

## **ALIMENTAÇÃO, CORPORALIDADE E DOENÇA: regimes de subjetivação do outro a partir de um estudo entre os índios Xavante (Mato Grosso, Brasil)**

Estevão Rafael Fernandes<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo deste estudo é analisar a relação entre alimentação, corporalidade e doença entre os Índios Xavante, a partir de trabalho de campo, entrevistas e do diálogo com a literatura antropológica sobre aquela etnia. Ao longo da pesquisa por diversas vezes percebeu-se uma relação entre alimentos e doenças não-indígenas, mas operando a partir da lógica nativa de corporalidade e substância. O que se propõe são estudos que levem em conta a interlocução entre as explicações nativas sobre a doença, da perspectiva indígena sobre as relações interétnicas, dos conceitos indígenas de corporalidade bem como de suas concepções cosmológicas.

**Palavras-chave:** Saúde Indígena; Índios Sul-Americanos; Etnicidade; Corporalidade; Pessoa.

**Abstract:** The aim of this study is to analyze the relationship between food, corporeality and disease among the Shavante based on fieldwork, interviews and from the dialogue with the anthropological literature about that people. During the research several times was noticed a relationship between non-indigenous foods and diseases but operating from a native logic of corporeality and substance. What one proposes are studies that take into account the dialogue between native explanations

---

<sup>1</sup> Formado em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília (2002), Mestre em Antropologia (UnB, 2005) e Doutor em Ciências Sociais (Estudos Comparados sobre as Américas) pelo Ceppac/UnB (2015), atualmente professor no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), em Porto Velho (RO). Trabalha com os índios Xavante desde 1999, sobretudo com assuntos relacionados à Cosmologia do Contato, tendo voltado suas pesquisas recentemente para o estudo das homossexualidades indígenas no Brasil e nos Estados Unidos. E-mail: [estevaofernandes@gmail.com](mailto:estevaofernandes@gmail.com) .

about the disease, the indigenous perspective on interethnic relations, indigenous concepts of corporality and their cosmological conceptions.

**Keywords:** Indigenous Health; South American Natives; Ethnicity; Bodyness; Personhood.

Este artigo busca chamar a atenção para o aspecto simbólico da relação alimentação-doença-cosmologia entre os Xavante, em especial no sentido de perceber tais relações a partir de uma reflexão sobre a alteridade. O que procuro demonstrar nas páginas a seguir é que, de certa forma, os processos implicados nessa relação possam ser mais bem interpretados se tomados enquanto “signos de relações com a alteridade” (VIVEIROS DE CASTRO et al., 2003, p. 48): a subjetificação de mecanismos como alimentação, adoecimento, morte, cuidados corporais, etc. passa pela compreensão do universo sócio-cosmológico indígena, da reprodução social deste universo e pelas relações que os indígenas mantêm com eles mesmos e com o Outro, indo muito além de uma contingência histórica, uma manifestação de identidade, uma relação interétnica ou inevitabilidade no âmbito das relações com o Estado.

Como buscarei demonstrar, são questões que somente podem ser compreendidas à luz das ontologias indígenas e de sua relação com o exterior. Espero, assim, propor uma visada que busque trabalhar com ações de saúde em áreas indígenas não como uma inevitabilidade histórica advinda do contato (conforme apontei acima), tampouco como uma representação indígena dos pressupostos biomédicos (de certa forma, uma variante da visão anterior): meu objetivo aqui é de buscar uma análise pensando a relação entre a cosmopraxis Xavante à luz de seu regime de subjetivação do Outro. Com este fim, lançaremos mão de algumas premissas e conceitos, apresentados a seguir<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Ver nesse sentido Fernandes 2010a e 2010b, cujos argumentos centrais de certa forma recupero a seguir.

Uma dessas premissas é o caráter inventivo, inovacional e imitativo da cosmologia Xavante. Como escreve Fausto (2006, p. 29), “o aspecto ‘quente’ da tradição transformacional indígena deriva do papel atribuído ao dispositivo de apropriação: a abertura não se faz pela inovação autóctone, mas pela apropriação exógena – a inovação é alopoiética”. Nas páginas a seguir veremos de que maneira a cosmologia indígena dialoga com a história, sem resvalar em “perdas culturais”, mas enquanto característica mesma do pensamento Xavante. Como escrevem Fausto e Franchetto,

uma tradição (...) só sobrevive se estiver viva e, se estiver viva, estará em transformação. Afinal, tudo muda – a questão é saber como e para onde. Não temos resposta para isso, mas acreditamos que esse passado, em vez de puxar-nos para trás, impele-nos para frente (FAUSTO e FRANCHETTO, 2008, p. 79).

Para dar conta dessa perspectiva, lançarei mão da ideia de “devir”, conforme formulada por Deleuze e Guattari, mais adequada para lidar com as situações trazidas aqui do que termos como “mudança” ou “renovação”. Digo isso por entender que esse conceito descarte qualquer preocupação no sentido de encontrar o que seria uma “cultura original”, ou uma “tradição” que servisse de contraponto a uma “tradição atual”. Como apontam Deleuze e Guattari,

Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. [...] **O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna. O devir pode e deve ser qualificado como devir-animal sem ter um termo que seria o animal que se tornou. O devir-animal do homem é real, sem que seja real o animal que ele se torna; e, simultaneamente, o devir-outro do animal é real sem que esse outro seja real. É este ponto que será necessário explicar: como um devir não tem sujeito distinto de si mesmo; mas também como ele não tem termo, porque seu termo por sua vez só existe tomado num outro devir do qual ele é o sujeito, e que coexiste, que faz bloco com o primeiro.**

[...] **Devir não é certamente imitar, nem identificar-se; nem regredir-progredir; nem corresponder, instaurar relações correspondentes; nem produzir, produzir uma filiação, produzir por filiação. Devir é um verbo tendo toda sua consistência; ele não se reduz, ele não nos conduz a "parecer", nem "ser", nem "equivaler", nem "produzir"** (DELEUZE e GUATARI, 1997, p. 18-19 – grifos meus).

Indo além, como destaca Viveiros de Castro, para esses autores, o devir não é uma metáfora, tampouco uma metamorfose, mas

um movimento que desterritorializa ambos os termos da relação que ele estabelece, extraíndo-os das relações que os definiam para associa-los através de uma nova “conexão parcial”. **O verbo devir, neste sentido, não designa uma operação predicativa ou uma ação transitiva: estar implicado em um devir-jaguar não é a mesma coisa que virar um jaguar.** O jaguar “totêmico” em que um homem se transforma “sacrificialmente” é imaginário: *mas a transformação é real.* É o devir ele próprio que é felino; mas o jaguar é um aspecto do verbo devir, não seu “objeto”, pois devir é um verbo transitivo (e infinitivo). E tão logo o homem se torna um jaguar, o jaguar não está mais lá” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 103-104 - itálicos no original, negritos meus).

Uma leitura primeira da relação que os Xavante mantêm com nossa perspectiva de saúde e doença poderia simplesmente dar indícios de que a visão Xavante sobre seu próprio corpo estaria “se transformando” na nossa – e/ou perdendo uma visão “tradicional” sobre corporalidade. Defendo aqui que o fenômeno se aproxime mais do que Deleuze chamaria – se conhecesse os Xavante - de “devir-outro”<sup>3</sup>, - não se trata de transpor *nossa* visão de saúde a *deles*, mas de perceber a relação que mantêm conosco (*inclusive* no âmbito dos cuidados corporais) dentro da dinâmica cosmogônica Xavante.

---

<sup>3</sup> No que diz respeito a noção específica de “devir-outro”, na etnologia brasileira é já clássica a passagem de Viveiros de Castro na primeira página de seu *From the enemys point of view*: “For the Araweté, the person is inherently in transition, human destiny is a process of “other becoming [devir-outro]”. Contudo, Deleuze e Guattari, em seu *O que é a filosofia* escrevem que “o atual não é o que somos, mas antes o que nos tornamos, o que estamos nos tornando, isto é, o Outro, nosso devir-outro. O presente, ao contrário, é o que somos e, por isso, o que já deixamos de ser.” (DELEUZE e GUATARI, 1992, p.145).

A abertura ao outro, a transformação em outro, etc., não implica necessariamente em dizer que eles estejam se *transformando* em nós, ou que isso seja seu desejo. Implica, ao contrário, em perceber que haja diversos processos se encadeando e se sobrepondo sem que haja, necessariamente, uma finalidade nesse *devir* (Cf. DELEUZE e GUATARI, 1997, p. 18-19). Como escrevem Deleuze e Guatari “o devir não produz outra coisa senão ele próprio”, sendo possível estar Xavante e estar branco (e não *ser* Xavante ou Branco): o conceito de devir encerra, ele próprio, a natureza ontológica da maior parte das histórias Xavante – inclusive sua relação (Xavante) com nossa relação (*waradzu*, isto é, não-indígena) com nosso corpo.

### **As políticas de saúde frente aos Xavante (e vice-versa)**

Na época em que a pesquisa de campo foi desenvolvida (2006-2009), o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Xavante atendia a cerca de 14.000 índios, em aproximadamente 200 aldeias localizadas nas Terras Indígenas Areões, Pimentel Barbosa, Marãiwatsede, Marechal Rondon, Parabubure, Sangradouro/Volta Grande e São Marcos, localizadas na porção leste do Estado do Mato Grosso, em uma área que compreendia diversos municípios (Barra do Garças, Campinápolis, Água Boa, Paranatinga, Nova Xavantina, São Félix do Araguaia, Santo Antônio do Leste, General Carneiro, Poxoréu, Ribeirão Cascalheira, Canarana, Bom Jesus do Araguaia, Gaúcha do Norte, Novo São Joaquim, Alto Boa Vista e Nova Nazaré). A sede do Distrito localizava-se na cidade de Barra do Garças, contando ainda com duas Casas de Saúde do Índio (em Barra do Garças, e Campinápolis), e Pólos-Base em Campinápolis, Marãiwatsede, Paranatinga, Água Boa e nas aldeias de São Marcos (TI homônima), São José (na verdade um sub-pólo, localizado na TI Sangradouro).

Os casos de média complexidade eram resolvidos na região (especialmente Barra do Garças, Água Boa, Primavera do Leste e

Paranatinga) e, em se tratando de casos com maior complexidade, os pacientes eram encaminhados para Brasília ou Goiânia. Tal estrutura de serviços foi em larga medida uma replicação da estrutura da Funai na área, sendo motivada menos por critérios técnicos no atendimento aos indígenas, e mais por relações inter-aldeias; interfaccionais; e interétnicas.

Explico: a sociedade Xavante caracteriza-se por uma intrincada rede de relações sociais dualistas, hierarquizadas e segmentadas, constantemente oscilando entre a reciprocidade e a evitação. Isso se reflete, de certa forma, na maneira como os serviços de saúde são prestados àqueles índios – na distribuição de cargos, na organização de serviços, no relacionamento com as equipes de saúde, na manutenção das relações com diferentes atores governamentais, ou não.

Contudo, nem só de política vive o DSEI Xavante. Diversos estudos vêm sendo feitos na área nas últimas décadas, quase sempre coordenados por Carlos Coimbra Jr. e Ricardo Ventura Santos, ambos da Fiocruz, e contando com a participação de antropólogos, odontólogos, biólogos, nutricionistas e demógrafos. Tais dados nos permitem situar a preocupação das ações descritas adiante: alta taxa de mortalidade infantil - segundo Souza, Santos e Coimbra Jr. (2008), a taxa de mortalidade no Distrito é a terceira maior do país, sendo mais que o dobro da média brasileira. Segundo os autores apontam, 77,7% dos óbitos registrados ocorrem em crianças abaixo dos 5 anos de idade, sendo os óbitos, de modo geral, causados por desnutrição, pneumonia e doenças infecciosas. O mesmo estudo aponta, ainda, que entre os adultos Xavante (entre 15 e 50 anos) além dos óbitos por causas externas (75%), as neoplasias aparecem como segunda causa de óbitos. Estudos recentes (Ferreira, 2009; Coimbra Jr. et al, 2002; Welch, Ferreira e Santos, 2009; dentre outros) chamam a atenção para as crescentes taxas de obesidade e sobrepeso entre os Xavante, sugerindo uma transição epidemiológica e nutricional causada, por outros motivos, por um processo de diferenciação socioeconômica interna.

Como apontam Ferreira e Fernandes (2009), parte das razões que levaram a isso encontra-se na substituição das tradicionais caça, pesca, coleta e, em menor escala, agricultura, por alimentos industrializados. Assim, autores como Maybury-Lewis (1984), Giaccaria e Heide (1984) indicam como o simbolismo da caça (em suas diversas formas: coletivas, cerimoniais, individuais ou simbólicas); a pesca (considerada como atividade de subsistência menos importante); a coleta de frutos e tubérculos; e as roças (*buuru*) ligam-se não apenas as bases econômicas e de subsistência do grupo, mas a todo um sistema de ritos e parentesco. Entretanto, com a sedentarização forçada e com seus territórios cada vez mais restritos; uma proximidade cada vez maior com a sociedade envolvente e iniciativas governamentais como o “Projeto Xavante” (criado em 1974, buscando transformar os indígenas em produtores de arroz), as bases da alimentação Xavante foram gradualmente cedendo lugar para o arroz, o macarrão, o óleo e o açúcar. Isso não significa, entretanto, um abandono das formas tradicionais de produção, mas, como afirmado a pouco, de uma *incorporação*, a partir de aspectos diretamente relacionados à sua ontologia e às maneiras pelas quais a relação com os não-indígenas é mantido. Há, assim, outros elementos a serem levados em conta para a compreensão desses dados. É o que buscaremos problematizar a seguir.

### **Ações em saúde e ontologia entre os Xavante**

Qual o olhar Xavante *em relação*<sup>4</sup> às ações em saúde então desenvolvidas pela Funasa? O que sugiro com *relação* e de que forma tal

---

<sup>4</sup> “As concepções indígenas sugerem [...] uma ideia da relação como consistindo em um tipo de dinamismo mais que em um tipo de atributo. As relações são aqui virtualidades relacionantes, relações que acionam e diferenciam relações; mais precisamente, elas envolvem a existência de uma *diferença de potencial* que se atualiza em seus termos, ou relações relacionadas (Simondon 1995). Os termos — substâncias, propriedades e identidades — devem ser interpretados como resíduos das relações que os constituem, aquilo que surge e sobra quando estas se consomem e se consomem. (Mas resta sempre,

proposição se insere na problemática aqui proposta? Parto da noção proposta por Viveiros de Castro (VIVEIROS DE CASTRO et al., 2003, p. 15-28). Esses autores criticam a noção de identidade corrente na etnologia brasileira (tributária dos escritos de Fredrik Barth), ao seu ver, teoricamente obsoleta. Assim, eles propõem a concepção teórica da *relação* que não tenha como finalidade, origem ou protótipo, a noção de identidade. A partir desse ponto de vista, a cultura deixa de ser uma resultante de processos de assimilação, por exemplo, e conduz, ela própria, os processos de reflexão sobre o *Outro*. Vejamos como isso ocorre.

Este trabalho baseou-se não apenas em observações feitas no contexto dos atendimentos aos indígenas, mas também em conversas informais e em entrevistas abertas realizadas na Terra Indígena Marãiwatsede entre os anos de 2006 e 2009. Uma coisa que chama a atenção nos xavantes mais velhos é sua boa vontade em nos atender, quando falam da época de antes do contato (*dureihã*), de modo que a minha porta de entrada para entender as ações em saúde era fazer perguntas como “do que os Xavante morriam, antes do contato?”. Assim, as conversas passavam a girar em torno de categorias “não-xavante” de explicação da doença, tais como amebas, bactérias, vírus, etc. A escolha para essa porta de entrada nas conversas deveu-se a uma dupla razão.

Primeiramente, boa parte do das “orientações” que os indígenas recebiam nos postos de saúde da Funasa, na aldeia, diziam respeito a doenças causadas por vermes, bactérias, vírus ou (segundo a Funasa) “falta de higiene”. O segundo motivo é o fato de que, enquanto eu estava na aldeia em outubro/novembro de 2009, acontecia a campanha de educação sobre gripe A (H1N1), e me interessava saber até que ponto as informações sobre a nova gripe chegavam aos mais velhos. O que se percebe nos relatos e explicações xavante sobre a diarreia, as amebas, vírus, bactérias e vermes; é que eles nos dizem alguma coisa sobre como eles nos veem: nossos conceitos

---

ponto crucial, uma virtualidade relacional irreduzível nesse resíduo, algo que ele não pôde atualizar. A máquina ritual ameríndia depende disso, e serve para isso)” (VIVEIROS DE CASTRO et al., 2003, p. 19 – *sic.*).

de saúde e doença são transformados em uma ontologia da alteridade, a partir da cosmopráxis Xavante, mergulhados no banho cáustico da alteridade. Vejamos.

## ENTREVISTADO 1

### **Por que as crianças estão com tanta diarreia?**

*Porque tem o verme, e ameba. É isso aí que atrapalha pra criança, né? (...).*

### **Ameba, tem nome em Xavante?**

*Danhana'u Uwamniari (Literalmente, "Verme da Diarreia").*

### **Antigamente, tinha ameba?**

*Não sabe não (isto é, os Xavante não conheciam). Não tem ameba não. Só tem aqui (na cidade). Ela chegou com o branco.*

### **E como foi que a ameba chegou com o branco?**

*Pra lá não tem ninguém ameba. Não. Tem aqui. Toma café, toma o leite, toma açúcar, toma biscoito. É isso aí. Toma também azeite, comida fria... É isso aí que faz comer ameba, né? (...).*

### **E como as crianças ficam doentes?**

*Quando é assim a noite, que não cobriu bem na barriga, né, entra a diarreia.*

O diálogo acima se deu entre mim e um Xavante da região de Campinápolis, que acompanhava sua família na CASAI de Barra do Garças e contém uma das explicações possíveis sobre a origem da diarreia entre os Xavante. Não se trata de uma diarreia qualquer: é a diarreia do branco, que faz mal e pode matar, causada pela comida que os Xavante consomem, quando vão a cidade.

Ainda que as explicações dos Xavante sobre a origem dos vermes, da diarreia, dos vírus e das bactérias variem bastante entre si, em praticamente todas as entrevistas e conversas que mantive com eles duas coisas não mudavam: (1) As doenças do branco são diferentes, e matam; e (2) Ainda que essas doenças tenham origens diferentes (uns dizem que a ameba vem na comida do branco, como no caso acima, outros – veremos a seguir – sustentam que os Xavante já nascem com amebas, vírus e bactérias e que

elas se desenvolvam, após o consumo da comida do não-índio, em xavante, *waradzu*), suas causas são quase sempre relacionadas ao consumo de comidas tais como azeite, açúcar, sal, bebidas alcoólicas, arroz, etc.

Os depoimentos ouvidos contêm, quase sempre, bons pontos para reflexão, nesse sentido:

## ENTREVISTADO 2

### **Como eram as doenças, antes da chegada dos brancos?**

Na época antes do contato, havia algumas doenças causadas por feitiçaria, mas não havia as doenças que vinham de fora, pois se comia apenas comida do cerrado, sempre passando os remédios no corpo, por isso não existiam tantas doenças. Apenas feitiços feitos contra o inimigo.

### **Há alguma diferença entre as doenças dos brancos e dos índios?**

As doenças são diferentes. A dos índios vem fraca, por isso quase não há morte. Mas hoje as doenças vêm mais fortes, matando. Há vários tipos de doenças que nos matam. Hoje os índios não fazem mais ritual para evitar essas doenças, porque quase não há mais anciãos – que estão morrendo mais, por causa das doenças dos brancos. (...).

### **A Funasa já explicou sobre essas doenças (de branco)?**

Eles falam um pouco. Os vírus existem. Por exemplo. Tomamos água contaminada, daí já pegamos o vírus e ficamos com diarreia e vômito. (...) Antigamente não se sabia o que era o vírus, se tomava água contaminada, mas não ficava doente, porque tomava remédio do mato. Esse remédio que tomamos antigamente não estraga a vida, já o do branco, estraga. No remédio do branco já vem o vírus, pra gente.

### **E como os índios pegam as doenças do branco?**

A ameba e o vírus já existem no nosso corpo, desde pequenos. Porque nós hoje ficamos doentes? Desde crianças já comemos café, doce, azeite, isso dá dor de cabeça. Assim, através dessa alimentação de fora, cresce um verme, daí dá doença pra gente, dá dor de barriga, dá diarreia e vômito. Isso acontece, é a ameba.

## ENTREVISTADO 3

### **Como eram as doenças antes do contato?**

Antigamente não existia tosse mais forte, dor de cabeça... Mas existiam as doenças por meio de feitiço. Essa doença era

## Tessituras

mais forte. E quem estava doente já transmitia pro outro. Mas as doenças mais fortes, como vômito, febre e dor de cabeça, não existiam.

### **A Funasa explica sobre doenças? Sobre vírus, bactérias?...**

O vírus é a vida da doença. O vírus que tá com a gente dando a doença como vômitos e diarreia... o vírus existe. Antigamente o vírus estava na água parada, quando o homem caça e bebe água, ali já tem o bicho. Mas antigamente não conhecíamos o vírus, mas sabemos que o vírus que passa por cima da água. Daí quando bebe vem esse bichinho que bebe junto com a água. Um primo bebeu água para matar a sede e aí tomou um bichinho, dando dor de barriga e estragando a barriga, dando vômito todo o dia, daí morreu, porque bebeu água parada e veio o vírus. O vírus também está na comida que não está coberta. Vem o mosquito e pousa, e deixa as fezes. Quando comemos a comida fria, ali o que comemos já está contaminado com vírus, daí transmite o vômito, a dor de cabeça, a febre.

### **ENTREVISTADOS 4 e 5 (entrevistados juntos)**

#### **Como eram as doenças antes do contato?**

Antigamente as doenças como febre, tosse, gripe não existiam. Só existia a ameba, mas pra isso tem pajé. Quando alguém tinha diarreia, o pajé fazia remédio, e resolvia isso. Existia um pajé para dor de barriga e para vômito. Tudo isso era do conhecimento do pajé. As doenças que existiam antigamente, mais fortes, era o pajé que causava pra pegar nos parentes um do outro. Essas doenças não curam, porque essas doenças vêm do pajé. Daí não existe um remédio para isso. Era assim antigamente. (...) As doenças dos índios e dos brancos são diferentes. Nas dos índios, às vezes a gente fica mal, mas a do branco, quando a gente pega, a gente morre. Hoje existe remédio do branco para doenças, mas esse remédio contamina a gente e traz a morte. (...).

#### **... e por que as doenças dos brancos e dos índios se transmitem diferente?**

O pai que transmite para os filhos. Por exemplo: se o pai comer a carne da ema, o pai já pega diarreia e os olhos ficam parecidos com o da ema, levando a morte. Porque as coisas que o pai come, não é o pai que vai ficar doente, são as crianças que vão morrer através da transmissão do que comer o pai. O tatu, a cobra, tudo isso é proibido de matar e comer, para preservar nossas crianças. (...) FULANO já esteve matando a cobra, os filhos dele eram pequenos, e ele nem sabia que ia trazer as doenças para os filhos. Os filhos

dele quase morreram. (...) A ameba existe, mas é transmitida pelos pais, mesmo. Quando o pai tem ameba, o filho já nasce com a ameba do pai. Hoje em dia, às vezes, transmite também, porque nós nos acostumamos com bebida alcoólica, doce e sal, mas a ameba existia antes do contato com o branco.

A esse respeito, escreve Trostle (2005, p.162) que a difusão de dados epidemiológicos sofre transformações simbólicas significativas, a partir das quais os indivíduos reinterpretem os dados científicos de acordo com suas próprias experiências e sistemas de significados. No entanto, alerto que não se trata apenas de afirmar que eles tomem os fatos que lhes são informados por meio das ações de saúde e os reinterpretem através de sua cultura, simplesmente. Trata-se de afirmar, aqui, que tal reinterpretação (prefiro aqui “invenção”, à luz do conceito inovador de Wagner, 1981) dos fatos que lhes são passados por meio das políticas de saúde perpassem tanto as ações em saúde entre os Xavante, quanto sua própria perspectiva sobre corporalidade, alimentação, concepção e cosmologia.

Suas ideias a partir do que é exposto pelas equipes de saúde se aproximam muito mais de uma perspectiva indigenizada<sup>5</sup> sobre seus conteúdos, relacionada a essas noções do que, necessariamente, com vírus e bactérias, tal qual a Funasa postula. A cosmopraxis Xavante, aberta para o outro, trata de “xamanizá-las”<sup>6</sup> para, assim, dar conta do Outro, transformando-se, pela metamorfose, em Si.

Sendo assim, a perspectiva Xavante da doença, e aquela, apresentada a eles pelas equipes de saúde não são contraditórias ou excludentes (escapando do duplo – e falso – dilema entre “perda cultural” e “representação a partir do Outro”), ao contrário, elas fundem-se, complementando-se, e criando uma nova cosmologia, xavante e renovada.

Para darmos conta de como isso se dá, apresentaremos a seguir uma síntese dessa concepção xavante de pessoa, à qual venho me referindo (digno

<sup>5</sup> Sobre o conceito de “indigenização”, Cf. Sahllins, 1997a e 1997b.

<sup>6</sup> Como escreve Carneiro da Cunha, o processo de tradução xamânica que “não é só uma tarefa de arrumação, de guardar o novo em velhas gavetas; trata-se de remanejamento, mais do que de arrumação” (CARNEIRO DA CUNHA, 1998, p.12).

de nota é como elementos trazidos pelos depoimentos ouvidos no decorrer do trabalho de campo surgem recorrentemente) e, logo a seguir, de que maneira a cosmologia xavante apresenta essa propriedade de voltar-se para fora, incorporando a bactéria e os vírus, incluindo-os em suas próprias explicações sobre a doença.

### **Corporalidade e alteridade: algumas reflexões**

No trato quanto ao próprio corpo, os Xavante buscam focar em seus aspectos simbólicos. Quando da furação de orelhas, por exemplo, o ouvido *per se* não é o responsável pela audição, tampouco a cabeça pela compreensão: faz-se necessário percebê-los enquanto processos, ou a partir de aspectos *ligados à* (e não necessariamente *focados na*) corporalidade ameríndia.

Exemplo disso é o ritual de furação de orelhas: os Xavante não estão intervindo *no corpo*, mas sim nas capacidades sensoriais *por meio* do corpo: o batoque no lóbulo inferior não é a finalidade última do ritual, mas uma forma de simbolizar processos ligados à compreensão e entendimento do mundo pelos quais aquele indivíduo passou. Mais que isso, a orelha perfurada liga os Xavante no ritual de iniciação com os demais membros de seu grupo. Pode-se dizer que ele nasce, socialmente falando, posto que aquele indivíduo responsável pela perfuração de suas orelhas tenha que passar por restrições alimentares e sexuais bastante parecidas com aquelas observadas na *couvade*, como veremos mais à frente.

Há, ainda, outro elemento fundamental para a boa compreensão desse tipo de relação entre os Xavante: as “relações de substância”: o corpo se forma pelo acúmulo de sêmen, sendo seu suprimento uma condição essencial para a boa formação do corpo do feto, podendo a família inclusive recorrer a parentes do esposo, se necessário. Tal tipo de relação, e aquelas que lhes são tributárias, passaram a ser conhecidas na etnologia brasileira como

“relações de substância”. Apesar de haver sido utilizado, enquanto conceito, tanto por Melatti quanto por DaMatta, o antropólogo que parece ter melhor explorado esta noção é Anthony Seeger:

Os Suyá acreditam que uma criança é criada pela acumulação gradual de sêmen no útero de uma mulher. Apenas o homem contribui para o crescimento do feto, acrescentando mais sêmen por meio de repetidas relações. A mulher fornece apenas o recipiente. Sua contribuição física se dá por meio da alimentação depois do nascimento da criança. Um homem esfregou seu corpo e disse “é tudo sêmen”, enfatizando que seu corpo tinha sido criado por seu pai. Pais, filhos e *siblings* plenos estão ligados para toa a vida por laços de identidade corporal. Não se acredita que maridos e mulheres tenham os mesmos corpos: eles são diferentes, feitos de diferentes sêmens e alimentados por diferentes mães. No entanto, para os *siblings* e seus pais, quando alguma coisa acontece a um de seus corpos, os outros podem ser afetados, especialmente quando os outros são fracos ou doentes. [...] Esses mesmos parentes tomarão cuidado para não se cansar demasiado pela mesma razão. Essa crença está na base de muitas restrições e de atividades: você lhes obedece não por si mesmo, mas por um parente próximo (SEEGER, 1980, p. 129).

Nos Xavante, o mesmo parece dar-se (mesmo porque, da mesma forma que os Suyá, para eles o homem é o único responsável pela formação do feto), como aponta Maybury-Lewis:

À medida que a época do nascimento se aproxima, o futuro pai deve observar uma série de restrições. Ele não deve matar um tatu pois isso impediria a criança de vir à luz; tampouco deverá matar um tatu grande, pois isto causaria um parto longo e doloroso à sua esposa. Ele deverá também evitar de caçar jibóias, seriemas, araras e certas espécies de peixes, principalmente o barbado e o cachorro. [...] A futura mãe, por outro lado, não é alvo de quaisquer restrições e geralmente consegue levar suas atividades cotidianas até dois ou três dias antes do parto (MAYBURY-LEWIS, 1984, p. 109).

Note, entretanto, que algumas das restrições, ao contrário do que afirma Maybury-Lewis, se aplicam, sim, às mulheres: estariam proibidos o mutum (caso a mulher o coma, o bebê “vai demorar a chorar” e morrerá

dentro da barriga); o tatu (a restrição se aplica ao casal: caso venham a tocar, matar ou comê-lo, “especialmente a cabeça”, o bebê ficaria com diarreia com sangue; podendo ainda encurtar em tamanho ou, ao engatinhar, a criança comeria terra); a ema (alimento restrito aos pais, a fim de “não afetar o espírito da criança”); a tripa de jabuti (“se os pais tocarem, caçarem ou comerem podem ter problema com vômito e acidez no estomago do bebê); o caititu (apesar de ser permitido ao pai caçá-lo, é proibido tanto a ele quanto a mãe comer ou tocar sua carne, sob pena do corpo da criança encurtar); a carne de arara (da mesma forma, pode ser caçada pelo pai, mas não comida na gestação: “mesmo que o bebê nasça grande, se os pais tiverem comido arara o bebê emagrecerá rapidamente por causa das penas”).

Contudo o recém-nascido ainda não pode ser considerado “pessoa”, como veremos mais a frente. As técnicas pós-parto irão gradativamente tratar de separar, gradualmente, a substância daquela criança da de seus pais.

Entre os Xavante, a parturiente é assistida pelas mulheres mais idosas, sem participação dos homens – em especial o pai (MAYBURY-LEWIS, 1984, p. 110). Continua o autor:

Durante alguns dias imediatamente após o nascimento (em dois casos reais, foram cinco), o marido deve viver calmamente dentro e nas proximidades de sua casa. Pode ocupar-se com a feitura de armas ou de qualquer outra coisa em que ele esteja trabalhando manualmente no momento mas não deve sair para caçar ou pescar e não pode comer carne. Os Xavante enfatizam que ele deve moderar suas atividades durante este período: ele deve comer e beber pouco; não pode participar das reuniões do conselho dos homens nem envolver-se em discussões ou brigas; deve abster-se de intercurso sexual com mulher alguma; deve, enfim, viver uma vida tranquila (MAYBURY-LEWIS, 1984, p. 110).

A título de hipótese, sugiro aqui que, como os corpos do pai e do filho recém-nascido ainda não estejam completamente separados, o gasto da substância que gerou o corpo do bebê repercutiria em sua própria saúde, o que também explica o porquê de tanto Maybury-Lewis (1984) quanto

Giaccaria e Heide (1984) serem tão taxativos ao afirmarem que não há, dentre os Xavante, a prática de masturbação entre os homens: seria um desperdício de seu próprio princípio vital.

Quanto a restrições alimentares, uma das explicações propostas por Seeger seria a de que ao comer alimentos vermelhos (cor de fogo) ou peixes com dentes pontiagudos sentir-se-ia como efeitos calor e pungência, respectivamente (SEEGGER, 1980, p. 129). Penso que esta explicação seja incompleta, pois não abrange os mecanismos pelos quais tais efeitos operam. As crianças são mais suscetíveis, como veremos a seguir, por terem o corpo ainda “mole”, não terem ainda um nome e não serem ainda pessoas. Seu corpo está literalmente “aberto” a este tipo de influências externas, como a lista de alimentos restritos no pós-parto nos permitem perceber. Uma prova disso é que o meio mágico mais utilizado para salvaguardar a saúde das crianças pequenas é o uso dos *dañipsi*: pequenos cordões feitos com propriedades mágicas colocadas no pescoço, punhos e tornozelos dos pequeninos. Ora, o pescoço conecta a cabeça ao tronco e é análogo, do ponto de vista funcional, aos braços e cotovelos que conectam mãos e pés: justamente as partes com maior significado social. Trata-se, penso, de uma tentativa simbólica e mimética de demarcar os limites do humano, posto que o recém-nascido ainda não possui um nome – o que lhe conferiria humanidade. Caso contrário, o corpo recém-nascido (mas ainda não desenvolvido, autônomo e “fechado” por um nome, que lhe confira existência social) corre o risco de adquirir propriedades indesejadas (isto é, não-humanas). São restritos os seguintes alimentos: pacu (faz o corpo da criança arredondar-se); mandi (causa fraqueza e emagrecimento na criança); cará branco (o bebê fica sem cabelo); coco de buriti (arredonda o corpo); pequi (acidez no estômago, na boca e atrapalha o sono); partes da anta (o bucho da anta fere a cabeça da criança e faz cair seu cabelo; a tripa dá diarreia e fraqueza; já comer o olho da anta fará com que a criança tenha olhos bonitos, “bem puxadinho, igual ao da anta”); abelha (dá chiadeira no nenê); bucho de cervo (o bebê fica estufado); quati (emagrecimento e desnutrição);

seriema (emagrecimento); milho (caso coma o milho riscado, irá “escurecer a pele” do nenê); feijão (a pele da criança fica preta); e piau (prejudica a vista do bebê e entope o nariz). Também Giaccaria e Heide (1984, p. 138-9) trazem uma lista dos alimentos restritos ao casal no pós-parto: tamanduá e tamanduá-mirim (compromete o crescimento da criança); raposa (causa emagrecimento); paca (a criança não dormirá); piranha (sua pele ficará preta); cumbaru (causaria calvície na criança); dentre outros (a maioria já mencionada aqui).

Neste ponto, cabe-nos perguntar: quais são as possíveis relações que podemos traçar entre esses dados e os diversos depoimentos obtidos ao longo do trabalho de campo, expostos anteriormente? Vejamos.

### **Algumas considerações finais à guisa de reflexão**

Segundo os entrevistados, ora a ameba é transmitida após o consumo de determinados alimentos, ora os vírus se desenvolvem, mas, quase sempre, os alimentos em questão podem ser sintetizados como “de fora” (azeite, açúcar, café, refrigerantes, sal, bebidas alcoólicas, etc.), sendo que nosso modelo poderia ser sintetizado por meio da seguinte sentença: os vírus/amebas/bactérias/vermes se desenvolvem quando há o consumo de determinados alimentos e, como consequência, pode-se ficar doente e/ou transmitir as doenças aos filhos (e, de modo geral, para aqueles pelos quais se une por meio de relações de substância).

Em outras palavras: vimos que, pela noção de substância, bem como pela construção da pessoa entre os Xavante, os mais jovens são os que mais suscetíveis estão ao desenvolvimento de doenças causadas por “algo de fora”, por diversas razões, discutidas acima. Contudo, não parece uma coincidência o paralelo óbvio que pode ser traçado entre as comidas interditas aos pais no período de resguardo e aquelas, apontadas pelos entrevistados enquanto causadoras de vírus, bactérias, etc. O que se tem, aqui, não é nem uma visão

“*waradzu*” dos vírus e bactérias, que nada têm a ver com higiene e vacinas; o que se preconiza são bactérias que vêm pelo azeite e pelo refrigerante. Tampouco poderíamos falar de uma “releitura Xavante” sobre a bactéria e os vírus, posto que tais elementos, *a priori*, não existem no universo cosmológico Xavante. O que se tem, aqui, é uma forma inteiramente original de se pensar a doença *em relação* às ideias acima e *a partir* do que os Xavante apre[en]dem por meio das ações da Funasa, em área. Como explicar isso, afinal?

Uma possível explicação poderia ser a da perda cultural. Nesse sentido, poderíamos afirmar que os Xavante sentiram os efeitos do contato interétnico e buscaram, em sua cosmologia, dar conta desses efeitos, buscando explicar, à sua maneira, que alimentos como refrigerantes e álcool fazem mal. Entretanto, a desvantagem desse tipo de explicação seria não levar em conta a dinâmica mesma da cosmologia Xavante. Desde o início deste trabalho temos trabalhado com a noção de Cultura não como resultante de processos de assimilação, mas conduzindo, ela própria, processos de reflexão sobre o Outro. Penso que os depoimentos dos Xavante sobre as suas doenças nos sejam mais úteis se forem tomados e trabalhados como uma reflexão mítica sobre a experiência histórica (afinal, os vírus e bactérias surgem quando do contato com o *waradzu*).

Os Xavante possuem uma historicidade específica por meio da qual eventos históricos podem ser transformados, ainda que sejam considerados como “passado”, aos moldes da historiografia ocidental: as expressões da metafísica Xavante, tais como suas musicalidades, oralidades, territorialidades e mesmo suas identidades estão em permanente devir e, por isso mesmo, devem permanecer no plural. Uma das mensagens das histórias Xavante diz respeito a questão do que é ser humano: quando a ameba chega aos Xavante pela comida não-indígena; quando a diarreia do branco mata e a xavante não; quando o branco é invencível, com sua cabeça no joelho; e tantas outras concepções do branco: em alguma medida, tais histórias nos falam algo sobre o que é ser Xavante em uma posição,

relacional e perspectiva, com relação ao branco. E é de propriedades corporais, em um contexto de relacionamento com o “outro”, que trata a maior parte das histórias Xavante: uma moça que se deitou com um lobo se tornou o gavião de cauda branca; o rapaz que comeu o clitóris da mãe se tornou branco; um jovem que ofendeu seu avô foi transformado em beija-flor; uma moça que traiu seu marido foi transformada em redemoinho e seu amante, em jacaré; uma mãe e um filho que cometem incesto viraram antas; ... - tais histórias nos ensinam que as propriedades corporais mudam porque muda a condição humana: em tais episódios, os indivíduos se dessociabilizam.

A partir das formas pelas quais opera o pensamento mítico Xavante, os conteúdos passados pelas ações de saúde são apropriados de tal forma que passam a fazer parte de um regime específico de pensamento sobre o estatuto ontológico do Outro (no caso, nós).

Explicações a partir do convívio com os brancos, e/ou que levem em conta o sistema faccional Xavante, também devem levar em conta um caráter de sua cosmologia voltada para a exterioridade, complementando-se entre si - como sintetiza Carneiro da Cunha, “os [povos] amazônicos demonstram um extraordinário apetite pelo Outro e por suas bugingangas, chegando nisso a extremos canibais” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 361). Trata-se de afirmar que o fato de serem tais conhecimentos externos ao contexto ontológico Xavante faça com que suas explicações cosmológicas, míticas e/ou históricas se voltem para elas, abrangendo-as.

Isso explica a superposição observada entre as explicações Xavante sobre a ameba, ouvidas durante o trabalho de campo e trazidas aqui ao leitor, com as perspectivas Xavante sobre a formação da pessoa (notadamente a partir das noções de substância). Chamo a atenção para o fato de que as comidas mencionadas pelos entrevistados (azeite, café, açúcar, etc.) serem tanto os alimentos que causam vírus e bactérias quanto aqueles interditos aos pais após o nascimento do bebê ou ao adolescente, após furar as orelhas. Não vejo isso como mera coincidência.

Uma primeira explicação nesse sentido poderia ser a de que isso se explica pela incorporação dessas comidas a uma sociedade Xavante, devido ao seu convívio com o *waradzu*. Penso, todavia, que essa explicação não seja apenas insuficiente, mas errônea, por enfatizar os processos de desagregação cultural, desconsiderando a forma como os Xavante pensam a relação com os não índios. Dito de outra forma, segundo eles, não são os Xavante que são “assimilados” pela sociedade *waradzu*, são, ao contrário, os *waradzu* que são incluídos na cosmopraxis *auwẽ*.

Dois breves exemplos etnográficos do que foi dito. No *wai`a* (um dos mais importantes rituais Xavante) observado por mim, na aldeia São José (Sangradouro), em 2000, chamou a atenção a substituição em diversos contextos da água bebida pelos participantes do ritual, por refrigerante; e dos tradicionais bolos de milho, por outros, comprados em padarias de Primavera do Leste. Da mesma forma, as cabaças nas quais os jovens iniciandos beberiam água foram substituídas por garrafas PET de refrigerantes. O outro exemplo foi observado na aldeia de São Marcos, em 2006. Na ocasião, conversando com um indígena, percebi que ele se revoltara com um dos cartazes colados na parede do Posto de Saúde, que mostravam uma conhecida atriz de televisão amamentando seu filho, recém-nascido. Dizia ele que “Os brancos tomam mamadeira e leite em pó! Por que eles querem que nós bebamos leite de peito? É só por que somos índios?! Também queremos ter direito a mamadeira e leite em pó!”. Após algum tempo, percebi que as latas de leite em pó que chegavam na aldeia circulavam pelas mesmas redes de troca “tradicionais” Xavante, obedecendo àqueles circuitos de reciprocidade. Que explicações poderíamos dar, para esses dois exemplos? Os Xavante querem diminuir a desigualdade simbólica que os separa dos brancos? Eles têm sofrido uma irreparável perda cultural? Tais elementos (pães, refrigerantes, mamadeiras e latas de leite em pó) constituem “bens de prestígio” nas redes de reciprocidade das aldeias Xavante, funcionando como elementos de disputa faccional e afirmação de poder? É possível.

Contudo, nossa explicação também é no sentido de afirmar que tais episódios (assim como a presença do azeite, sal e açúcar nas explicações do surgimento das amebas e vírus) demonstrem como os esquemas de explicação xavante se dão de modo a explicar suas próprias explicações históricas, cosmológicas, xamânicas e ontológicas, como parece demonstrar Sahlins (1997a e 1997b) para os Kayapó, por exemplo. Trata-se de transformar o Outro em Eu, mais do que se transformar-se em Outro. A cosmologia Xavante opera *em relação* a esta exterioridade, de modo a pô-la em perspectiva *a partir* de si, mais do que em oposição *a* si.

Um aspecto até aqui inexplorado nas etnografias Xavante diz respeito ao fato de a pele servir como uma zona de transição entre o exterior (o nome, o parentesco, a esfera pública e ritual) e o interior (a substância, o sêmen, o sangue). Se pensarmos por esse ângulo, não parece ser à toa que a corporalidade funcione como idioma das relações Xavante com a alteridade: nas histórias que vimos, as mudanças operam não apenas na corporalidade física, mas na forma humana de ser, denotando, com isso, a mudança de *status* na personitude relacional conferida ao Outro. Trata-se de superar a dicotomia “humano”/entidade biológica/*Homo sapiens* versus “pessoa”.

Alguns textos apontam interessantes direções, nesse sentido. Um deles, escrito por Viveiros de Castro, traz um exemplo bem semelhante aos aqui já mencionados (2002, p. 137-140), dando indicações para melhor compreender os dados aqui expostos. Assim, quando se diz que, para os Xavante, nossos corpos são diferentes, faz-se necessário que se entenda que, em primeiro lugar, não se trata de uma concepção genética ou biológica do corpo; em segundo lugar, trata-se de uma posição fluida e relacional, onde se está, e não se é; em terceiro lugar, tal posição relacional variará em conformidade com o grau de personitude que se confere ao outro; e em quarto lugar: a exterioridade possui, nos Jê, um valor muito mais ligado à captura (e renovação) do que à decadência.

Escreve Bruce Albert sobre os Yanomami que

A lógica retrospectiva e as operações estruturais desses processos de extensão e de reconfiguração mitológica são muito característicos da criatividade analógica que permite aos xamãs amazônicos atualizar constantemente a mitologia de seu grupo, em função das novidades e contingências da história imediata. Esse trabalho simbólico não é, de modo algum, uma forma do que por convenção, se costuma chamar de “mudança cultural”. Ao contrário, trata-se do que há de mais “tradicional” nas tradições das sociedades indígenas da Amazônia. Longe de ser um *corpus* canônico, a mitologia desses grupos é um saber narrativo contra a entropia, um perpétuo tecer da legitimidade cosmológica do real (ALBERT, 2000, p. 250).

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

### Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Org.). **Pacificando os brancos: cosmologias de contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: UNESP-Imprensa Oficial do Estado. 2000. p. 239-274.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a Floresta Amazônica: xamanismo e tradução. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.

\_\_\_\_\_. **Cultura entre Aspas**. São Paulo: Cosac & Naify. 2009.

COIMBRA JR. Carlos et al. **The Xavante in transition: health, ecology and bioanthropology in Central Brazil**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **O que é a Filosofia**. São Paulo: Editora 34, 1992.

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs, Capitalismo e Esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1997. v. 4.

FAUSTO, Carlos. A Indigenização da Mercadoria e suas Armadilhas. In: GORDON, César. **Economia Selvagem**: dinheiro, ritual e mercadoria entre os Xikrin do Cateté. São Paulo: NuTI/Unesp, 2006. p. 23-31.

FAUSTO, Carlos; FRANCHETTO, Bruna. **Tisakisü**: tradição e novas tecnologias da memória. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008.

FERNANDES, Estevão Rafael. Do *Tsihuri* ao *Waradzu*: o que as ideologias xavante de concepção, substância e formação da pessoa nos dizem sobre o estatuto ontológico do outro? **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 16, n. 34, p. 453-477, 2010a.

\_\_\_\_\_. Cosmologias indígenas, exterioridade e educação em contexto culturalmente diferenciado: um olhar a partir dos Xavante, MT. **Tellus**, Campo Grande, v. 19, p. 97-110, 2010b.

FERREIRA, Aline Alves. **Estado Nutricional e Fatores Associados ao Crescimento de Crianças Indígenas Xavante, Mato Grosso**. 2009. 123 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) - Escola Nacional de Saúde Pública/Fiocruz, [2009].

FERREIRA, Aline Alves; FERNANDES, Estevão Rafael. As várias dimensões da alimentação: o caso Xavante. In: BRAGGIO, Silvia Lúcia B.; FILHO, Sinval Martins de Sousa (Org.). **Línguas e Culturas Macro-Jê**. Goiânia: Gráfica e Editora Vieira, 2009. p. 183-196.

GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. **A'uwê Uptabi - Xavante**: povo autêntico - Pesquisa histórico etnográfica. 2ª Edição. São Paulo: Ed. Salesiana D. Bosco, 1984.

MAYBURY-LEWIS. David. **A sociedade Xavante**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.

SAHLINS, Marshall. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (Parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-74, 1997a.

\_\_\_\_\_. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (Parte II). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997b.

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

SOUZA, Luciene G. de; SANTOS, Ricardo V.; COIMBRA JR, Carlos. Estrutura Etária, Natalidade e Mortalidade do Povo Indígena Xavante de Mato Grosso, Amazônia, Brasil. **Ciência & Saúde Coletiva**, São Paulo, v. 1609, p. 1-7, 2008.

TROSTLE, James A. **Epidemiology and Culture**. Cambridge: Cambridge Press, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Nativo Relativo, **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-149, 2002.

\_\_\_\_\_. Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben; FREIRE NOBRE, Renarde (Org.). **Lévi-Strauss: leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 79-124.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo et al. **Transformações Indígenas: os regimes de subjetivação ameríndia à prova da história**. Projeto PRONEX CNPq-Faperj. Núcleo Transformações Indígenas: Rio de Janeiro/Florianópolis, 2003.

WAGNER, Roy. **The invention of culture**. Chicago: Chicago University Press, 1981.

WELCH, James; FERREIRA, Aline Alves; SANTOS, Ricardo V. Nutrition Transition, Socioeconomic Differentiation, and Gender Among Adult Xavante Indians, Brazilian Amazon, **Human Ecology**, v. 37, p. 13–26, 2009.

Recebido em: 24/08/2015.

Aprovação em: 02/09/2015.

Publicação em: 31/12/2015.