsédé. Through oral accounts of Cacique Damião Paridzané in Anthropological Report 1992 and audiovisual source produced by Xavante own in 2012 and posted on You Tube channel with the title "version of Marãiwatsédé of Indians on the conflict between Xavante and producers" could be identified the chief Damian Paridzané stands as a sort of "guardian" of memory and history of his people, customizing it to history. As if the past were incorporated into it, stored in its memory as the "eyes" registrassem past events such as occurred, and being made present through their reports, speeches and narratives that sustain the present issues of arguments, as to return to the fight Marãiwatsédé

Keywords: Memory; Orality; Fight for Land; Xavante.

Introdução

O caso analisado neste artigo remete à Luta pela Terra Marãiwatsédé que teve como protagonistas principais os indígenas Xavante¹ e os *posseiros da Suiá*². Os vinte anos mais intensos de luta foram entre 1992 a 2012, mas que o ano de 1992 foi o epicentro que desencadeou diversos outros acontecimentos. Isso porque durante a ECO 92 um diretor da ENI/Agip Petrolí, empresa estatal italiana que havia assimilado a área remanescente da Agropecuária Suiá Missú, foi pressionado a anunciar a devolução das terras aos Xavante, e no mesmo ano um grupo de posseiros e grileiros, incentivados por políticos locais, invadiu a área doada. Iniciou-se a Luta pela Terra através de intensas batalhas jurídicas e midiáticas que tiveram como desfecho parcial a desintrusão dos não índios da área e os Xavante passaram a dominar novamente seu território no ano de 2012.

Um desfecho parcial porque o retorno do Xavante a Marãiwatsédé e a desintrusão dos não índios não pode ser considerado como acontecimento último desse processo. Conforme Dosse³, podemos identificar que “acontecimentos monstros” que afetam toda a comunidade, como no caso a desintrusão dos não índios, deixam seus vestígios e possuem múltiplos significados que são retomados e tem uma ressonância que permanece nas batalhas jurídicas e midiáticas que não cessaram após 2012.

Feito essa ressalva, é importante destacar que a Luta pela Terra de Marãiwatsédé teve ao longo desses vinte anos intensas batalhas jurídicas e midiáticas que tiveram como base principal argumentos formulados por peritos que analisavam a legitimidade do retorno dos indígenas a Terra Indígena (TI) Marãiwatsédé, que se dá pela história do território em disputa.

Na década de 1960 o empresário e colonizador Ariosto da Riva compra terras onde viviam os Xavante, Marãiwatsédé e as transforma na Agropecuária Suiá Missú. A compra e a presença indígena podem ser comprovadas por fontes documentais como relatórios do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) solicitando providências em relação à “invasão” de estrangeiros e posseiros que “[...] deslocaram-se para a Barreira da Bacaba, nas

¹ Por convenção da ABA (Associação Brasileira de Antropologia) o etnônimo “Xavante” deve ser escrito com inicial maiúscula por se tratar de um substantivo gentílico derivado de uma coletividade única, um povo. Não pode ser colocado no plural para não cair em hibridismos: atribuir “s” em palavras que na língua nativa já estão no plural, ou ainda usar o plural em casos que os nativos não utilizam variação singular / plural, como demonstrado por Evans-Pritchard na obra “Bruxaria, oráculos e magia entre os *Azande*” (1937): “*Azande*” já está no plural na língua nativa.

² A denominação *posseiros da Suiá* será utilizada por se tratar de uma auto referência encontrada. É importante advertir que, enquanto categoria social (e não classe social), possuem diferenciação social por fatores como origem, profissão, tempo de moradia, relação com a terra, dentre outros.

³ DOSSE, François. Renascimento do acontecimento. Um desafio para o historiador: entre Esfinge e Fênix. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

proximidades da aldeia de Marú-Acéde (Sic⁴), onde estão instaladas no afã de construir fazendas". Em outro trecho o funcionário Ismael Leitão afirma que: "[...] Os locais escolhidos pelos invasores para a instalação de fazendas ficam situados nos arredores da aldeia acima citada, onde se encontra radicado um grupo arredio de índios Xavante⁵". Outro documento datado de 1957 solicita um topógrafo para medir "[...] reservas de terras pertencentes aos índios Chavante vendidas pelo Governo de Mato Grosso, estando de posse dos títulos os seus compradores, que são inúmeros⁶".

Ademais, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) dispõe de um acervo fotográfico doado por Dário Carneiro, antigo gerente da Agropecuária Suiá Missú, onde se evidencia a presença dos Xavante na chegada de Ariosto da Riva e seus funcionários, além da convivência entre os anos de 1960 a 1966, quando alguns registros fotográficos demonstram que os Xavante foram transportados por um avião da Força Aérea Brasileira (FAB) para uma área de missão salesiana junto com outros Xavante.

No entanto, os laudos antropológicos de demarcação da terra não utilizaram somente essas fontes documentais e as fontes orais foram incorporadas como prova da presença dos Xavante e a memória dos indígenas foi utilizada para contar a versão da história dos indígenas e dar legitimidade a demarcação da terra e ao retorno dos Xavante à Marãiwatsédé. E foi esse uso de memória e da oralidade dos Xavante que gerou inúmeras controvérsias que se tornaram armas para as batalhas jurídicas e midiáticas que permearam toda a luta pela terra Marãiwatsédé.

Usos da Memória e da Oralidade nos laudos antropológicos da TI Marãiwatsédé

O primeiro laudo antropológico referente a TI Marãiwatsédé foi publicado em 1992, sendo este a primeira parte do processo FUNAI/BSB/1318/92 iniciado após o anúncio da devolução da área remanescente da Agropecuária Suiá Missú aos Xavante. A antropóloga responsável, Patrícia Mendonça Rodrigues, teve como colaboradores a também antropóloga Iara Ferraz e o engenheiro agrônomo Mariano Mampieri. Ambos os peritos eram do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e tinham experiência de trabalho de campo na região e no caso, uma vez que elaboraram o "*Dossier Brasil: Responsabilidade italiana na Amazônia*" (1990) para a Companhia Norte Sul (CNS), descrevendo que a terra remanescente da Agropecuária

⁴ Marãiwatsédé foi escrito dessa forma pelo funcionário Ismael Leitão no referido documento.

⁵ Documento assinado por Ismael Leitão ao Diretor do SPI em 18/11/57.

⁶ RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. [Laudo]. Relatório de identificação da área indígena "Marãiwatsédé". Brasília: FUNAI, Portaria n. 9 de 20/01/1992, p. 24.

Suiá Missú e pertencente à empresa estatal italiana, Agip Petroli, tinha deslocado os Xavante na década de 1960. Esse documento colaborou com a pressão sobre a empresa estatal italiana para a devolução da área em 1992.

O laudo antropológico é primeiramente um instrumento jurídico, e como tal está diretamente atrelado ao direito dos povos indígenas, conforme se lê no próprio documento: “O direito a terra é constitucionalmente garantido, na medida em que se reconhecem os grupos indígenas como sociedades culturalmente diferenciadas, com padrões próprios de relação com o território⁷”.

Para sua elaboração, os peritos fazem uso da oralidade e da memória dos indígenas que são transcritos e resultam num documento escrito. Portanto, o uso da tradição oral⁸ indígena é um meio de produzir fontes escritas que podem ser incorporadas com prova jurídica, uma vez que os peritos:

Reconhecem que a oralidade tem eficácia limitada num mundo onde a hegemonia do ocidente foi estabelecida pela via do extraordinário poder da palavra escrita. Os povos indígenas começam a articular seus modos tradicionais de expressão com a adoção de canais ocidentais como a escrita, o gravador, o rádio, a televisão, etc. Porém, esses novos meios de comunicação não aprecem desalojar os antigos modos de pensamento, mas, ao contrário, estão fornecendo aos povos indígenas maneiras mais eficazes de conduzir sua luta pelo reconhecimento como outros legítimos⁹.

Existe um aparente entendimento dentro da antropologia social¹⁰ de que “[...] é a ‘visão nativa’ que estabelece, orienta e propicia o diálogo com os documentos históricos”¹¹ e que:

A etnografia praticada os laudos valoriza em geral as narrativas dos moradores, no sentido de Bourdieu (1973), quando enfatiza a fala como expressão das condições de existência. Para ele, a palavra é um símbolo de comunicação por excelência, porque representa o pensamento. É uma reveladora das condições estruturais, sistemas de valores, normas e símbolos e tem a magia de transmitir, através de um porta-voz, as

⁷ Rodrigues, *Idem*, p. 93.

⁸ “As expressões “tradição oral” e “história oral” continua ambígua, por que suas definições mudam no seu uso popular. Às vezes, a expressão “tradição oral” identifica um conjunto de bens materiais preservados no passado. Outras vezes, a usamos para falar do processo pelo qual a informação é transmitida de uma geração à seguinte” (CRUIKSHANK, 2006, p.151). CRUIKSHANK, Julie. Tradição Oral e História Oral: revendo algumas questões. In: FERREIRA, Marieta M.; AMADO, Janaina; (Org.) Usos e abusos da história oral. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p.149-164.

⁹ RAMOS, Alcida. R. Vozes indígenas: o contato vivido e contado. In: Série Antropologia. Brasília, n. 66, p. 1-32, 1988, p.21.

¹⁰ Essa metodologia utilizada pela Antropologia Social não é o referencial metodológico da presente pesquisa. A sua elucidação se faz necessária para compreender como parte dos antropólogos (que fazem laudos) lida com a fonte oral de seus “informantes”.

¹¹ LEITE, Ilka Boaventura. O legado do testemunho: a Comunidade de Casca em perícia. Florianópolis: NUER/UFSC, 2002. p.35.

representações de grupos determinados, em condições históricas, socioeconômicas e culturais específicas¹².

Um olhar antropológico sobre a memória e oralidade dos “nativos” se pretende avaliar os lugares de enunciação cosmológicos e políticos que podem ser identificados através de uma etnografia. Portanto, existem diferenças entre esse procedimento metodológico e a História Oral, como deixa claro Lopes Silva¹³ ao refletir sobre um “corpo de narrativas” como forma de identificar as reflexões dos Xavante sobre o tempo e espaço dentro de uma “mística” das experiências históricas desse povo.

Esta metodologia de pesquisa é praticada por boa parte dos antropólogos que realizam laudos de demarcação de *territórios tradicionalmente ocupados*, e tem como base a discussão sobre a possibilidade de compreender a *memória coletiva* de um povo através das narrativas e discursos dos informantes nativos que sabem da importância da escrita daquele laudo para a conquista ou reconquista de seu território.

Logo, o uso da oralidade e memória indígena tem um teor evidentemente político dentro da Luta pela Terra, ao serem considerados como fonte, prova ou dado: “É assim que a escrita se torna para eles, instrumento político¹⁴”. Um instrumento jurídico e político composto de fontes documentais e orais que permitam a demarcação de uma área como terra indígena que tem como base a memória e a narração da história do pertencimento aquele lugar. Uma história contada, narrada e lembrada pelos indígenas, que são os testemunhos considerados pelos antropólogos como fornecedores de informações capazes de nortear a demarcação de terra proposta.

Essa percepção pode ser evidenciada pela quinta parte do Relatório de da área indígena “Marãiwatsédé” (1992) assim intitulada: “A História contata e vivida pelos próprios Xavante”. A autora afirma que:

Todos os dados apresentados nesse item foram recolhidos das narrações, explicações e discursos formais feitos pelos Xavante que acompanharam o grupo de trabalho, sendo importante enfatizar que todos os mais velhos foram nascidos e criados em Marãiwatsédé, mostrando-se profundos conhecedores da região visitada e de sua história¹⁵.

¹² Idem, Ibidem, p.35.

¹³ LOPES DA SILVA, Aracy. A expressão Mítica da Vivência Histórica: Tempo e Espaço na construção da identidade Xavante. In: Anuário Antropológico. UNB, Brasília, 1982. Disponível em: <<http://www.dan.unb.br/anuario-antropologico-listagem-dos-numeros/194-anuario-antropologico-sumario-1982>>. Acesso em: 10/04/2016.

¹⁴ Ramos, Idem, p.15).

¹⁵ Rodrigues, Idem, p. 43.

Duas ressalvas são importantes: primeiramente o fato de que a coleta destes relatos orais ocorreu no ano de 1992, passadas três décadas depois dos acontecimentos que são narrados e oriundos da memória do Xavante. Essa distância temporal entre o acontecimento e sua narrativa fornece margem para o caráter seletivo, projetivo e parcial das informações oriundas dessas memórias; e em segundo lugar, o fato de que essas memórias e narrativas foram acionadas pelos Xavante num contexto em que as necessidades daquele presente eram de contar a versão dos indígenas da história e legitimar o retorno do seu povo à Marãiwatsédé através do pertencimento histórico e indentitário aquela terra. Essas ponderações são importantes para situar a problemática discutida nesse artigo¹⁶

A partir desse primeiro laudo antropológico foi Marãiwatsédé foi demarcada e as informações nele contidas geraram uma série de controvérsias divulgadas pela mídia e juntadas no processo jurídico. O juiz responsável pelo caso então designou uma nova perícia após a divulgação de um contra laudo escrito por um historiador e a batalha de peritos foi instaurada tendo como uma das principais frentes o uso da oralidade e a memória como provas na Luta pela terra Marãiwatsédé.

A Oralidade dos Xavante na luta pela terra Marãiwatsédé

Ao longo da história do Brasil os povos indígenas que habitam seu território eram sociedades ágrafas e, portanto, não produziram documentos escritos e tampouco arquivos. Também não dispuseram dos mesmos avanços tecnológicos que permitem o uso de instrumentos de gravação de voz ou registro de imagens, o que dificultou que sua versão da história fosse narrada e conhecida através da história oficial.

Essa situação deve-se ao fato que nessas sociedades a memória e a oralidade são instrumentos pelos quais as tradições, mitos, saberes e a cultura como um todo são transmitidos entre gerações. As narrativas não são transcritas e permanecem no âmbito da fala.

Fortemente enraizados na tradição oral, os povos indígenas, sobretudo na América do Sul, elaboraram ao longo dos tempos, complexos sistemas políticos e hierárquicos que tem na oratória a sua mola mestra. As palavras têm força de lei e são sinônimos de poder político e religioso. É através da língua que são passados, de geração em geração

¹⁶ ROSA, Juliana Cristina da. (2015) A luta pela terra Marãiwatsédé: povo Xavante, Agropecuária Suiá-Missú, posseiros e grileiros do Posto da Mata em disputa (1960-2012). Dissertação (Mestrado em História) -- UFMT, Cuiabá, 2015, p.145.

todos os preceitos básicos de cada sociedade indígena, como a identidade, os costumes, o modo de ser e, por que não, as formas de sobrevivência¹⁷.

Além de ser uma “mola mestra” no processo de socialização, a oralidade é normativa e organizativa, uma vez que:

[...] a tradição oral vincula o presente ao passado. Isso continua sendo de especial importância nas sociedades indígenas, nas quais o conhecimento genealógico tem papel significativo na explicação das regras que governam a organização social¹⁸

Dentro dessa perspectiva, Clastres¹⁹ afirma que na prática da oralidade reside o aspecto político:

Não se trata aqui de gosto, tão vivo a tantos selvagens, pelos belos discursos, pelo talento oratório, pelo falar pomposo. Não se trata aqui de estética, mas de política. Na obrigação exigida ao chefe de ser um homem de palavra transparece, com efeito, toda a filosofia política da sociedade primitiva. Aí se manifesta o verdadeiro espaço ocupado pelo poder, espaço que não é o que se poderia crer. E a natureza desse discurso, sobre cuja repetição a tribo vela escrupulosamente, a natureza dessa palavra-líder, que nos indica o lugar real do poder²⁰.

Tal concepção da oralidade como lugar do poder é observável no caso do povo Xavante. Rodrigues²¹ afirmou que: “As lideranças apresentaram-se através do característico discurso formal Xavante” no momento em que ela se apresentou e comunicou que realizaria o trabalho de campo com o intuito de reunir informações para a elaboração do laudo antropológico. Portanto, no próprio laudo antropológico se percebe que a oralidade, sobretudo através dos discursos oficiais das lideranças, é parte da organização social e política dos Xavante de Marãiwatsédé.

A fala ou discurso de lideranças indígenas é uma prática de quem detêm o poder dentro daquela sociedade indígena, uma vez que:

¹⁷ BRINGMANN, Sandor. F. História Oral e História Indígena: Relevância social e problemática nas Terras Indígenas brasileiras. In: Revista Latino-Americana de História, v.1, n. 4, p. 7-23, Dez. 2012. p. 11.

¹⁸ Cruikshank, *Idem*, p. 155.

¹⁹ CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1990, p.108.

²⁰ Apesar da utilização da concepção de *poder e fala* (enquanto *dever*) concebida por Clastres (1990), no caso dos Xavante de Marãiwatsédé não parece que a *fala* do cacique Damião Paridzané é “vazia” e “não ouvida” como conclui o autor no capítulo “*O dever da fala*”. Outra ressalva importante é a não adoção e concordância com os termos utilizados pelo autor como “selvagens”, “sociedade primitiva” e “tribo”, pois são carregadas de uma concepção evolucionista onde os povos indígenas estariam nas etapas primeiras da evolução social à qual as sociedades humanas estariam sujeitas.

²¹ Rodrigues, *Idem*, p.69.

O fato é que nas sociedades de Estado a palavra é **direito** do poder, nas sociedades sem Estado ela é, ao contrário, o **dever do poder**. Ou, para dizê-lo de outra maneira, as sociedades indígenas não reconhecem ao chefe o direito à fala porque ele é chefe: elas exigem do homem destinado a ser chefe que ele prove seu domínio sobre as palavras. Falar é para o chefe uma obrigação imperativa, a tribo quer ouvi-lo: um chefe silenciado não é mais chefe²² (Grifos meus).

Essa perspectiva parece justa quando a análise recai sobre sociedades com tradição oral, onde o povo silencia e aguarda seu cacique interagir com o outro (no caso, o pesquisador), construindo seu “discurso formal”. É o cacique aquele que tem a autoridade e também a responsabilidade de se fazer ouvir e entender pelo *outro*.

E para que sejam entendidos pelo “outro”, a narrativa ou discurso recorre a algumas estratégias, como o uso de repetições constantes.

Os povos indígenas que crescem imersos na tradição oral frequentemente levam a crer que suas narrativas serão mais bem entendidas pela absorção das sucessivas mensagens pessoais reveladas aos ouvintes em relatos repetidos, do que por tentativas de analisar e explicar publicamente seus significados²³.

Essa constatação do uso das repetições para se fazer entender, pode ser exemplificada pela postura de Damião Paridzané durante o trabalho de campo da antropóloga Patrícia Mendonça Rodrigues em 1992. No primeiro contato, em seu “discurso formal”, o cacique afirma: “[...] *não é hoje que estamos pedindo Marãiwatsédé. Sempre! Nunca esquecemos, porque aqui é terra sagrada, terra que dá produção, tem mata, tem caça, tem tudo. A gente hoje... o interesse nosso, o meu interesse é voltar aqui*²⁴”. Depois de cinco dias do trabalho de campo realizado, ao percorrer o território, Damião Paridzané retoma o mesmo argumento: “[...] *Pati é difícil lá na Água Branca*²⁵. *Aqui foi terra sagrada, por isso índio quer voltar. Porque tem muitas frutas, tem peixe, tem caça, tem pati, tem inhame, tem mato, tem madeira*²⁶”.

A narrativa daquela situação com a repetição de argumento é legítima e parte fundamental para a relação entre passado, presente e futuro do povo Xavante, que se vincula necessariamente ao seu território, uma “*terra sagrada*” para eles.

²² Clastres, *Idem*, p.107.

²³ Cruikshank, *Idem*, p.150.

²⁴ Rodrigues *Idem*, p.68.

²⁵ Trata-se da Aldeia Água Branca na terra indígena Pimentel Barbosa.

²⁶ Rodrigues, *Idem*, p.85.

No entanto, outra estratégia é recorrente na construção das narrativas e discursos do Xavante: o uso da memória para legitimar sua “versão da história”.

A Memória dos Xavante na Luta pela Terra Marãiwatsédé

Coube ao cacique narrar e discursar sobre a história de seu povo, tendo como fundamento primeiro o uso de sua memória e experiência individual do passado. Ao narrar e lembrar o passado, Damião Paridzané demonstra suas preocupações com o futuro e com o bem estar de seu povo permeado com uma longa lista de queixas contra os “brancos” que ocorreram no passado, numa situação em que foram deportados de Marãiwatsédé para a Missão Salesiana de São Marcos e ocorreu uma epidemia de sarampo:

Damião, a essa altura bastante emocionado por recordar tantos momentos difíceis, passa a contar a história que ele próprio viveu: [...] *Ai começou a morrer muitos. Meu pai morreu dois dias depois [chegada em São Marcos]. Daí começou [mais mortes], noite toda... dia todo... carregaram [os corpos] de carroceria de trator, levaram no cemitério para enterrar. [...] Escapou pouca gente*²⁷.

A partir de sua memória baseada em lembranças das mortes de membros de grupo doméstico e amigos, sua narrativa se consolida de forma trágica e emotiva: “Isso que dá tristeza quando lembro assim, à noite, ainda incomoda muito [...] Meu pai chegou na Missão bem de saúde, meu irmão bem, depois de um dia pegou doença e morreu em dois dias...”²⁸

Logo, o cacique Damião Paridzané constrói uma narrativa com o uso de sua memória. Ressalta-se que:

[...] o que o pesquisador ouve não são memórias, mas narrativas, e narrativas são sempre estruturadas. [...] Sendo a memória do grupo constituída de narrativas, temos então nessas, uma negociação de subjetividades com o pano de fundo estruturado. Colocando em outros termos, a memória opera dentro de um *habitus*, ao mesmo tempo em que atua na sua conformação: nesse sentido, o ‘trabalho da memória’ é uma prática²⁹.

²⁷ Rodrigues, *Idem*, p.65.

²⁸ Rodrigues, *Idem*, p.65.

²⁹ WOORTMAN, Ellen F. Homens de hoje, mulheres de ontem: Gênero e memória no seringal. In: BRITO DE FREITAS, Cornélia (Org.) Memórias: Anais do I Seminário e da II Semana de Antropologia da Universidade Católica de Goiás. Goiânia: Ed. UCG. 1998. p.90.

Reconhecer o uso da memória pela oralidade dos Xavante não é questionar se as narrativas são falsas ou verdadeiras, mas perceber que são construídos conforme a necessidade de se fazer compreender, levando em consideração outro elemento:

[...] a sua organização em função das preocupações pessoais e políticas do momento mostra que *a memória é um fenômeno construído*. Quando falo em construção, em nível individual, quero dizer que os modos de construção podem tanto ser conscientes como inconscientes. O que a memória individual grava, recalca, exclui, relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização³⁰

O interesse daquele que fala, do narrador, da liderança deve ser levado em consideração. “Se a intenção é deixar falar o índio, há de se saber o que este fala, de onde fala, as circunstâncias e os entraves que rodeiam este ato”³¹.

No caso em questão, o cacique Damião Paridzané fala do lugar de uma liderança indígena que luta pelo retorno dele e de seu povo a terra Marãiwatsédé. E ele narra, lembra e discursa num momento específico de elaboração de um laudo antropológico que levará em consideração a sua “versão da história”.

Diante dessa situação e interesses envolvidos, alguns elementos deixam de ser narrados por que forma esquecidos:

Quando o foco de interesse não é um setor de adaptação da vida social, mas um setor de integração em que símbolos, valores e lembranças comuns servem de base de consenso, o elemento de precisão fica subordinado à função integradora do esquema comum. [...] alguns detalhes de história podem simplesmente ser **esquecidos**, mas outros são conscientes ou inconscientemente reprimidos³².

Logo, a memória usada “[...] opera como qualquer outro discurso, tanto pelo que é lembrado, isto é, recordado, como pelo que foi esquecido. Como qualquer outra narrativa, o não dito é tão eloquente como o dito³³”, e cabe ao pesquisador identificar estas lacunas.

Mesmo diante de todos os problemas oriundos do caráter subjetivo da memória manifesto pela oralidade, o fato é que “[...] recorremos a testemunhos para reforçar ou enfraquecer e também para completar o que sabemos de um evento sobre o qual já temos alguma informação, embora muitas circunstâncias a ele relativas permaneçam obscuras a

³⁰ Pollak, *Idem*, p. 04-05.

³¹ FREITAS, Edinaldo. B. de. Fala de índio, História do Brasil: o desafio da etno-história indígena. In: História Oral, São Paulo, n. 7, p. 181-197, jun. 2004. P.

³² Dicionário de Ciências Sociais. Antônio Garcia de Miranda Neto et al, Rio de Janeiro: FGV, 1987. p. 740.

³³ Woortmann, *Idem*, p. 106.

nós”³⁴. Principalmente em casos onde não existe arquivo documental escrito por tais testemunhas.

Diante dessa necessidade do uso de fontes orais, a concepção de *memória* passou por um amplo debate multidisciplinar entre filosofia, psicologia, sociologia, história e antropologia, que enfocava elementos de sua constituição conforme as teorias e a instrumentalização.

De maneira introdutória é possível afirmar que a “[...] memória é um termo genérico para a recorrência consciente, total ou parcial, de uma função ou de uma experiência aprendida ou vivida no passado”³⁵. Essa memória é produto individual, mas dentro de referências coletivas. Halbwachs (2006) ultrapassou a fenomenologia das lembranças de Henri Bergson centrada no indivíduo e desloca o eixo analítico para a esfera do social através da adoção da concepção de “[...] memória coletiva que “[...] designa o caráter social da construção da memória humana”³⁶. O autor faz a distinção entre o psicológico e o social na constituição da memória, afirmando que não existe memória individual³⁷: a memória está impregnada de elementos sociais, por estar atrelada a um conjunto de noções como família, lugares e grupo (e suas relações componentes), sendo o grupo, o suporte da memória coletiva.

Nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas pelos outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isso acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de pessoas que não se confundem”³⁸.

No caso analisado, o laudo antropológico indica claramente que existe uma história trazida por uma memória coletiva dos Xavante:

Paulo³⁹ narrou uma história conhecida por todos os Xavante, pois ainda é forte a memória coletiva da geração atual, e que, é claro, trata da versão Xavante de um conflito intergrupal que resultou em vencidos e

³⁴ HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006. p.29.

³⁵ Dicionário de Ciências Sociais, 1987, p. 739.

³⁶ Halbwachs, *Idem*, p. 74.

³⁷ A tese do autor é que “[...] só lembraremos se nos colocarmos no ponto de vista de um ou muitos grupos, e se nos situarmos em uma ou muitas correntes do pensamento coletivo.” (HALBWACHS, 2006, p.41).

³⁸ Halbwachs, *Idem*, p. 30.

³⁹ “Paulo, o principal tradutor das falas dos mais velhos”. (1992, p.44), apesar de ser socialmente aceito, levanta uma problematização: o tradutor por vezes acaba adaptando palavras e frases para a tradução para outro idioma, além do fato de que existe uma diferenciação dentro da língua Xavante que faz com que os mais jovens falem palavras e vocábulos de forma diferente dos mais velhos, e por vezes, os jovens desconhecem muitas palavras e expressões utilizadas pelos anciões. Isso gera ressalvas quanto à exatidão dos relatos orais com fidedignidade ao narrador. Mas, não descarta os relatos orais como fornecedores de elementos para a análise.

vencedores. Esse conflito, particularmente, diz respeito aos Xavante de Marãiwatsédé pois eram eles que habitavam a região em questão⁴⁰.

Essa parte do laudo antropológico evidencia a matriz teórica ligada a concepção de memória coletiva e também de “quadros sociais da memória” desenvolvida por Halbwachs⁴¹. Essa perspectiva demonstra que acontecimentos sócio-históricos que ficam na memória coletiva por serem significativos. Através de “quadros sociais da memória” como espaço (território), tempo e a linguagem são construídas as narrativas, mas que, no entanto, dependem de instituições sociais como religião, família e classe social como referenciais de passado.

Mesmo considerando a memória coletiva, cabe ponderar a sua relação com memórias individuais. A memória individual é acionada e se expressa dentro da mesma lógica de inserção dentro da organização social. Uma história de vida “[...] é também suscetível de ser apresentada de inúmeras maneiras em função do contexto no qual é relatada. [...] Através desse trabalho de reconstrução de si mesmo o indivíduo tende a definir seu lugar social e suas relações com os outros”⁴².

Percebe-se que na relação indivíduo e coletivo a memória se consolida e se configura como parte da identidade, uma vez que: “O que está em jogo na memória é também o sentido da identidade individual e do grupo”⁴³.

A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irreduzíveis⁴⁴.

Logo, o uso da memória para reforçar a identidade do grupo está diretamente atrelada com a narrativa da “versão da história” daquele que fala por si e em nome do grupo.

A versão da história dos Xavante de Marãiwatsédé (1992 a 2012)

⁴⁰ Rodrigues, *Idem*, p.47.

⁴¹ Halbwachs, *Idem*..

⁴² POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: Revista Estudos Históricos, Brasil, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. p. 13.

⁴³ Pollak, *Idem*, p.10.

⁴⁴ Pollak, *Idem*, p. 09.

A memória e a oralidade como formas de expressar a *versão da história* pelos Xavante ganharam legitimidade através de laudo antropológico realizado no ano de 1992 e que foi capaz de subsidiar a FUNAI para realizar a desinstituição dos não índios de suas moradias e “propriedades” de Marãiwatsédé. Isso foi possível somente a partir da utilização da memória como instrumento político e da posição dos Xavante como agentes sócio-históricos na luta pela terra. E no caso analisado essa identidade por sua vez, é o que legitima o pertencimento ao território reivindicado. A fala do cacique Damião Paridzané é bastante significativa desse processo: “Assim que estou dando depoimento, porque eu lembro tudo. Por isso que até hoje estou lembrando, quero voltar para essa região de Marãiwatsédé”⁴⁵.

Foi uma situação em que os Xavante tiveram a oportunidade de ter a “voz e a vez” de contarem sua versão da história sobre o contato com o “branco”. Uma situação que “[...] produziu a figura do índio para os brancos e do branco para os índios. Por “branco” entende-se não, naturalmente, a cor da pele, mas a condição de “civilizado”, aquele que retém a hegemonia política nas relações de contato”⁴⁶.

Diante dessa situação foi possível contrapor a versão da história dos Xavante com a *memória oficial da nação*⁴⁷ que ignorava a versão (e até a existência) desses povos indígenas, começa a ser combatida através da militância e de pesquisas históricas e antropológicas que possibilitaram que a *memória subalterna*⁴⁸ dos Xavante emergisse, como em outros casos de populações marginalizadas:⁴⁹

O que emerge, então, das vozes coletivas dos índios é que seu movimento representa, no fundo, uma rebelião contra a invisibilidade política em que estão submersos. No seu grito coletivo para serem vistos, ouvidos e levados em conta, eles apelam para a eficácia de certos

⁴⁵ Rodrigues, *Idem*, p.62.

⁴⁶ Ramos, *Idem*, p.02.

⁴⁷ O autor aponta: “Embora na maioria das vezes esteja ligada a fenômenos de dominação, a clivagem entre memória oficial e dominante e memórias subterrâneas, assim como a significação do silêncio sobre o passado, não remete forçosamente à oposição entre Estado dominador e sociedade civil. Encontramos com mais frequência esse problema nas relações entre grupos minoritários e sociedade englobante” (POLLAK, 1989, p. 05), como no caso do Povo Xavante em relação a sociedade nacional.

⁴⁸ As memórias subalternas não se adaptam ao discurso que enquadra e seleciona aquilo que é representativo da memória oficial. “Para certas vítimas de uma forma limite da classificação social, aquela que quis reduzi-las à condição de “sub-homens”, o silêncio, além da acomodação ao meio social, poderia representar também uma recusa em deixar que a experiência do campo, uma situação limite da experiência humana, fosse integrada em uma forma qualquer de “memória enquadrada” que, por princípio, não escapa ao trabalho de definição de fronteiras sociais” (POLLAK, 1989, p. 14).

⁴⁹ “Embora na maioria das vezes esteja ligada a fenômenos de dominação, a clivagem entre memória oficial e dominante e memórias subterrâneas, assim como a significação do silêncio sobre o passado, não remete forçosamente à oposição entre Estado dominador e sociedade civil. Encontramos com mais frequência esse problema nas relações entre grupos minoritários e sociedade englobante” (POLLAK, 1989, p. 05).

símbolos que sabem tocar fundo na consciência dos brancos, ao menos, daqueles brancos que os ouvem⁵⁰.

No caso dos Xavante de Marãiwatsédé, alguns “brancos” (equipe de antropólogos) ouviram sua *versão da história* a partir de um conjunto de elementos que possibilitaram que a deportação em 1966 ganhasse a proporção de um acontecimento para além da própria comunidade. Durante o período militar o deslocamento de povos indígenas era colocado como “normal” e a desintrusão foi sendo *esquecida* da memória oficial.

Os Xavante por uma lado utilizaram da narrativa de suas memórias sobre o acontecimento – deportação de seu povo - dentro de uma lógica de que é dever da memória não esquecer. E do dever de não esquecer, a memória narrada pelos Xavante assumiu outro dever: o de esquecer aquilo que não interessa ao presente que seja contato, gerando o que Ricoeur⁵¹ considerou como “abusos da memória”:

Por que os abusos da memória são, de saída, abusos do esquecimento? Nossa explicação, então foi: os abusos da memória são por causa da função mediadora da narrativa, os abusos da memória tornam-se abusos de esquecimentos. [...]

De fato, antes do abuso, há o uso, a saber, o caráter inelutavelmente seletivo da narrativa. Assim como é impossível lembrar-se de tudo, é impossível narrar tudo. A ideia de narração exaustiva é uma ideia performativamente impossível. A narrativa comporta necessariamente uma dimensão seletiva⁵².

O que o autor problematiza permite uma ressalva importante em considerar analiticamente que a memória e oralidade que compõem a *versão da história* dos Xavante está sujeita a *esquecimentos* que podem ser propositais e com relação à estratégias do presente, bem como algo oriundo da incapacidade de um agente sócio-histórico ser capaz de tudo lembrar e tudo narrar, conforme anteriormente mencionado. Em contrapartida, o *esquecimento* desse acontecimento na história oficial demonstra outra forma de esquecer que assumia uma estratégia de evasão e fuga por parte dos não índios de rememorar acontecimentos dessa especificidade. Ou seja, a história oficial também está imersa de esquecimentos:

As estratégias de esquecimento enxertam-se diretamente nesse trabalho de configuração: pode-se sempre narrar de outro modo, suprimindo, deslocando as ênfases, revigorando diferentemente os protagonistas da

⁵⁰ Pollak, *Idem*, p. 21.

⁵¹ RICOEUR, Paul. A memória, a história, o esquecimento. Campinas-SP: Editora UNICAMP, 2007.

⁵² Ricoeur, *Idem*, p. 455.

ação assim como os contornos dela. Pra quem atravessou todas as camadas de configuração e de reconfiguração narrativa desde a constituição de identidade pessoal até a das identidades comunitárias que estruturam nossos vínculos de pertencimento, o perigo maior, no fim do percurso, está no manejo da história autorizada, imposta, celebrada, comemorada – da história oficial. O recurso à narrativa torna-se assim a armadilha, quando potências superiores passam a direcionar a composição da intriga e impõem uma narrativa canônica por meio da intimidação ou da sedução, de medo ou lisonja. Está em ação aqui uma forma ardilosa de esquecimento, resultante do desapossamento dos atores sociais de seu poder originário de narrarem a si mesmos⁵³.

Trata-se de uma forma específica de esquecimento possivelmente atrelada com uma estratégia de retirar o protagonismo no passado e a capacidade dos agentes sócio-históricos de usar a memória e narrar no presente a sua *versão da história*. O resultado disso é que memória e narrativa estão imersas numa batalha no presente pelo direito de lembrar e narrar o passado. Portanto, memória, narrativa, oralidade, o lugar de quem fala, discursos, silenciamentos e esquecimentos são antes de tudo, permeados pela busca ou manutenção do poder. Dessa constatação se deriva a concepção de que, no presente caso, memória e narrativa estão no conflito, sendo armas de ataque ou defesa. Ao historiador cabe identificar o movimento provocado e contextualizar em que situação foi possível o seu uso, sem a necessidade de identificar qual das “versões da história” é a verdadeira, conforme Rosa⁵⁴.

Portanto são batalhas do presente dos Xavante para que seu passado não caísse no *esquecimento* e/ou *silenciamento*. As concepções de Ricoeur (2003) sobre *esquecimento* não se contrapõem àquelas de Pollak (1989)⁵⁵ acerca de memórias subalternas em disputa para serem lembradas e narradas dentro de um espaço social do presente que problematize o passado.

[...] essas memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados. A memória entra em disputa. Os objetos de pesquisa são escolhidos de preferência onde existe conflito e competição entre memórias concorrentes [...] Por outro lado, essas memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados. A memória

⁵³ Ricoeur, *Idem*, p. 455.

⁵⁴ Rosa, *Idem*.

⁵⁵ POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. In: Revista Estudos Históricos, Brasil, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

entra em disputa. Os objetos de pesquisa são escolhidos de preferência onde existe conflito e competição entre memórias concorrentes⁵⁶.

No caso analisado, essa memória subalterna e a versão da história dos Xavante se deu por meio do laudo antropológico. Rodrigues (1992) busca nas memórias e relatos de trabalhadores da Suiá Missú que testemunharam a situação de contato e a deportação dos índios para legitimar os argumentos do pertencimento dos Xavante ao território. Mas extrapola essas fontes orais, e não baseia seus argumentos em relatos, notícias e memórias de brancos sobre o povo Xavante. Ela expressa no título bastante sugestivo da quinta parte do relatório antropológico: “*A história contada e vivida pelos próprios Xavante*”⁵⁷ com a versão dos Xavante sobre o processo narrada como “real”, “verdadeira”. A narração do Massacre dos Xavante por posseiros narrado pelo Xavante Paulo é um exemplo claro: ao iniciar sua fala com a seguinte afirmação: “[...] a história que aconteceu é coisa real, né, é verdade”⁵⁸.

No ano de 2012, como forma de divulgar a sua versão da história, os Xavante de Marãiwatsédé vincularam um vídeo no canal You Tube com o título: “*Versão dos Índios de Marãiwatsédé sobre o conflito entre Xavante e produtores*”⁵⁹. Esse novo instrumento foi utilizado como forma de reforçar a narrativa e o discurso oficial dos Xavante, mas incorporando questões que foram debatidas por aliados dos posseiros da Suiá que elaboraram uma série de argumentos para deslegitimar as fontes orais utilizadas no Laudo Antropológico de 1992.

Portanto, nesse arquivo audiovisual se encontra uma resposta dada pelo Cacique Damião Paridzané às notícias e à versões de outros Xavante de que seu povo nunca morou em Marãiwatsédé, e seu discurso foi traduzido pela liderança jovem José de Arimatéia Xavante⁶⁰.

O discurso do cacique é pontuado por falas que remetem a sua legitimidade enquanto o narrador por ser, antes de mais nada, uma testemunha dos acontecimentos narrados:

*Mas a minha história prevalece na minha pessoa. Estou guardando desde que eu era pequeno, eu acompanhava tudo: massacre; maltratação, homicídio, tudo isso eu vejo nos meus olhos. Eu cresci, e sempre venho acompanhando essa... provocações dos não índios que faziam dos nossos ancestrais*⁶¹.

⁵⁶ Pollak (1989, p.04).

⁵⁷ Rodrigues, *Idem*, p. 43.

⁵⁸ Rodrigues, *Idem*, p.53.

⁵⁹ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=aH-UZhynKHg>>. Acesso em: 15/08/2013.

⁶⁰ Transcrição do áudio por Juliana Cristina da Rosa em 24/12/2013, disponibilizado na íntegra no anexo 5. In: Rosa (2015).

⁶¹ Relato Oral de Damião Paridzané. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=aH-UZhynKHg>>. Acesso em: 24/12/2013.

Pela fonte oral é possível perceber que Damião Paridzané se coloca como uma espécie de “guardião” da memória e da história de seu povo, personalizando nele a história. Como se o passado estivesse incorporado nele, armazenado em sua memória como se os “seus olhos” registrassem os acontecimentos do passado tal como ocorreram, e que está sendo *presentificado* através de seus relatos, discursos e narrativas que sustentam argumentações de questões do presente, como a luta pelo retorno à Marãiwatsédé.

O cacique depois de se colocar como legítimo narrador do passado passa a desqualificar seus adversários que representam os posseiros da Suiá (advogado Luiz Alfredo e Filemon Gomes Costa Limoeiro), argumentando que eles não são daquele lugar, portanto não conhecem o território e nem a história:

Eu vou começar minha fala, com Luiz Alfredo. Eu quero fazer uma prova, concreta: Luiz Alfredo nasceu aonde? Quero essa garantia, prova pra ele mostrar pra mim. Do jeito que ele está falando, é uma conversa infantil que ele está fazendo. Que não sabe de nada, não sabe da história. [...]

Por isso, é a mesma coisa, Filemon Gomes Costa Limoeiro, prefeito de São Félix: quero que ele mostra e prova pra mim onde que ele nasceu; mesma coisa, ele nasceu no hospital. Não nasceu no meio da mata e por isso não tem autonomia de falar. Não adianta chamar nome de Xavante de outras regiões, isso não vai provar nada⁶².

Portanto, o argumento utilizado por Damião Paridzané parte do binômio “dentro e fora”, e colou os Xavante como os “de dentro” do território por ter uma presença anterior na história de Marãiwatsédé, e “os de fora” são os que chegaram depois e não tem a mesma legitimidade por não conhecerem e estarem inseridos na história.

Em outra fonte, o documentário *Vale dos Esquecidos* (2010)⁶³, Damião Paridzané usa um argumento relativo ao poder da escrita dos “brancos”:

Porque eles acham que podem julgar tudo? Só porque tem o poder da escrita? Então me contem como é o passado desse território. Nós é que sabemos essa história. Eu sou a continuação dele, é o meu passado. O passado dos meus ancestrais. Por isso é legítimo estarmos aqui. Aqui estão enterrados meus antepassados. Foi aqui que eu nasci. Esse é o meu lugar. O resto é tudo mentira. A história do branco é muito bem

⁶² Relato Oral de Damião Paridzané. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=aH-UZhynKHg>> Acesso em: 24/12/2013.

⁶³ VALE DOS ESQUECIDOS. Documentário-longa Metragem. Direção: Maria Raduan. Fotografia: Sylvestre Campe, color, (72 min.): Tucura Filmes, Brasil, 2010. Disponível em: <<http://valedosesquecidos.com.br/#ficha-tecnica/maria-raduan>> Acesso em: 25/04/2012.

*contada, mas a verdade é que a justiça não chega aqui. Essa história é de malandragem, de gente corrupta*⁶⁴.

Nesse relato oral o cacique desqualifica a história do outro por demonstrar que a história escrita pelos “brancos” seria uma mentira. A verdadeira história é aquela contada por ele enquanto porta voz da memória daquele território que somente foi reocupado na década de 1960 pelos “brancos”. Para reforçar seu argumento ele cita em um relato oral o caso do prefeito de São Félix do Araguaia da época, Filemon Gomes Costa Limoeiro, o colocando como descendente desse “outro” que vem “de fora”:

Então é a mesma coisa, antigamente, antes de 1500, do descobrimento do Brasil, dividiu... dividiu oceano. Os brancos viviam do outro lado e os índios do Brasil, vivia no Brasil, ocupavam todo o litoral brasileiro. Mas, o avô, ancestrais do Filemon Limoeiro veio de Portugal, veio do exterior. O pai dele nasceu aqui e ele nasceu aqui também, mas não é aqui na região.

Então em 1900 não tinha branco aqui. Somos guardião da mata, perambulávamos em toda a região aqui. E não tinha branco! E caçávamos, extraíamos alimentos. Então, usufruímos tudo o que a natureza oferece pra nós. Então isso é uma prova que estou guardando na minha pessoa.

Eu realizei história, debate, acompanhamento do massacre dos meus irmãos que faleceram aqui. Então, eu tenho prova. Mas eles, quero que eles comprovem uma coisa, como eu tenho na minha pessoa.

*Então eu quero isso: 1900 não tinha branco aqui. Só em 1935 vieram dois padres aqui pra fazer contato com a nossa nação Xavante de Marãiwatsédé. Mas os índios receberam de outra forma: assassinaram os dois padres; e daí, esse é o começo do contato, o começo da aproximação dos não índios aqui na nossa região. Por isso, desde antigamente, ninguém conhece a nossa história por que não vê a realidade, não vê a cultura que a gente pratica, não vê a área sagrada, que isso se refere ao cemitério nosso*⁶⁵.

O discurso do cacique Damião Paridzané é claro: o pertencimento de seu povo ao lugar de suas terras desde tempos ancestrais é que garante o direito à ser os portadores da história. Sua memória é capaz de trazer a “verdade” em contraposição dos de “fora” do território que não dispunham do conhecimento dos acontecimentos que fizeram a história verdadeira. Ai reside o aspecto fundamental para compreender de que forma a *versão da história* era entendida como fundamental para que os mesmos tenham a legitimidade de fazer

⁶⁴ Relato Oral de Damião Paridzané disponível no Documentário Vale dos Esquecidos. Direção Maria Raduan, 2010. (42min04’).

⁶⁵ Relato Oral de Damião Paridzané disponível no Documentário Vale dos Esquecidos. Direção Maria Raduan, 2010. (42min04’).

com que suas memórias subalternas de outrora submerjam e aflorem através de narrativas sobre a história do território que os coloca como seus legítimos donos. E por serem os portadores da história do território, são eles que têm direito ao domínio sobre a terra Marãiwatsédé.

No entanto, as estratégias políticas de luta pela terra de Marãiwatsédé enfrentaram resistência por parte dos posseiros da Suiá e seus aliados, que em meio batalhas jurídicas e midiáticas passaram a questionar a “versão da história” dos Xavante.

As controvérsias sobre o uso de memória e oralidade como prova jurídica

No laudo antropológico Rodrigues (1992) reconhece que tem como fonte principal “a versão” dos Xavante, em passagens como: “Paulo narrou uma história conhecida por todos os Xavante [...] é claro, trata da versão Xavante de um conflito intergrupal que resultou em vencidos e vencedores”⁶⁶. E ainda demonstra que a história dos Xavante de Marãiwatsédé é permeado por conflitos e divergências internas quanto a relação entre os indígenas e o “branco” que são manifestas através das fontes orais.

Alguns relatos orais demonstram que as alianças feitas por Tibúrcio e o cacique Caetano (pai de Damião Paridzané) com Ariosto de Riva nos primeiros anos de contato, foram estratégias que contrariavam a tradição Xavante de optar pela guerra para defender seu território, o que gerou muitas controvérsias internas no grupo. Uma aliança e certo grau de dependência dos Xavante em relação a Ariosto de Riva, conforme Damião Paridzané: “[...] *olha, foi trabalhando como empregado, como escravo, morreu muita gente. Trabalhando sem receber dinheiro, sem ganhar nada, sem assistência de saúde nenhuma. [o Ariosto] só dando comida, arroz limpo...*”⁶⁷; ou ainda, que foram os próprios xavante que auxiliaram o empresário a se fixar em seu território: “*O Tibúrcio estava contando história dele, de quando entrou o primeiro contato com Ariosto. [...] naquele tempo não tinha nenhuma ferramenta nem nada, fizeram com a mão a pista para Ariosto aterrissar no campo*”⁶⁸.

Portanto, mesmo que as memórias subalternas tenham espaço e legitimidade, “a versão” da história dos Xavante também é acometida de *silenciamento* e constrangimentos. Mesmo assim, continua sendo argumento de pertencimento indetentário atrelado ao território, portanto é base de argumentos políticos. Mas para tanto foi preciso transformar a memória, a

⁶⁶ Rodrigues, *Idem*, p.43.

⁶⁷ Rodrigues, *Idem*, p.59.

⁶⁸ Rodrigues, *Idem*, p.57.

oralidade em documento escrito, sobretudo, com o Laudo Antropológico, conforme Rosa (2015).

No entanto, os maiores debates ocorreram após 1992. Novos laudos foram solicitados pela justiça a fim de serem peças para o processo de demarcação da área de 165.241 ha⁶⁹. Essa área era remanescente da Suiá Missú e não necessariamente a terra indígena, existindo aldeias antigas dos Xavante situadas além desses limites. Esse fato foi um dos mais polemizados por parte dos posseiros, o que gerou a necessidade de laudos de perícia judicial confeccionados por agrônomos, antropólogos e um historiador.

O laudo agrônomo e fundiário de Leão (2003) não apresentou maiores repercussões por se tratar de uma peça jurídica elaborada dentro de uma “objetividade” que os Réus (Agip e posseiros) não levantaram maiores questionamentos. Mas, quando se tratava de laudos antropológicos, a “subjetividade” dos peritos foi atacada nas batalhas jurídicas e midiáticas posteriores. Isso porque em 2006 a antropóloga Inês Rosa Bueno, perita de Juiz, elabora o *Laudo Antropológico Terra Indígena Marãiwatsédé* da Ação Civil Pública nº.950000679-0⁷⁰.

As principais controvérsias envolvendo os laudos antropológicos partiram de questões levantadas pelo historiador Hilário Rosa e foram rebatidas por Inês Rosa Bueno, que inicia seu laudo com o subtítulo “*Discussão sobre o papel da perita*”, onde deixou registrado que o fato de ser antropóloga não significa que é militante pró-indígena, tendo inclusive atuado em Alentejo (Portugal), e com camponeses na África. A perita insiste que o laudo não é parcial:

Isso não é parcialidade, já que essa posição se consolidou ao longo do exercício do meu papel de perita, e não antes de verificar fatos que talvez nenhum Juiz até o momento tenha tido tempo para se deter e verificar, e que, portanto, procuro explicitar ao longo de meu laudo⁷¹.

Todo esse laudo antropológico foi marcado pelo tom de resposta aos argumentos do assistente de pesquisa contratado pelos *posseiros da Suiá*, o acusando de manipulação de dados.

Infelizmente, o estudo dos autos, de inúmeros outros documentos, e a pesquisa de campo, me deixaram claro que está havendo uma grave manipulação dos fatos neste processo, por parte do senhor assistente de perícia e daqueles que este senhor representa. São manipulações grosseiras, sem nenhuma base científica, seja na Antropologia, seja na

⁶⁹ Conforme IE 114/DAF/98 de 01.09.1998. Disponível em: MOREIRA LEÃO, João. [Laudo]. Laudo de Perícia Judicial da Reserva Indígena Marãiwatsédé (2003).

⁷⁰ ROSA BUENO, Inês. [Laudo]. Laudo Antropológico Terra Indígena Marãiwatsédé. Ação Civil Pública número 950000679- MPF (2006)

⁷¹ Rosa Bueno, *Idem*, p.04.

Geografia, seja na História, ou em qualquer outra ciência, valendo-se apenas de argumentos por vezes até mesmo absurdos que confundem o leitor desavisado [...] ⁷².

Trata-se de uma controvérsia científica que teve como base uma desqualificação feita por Hilário Rosa em relação aos laudos antropológicos de Eugênio Wenzel e Patrícia de Mendonça Rodrigues, escritos na década de 1990. As acusações contra o Laudo antropológico de Wenzel era de que não tinham fontes orais e o mesmo foi desconsiderado dos autos do processo, depois das denúncias de que o perito não havia cumprido a ritualística de procedimentos necessários juridicamente.

Mas essa vitória não foi suficiente, e os *posseiros da Suiá*, através de suas representações, queriam anular a declaração de Marãiwatsédé como terra indígena. Para tanto, era preciso desqualificar o primeiro laudo antropológico de 1992 por conta de que os limites corretos da área demarcada não seria a da terra indígena, e isso determinou muitas disputas jurídicas e midiáticas posteriores.

Foram diversos os argumentos utilizados por Hilário Rosa contra as informações presentes no Laudo Antropológico de 1992, sendo os principais: tipo de vegetação da área identificada era de mata, e os Xavante habitariam áreas de cerrado; a desqualificação do mapa do antropólogo David Maybury-Lewis⁷³; acusações sobre a influência de ONG estrangeiras, dentre outros.

Houve a desqualificação de arquivos documentais por parte de Hilário Rosa, que afirmou que os relatórios do funcionário do SPI Ismael Leitão não mencionavam os Xavante de Marãiwatsédé, uma vez que os documentos se referiam à “aldeia Maroaced”, “aldeia de Marú-Acede” ou “Mara-uacéde” ao descrever os primeiros conflitos interétnicos com posseiros em São Félix do Araguaia. O historiador argumentou que seriam necessários documentos etno-históricos que comprovassem as informações obtidas através de relatos orais, abrindo um debate importante. Em resposta, a antropóloga perita Inês Bueno relativiza o que seria um documento dessa natureza na perspectiva antropológica:

Em primeiro lugar, deve-se deixar claro que o senhor assistente de perícia confunde o significado do termo etno-história, ao solicitar diversas vezes “documentos etno-históricos” que comprovem a validade dos depoimentos da história oral (aliás, o relatório de identificação está muito bem fundamentado em documentação). É

⁷² Rosa Bueno *Idem*, p.02.

⁷³ Mapa disponível na obra MAYBURY-LEWIS, David. A Sociedade Xavante. Editora Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1984.

obrigação de qualquer antropólogo saber que o termo etno-história não significa história SOBRE um grupo étnico, mas sim a história contada POR um grupo étnico a respeito de si mesmo, e que se esse grupo é ágrafo – não escreve – essa história só pode ser oral⁷⁴.

Trata-se de uma controvérsia em torno do uso das fontes orais que passam a ser atacados por Hilário Rosa quanto a sua validade e veracidade, como no exemplo do relato oral de Raimundo Aleixo Borges, que era trabalhador da Agropecuária Suiá Missú, e que segundo o historiador: “[...] *podem ser questionados como falsos. Mais parecem montagem do que uma prova autêntica*”⁷⁵.

A versão da história dos Xavante é desacreditada pelo assistente de perícia. O relato oral no qual Tibúrcio afirma que foram os Xavante que abriram a pista de pouso de avião na Suiá Missú foi questionado por outro relato oral de informante não identificado de que a pista foi aberta com tratores e niveladores. Em resposta a antropóloga perita afirma:

Quanto ao depoimento de Tibúrcio, eu gostaria de inverter o raciocínio, na minha função de perita, e questionar o depoimento do entrevistado não-identificado em São Félix do Araguaia, perguntando como foi possível chegar até ali com tratores para abrir uma pista de pouso, se ao mesmo tempo estavam se abrindo picadas, ou seja, mal se podia passar, e justamente a pista de pouso seria uma via de acesso, como costuma ser em qualquer área da Amazônia que esteja sendo aberta, realidade que conhecemos bem em nossa profissão de antropólogos. Ou será que os tratores e niveladoras entraram de paraquedas na área?⁷⁶

Seguindo o mesmo caminho, o de desqualificar fontes orais, a antropóloga perita põe em cheque o relato de um antigo funcionário do SPI:

Baseia-se também o senhor assistente de perícia para chegar a essas conclusões, em depoimento filmado e entregue a este Juízo, de José Pereira de Brito, funcionário que trabalhou para Ismael Leitão, chefe de posto do SPI mais ao sul da região em questão, e que é o único que afirma que os Xavante não ocupavam a floresta. O senhor assistente de perícia se refere a “relatório entregue por este funcionário, ao senhor Ismael Leitão”, o que me deixa perplexa tendo em vista que o mesmo assistente de perícia apresenta os documentos deste senhor em que consta que ele é analfabeto, então como teria redigido esse relatório?

⁷⁴ Rosa Bueno, *Idem*, p.83-84.

⁷⁵ Inês Rosa Bueno, *Idem*, p.67 para defender a antropóloga Iara Ferraz, (que coletou as fontes orais para o Relatório antropológico de delimitação, de 1992), afirma em seu laudo que tem cópias das gravações dos áudios das entrevistas de Raimundo e de Ismael Leitão. E que Raimundo encontra-se vivo com endereço atualizado, disposto a prestar esclarecimentos, da mesma forma que Ismael Leitão, mas que este último havia morrido na época.

⁷⁶ Rosa Bueno, *Idem*, p.84-85.

Além disso, este senhor testemunha sobre fatos ocorridos no início da década de 1960, quando a documentação anexa pelo senhor assistente comprova que trabalhou para o SPI na área em questão durante dois períodos, o primeiro de 5 de junho de 1948 a 30 de julho de 1951, e o último de 8 de maio de 1952 a 16 de agosto de 1955. E como ele saberia se os Xavante de Marãiwatsédé, uns duzentos quilômetros ao norte de onde ele trabalhava para Ismael Leitão, que hoje é a reserva Pimentel Barbosa, utilizavam ou não a floresta, se onde ele estava só havia cerrado e nem havia estradas comunicando as duas regiões? Não tive acesso a essa filmagem, mas duvido muito da veracidade desse depoimento⁷⁷.

A desqualificação de relatos orais específicas por ambos os peritos, colocou em questão a própria metodologia de obtenção desses dados. Se uma ou outra testemunha mente, não existe garantias de que as fontes orais são fornecedoras de provas. A partir disso, a controvérsia se estende até o referencial teórico e metodológico de cada perito: Hilário Rosa se ampara na antropóloga Maria Hilda Paraíso, que para ele é uma “[...] autoridade insuspeita nos domínios profissionais da Antropologia pericial”⁷⁸, que questiona o valor da história oral indígena. Portanto, a utilização dos referenciais teóricos não são frutos do acaso. Maria Hilda Paraíso e João Pacheco de Oliveira desenvolvem suas argumentações em meio a outra batalha de peritos envolvendo outro caso de demarcação: “Maria Hilda Paraíso havia produzido um laudo para a FUNAI, em 1994, em que desqualificava a memória oral e chegava à conclusão que o povo que se autodenominava Kaxixó não era uma comunidade indígena”⁷⁹.

Portanto, percebe-se que o debate teórico e metodológico está imerso em questões políticas nas quais historiadores e antropólogos que realizam Laudos Antropológicos e contra laudos estão envolvidos, como no caso da luta pela terra Marãiwatsédé.

Considerações Finais

Através de alguns elementos que perpassaram o processo da luta pela terra Marãiwatsédé entre os anos de 1960 a 2012 podemos identificar questões que perpassam o debate acerca do uso de fontes orais. O caso em questão evidencia que o uso da memória como instrumento político por meio da oralidade em situações onde as disputados do presente norteiam a visão do passado.

No entanto, com a invasão da área remanescente da Agropecuária Suiá Missú no ano de 1992, novos agentes sócio-históricos adentraram na disputa: os *posseiros da Suiá*, que

⁷⁷ Rosa Bueno, *Idem*, p. 85.

⁷⁸ Rosa Bueno, *Idem*, p. 13.

⁷⁹ Rosa Bueno, *Idem*, p.88-89.

juntamente com seus aliados políticos, se colocava se um lado do *front* da luta pela terra indígena de Marãiwatsédé a partir de então. A APROSSSUM se colocou como representante dos mesmos, atuando em diferentes frentes das batalhas que se sucederam: 1) contrataram advogados de renome, (como Luiz Alfredo Feresin de Abreu, irmão da então senadora Kátia Abreu e líder da Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA); 2) contrataram um historiador com especialização em antropologia, Hilário Rosa, para fazer um contra laudo e acompanhar os trabalhos de campo do antropólogo perito do juiz; 3) utilizaram argumentos e provas controversas para se defender de processos por invasão de terra da união, desmatamento e plantio de soja e outros cultivos em terra indígena; 4) cooptaram lideranças Xavante de outras terras indígenas para se juntarem aos seus protestos; 5) utilizaram de recursos midiáticos e de redes sociais para divulgarem a situação de possível desintrusão que viriam a sofrer em 2012; além de outras ações de resistência para saírem da terra indígena quando a batalha jurídica foi perdida, conforme Rosa⁸⁰.

Os posseiros da Suiá também apresentaram narrativas, fizeram uso da memória no sentido de legitimarem seu “direito de posse”, uma vez que a re-ocupação de áreas consideradas “vazias” é uma prática historicamente legitimada na região. Portanto, são produtores de fontes orais legítimas que devem ser melhor trabalhadas em novas reflexões historiográficas. Esse exercício necessário não foi realizado nesse artigo devido ao foco analítico repousar sobre a memória e oralidade em relação aos laudos antropológicos produzidos.

Ressalta-se que a luta pela terra Marãiwatsédé é permeada por diversas possibilidades analíticas, e que a desintrusão dos *posseiros da Suiá* no ano de 2012 se consolidou como um *acontecimento monstro*, que atingiu o cerne da comunidade de posseiros da Suiá, sobretudo do Posto da Mata. Tal acontecimento gerou uma quantidade significativa de arquivos documentais, sobretudo de fontes orais que narram diferentes “versões da história”, que não foi foco dessa análise, mas é igualmente importante para a compreensão da luta pela terra Marãiwatsédé.

A desintrusão dos não índios em 2012 segue a mesma característica da deportação dos Xavante em 1966: permanece como um mistério em sua complexidade e multiplicidade de elementos analisados, o que caracteriza a *esfinge* citada por Dossé⁸¹. O autor ainda elenca outra característica própria desse tipo de acontecimento: mais importante que sua grandeza e seu enigma, é o fato de que tais acontecimentos não morrem e são constantemente

⁸⁰ Rosa, *Idem*.

⁸¹ Dossé, *Idem*.

resignificados no presente, alimentando tempos depois de sua ocorrência as possibilidades de um retorno de sua força e poder como uma *fênix*. Essa mesma *fênix* que ressurge das cinzas e escombros, voando ao longo da terra indígena Marãiwatsédé, esparramando agrotóxicos e incêndios⁸² por onde passa, lembrando constantemente aos Xavante que a desintrusão dos *posseiros da Suiá* não foi o fim da luta pela terra.

Portanto, persiste ainda a necessidade dos Xavante fazerem uso da memória e da oralidade para lutar por Marãiwatsédé.

⁸² No ano de 2013 depois da reconquista da terra sofrem em virtude de que Marãiwatsédé ser a terra indígena mais desmatada do país e ser alvo de queimadas criminosas e sobrevoos de agrotóxicos e herbicidas sobre sua aldeia.