

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

NATÁLIA ARAÚJO DE OLIVEIRA

**XAVANTES, PIONEIROS E GAÚCHOS: IDENTIDADE E SOCIABILIDADE
EM NOVA XAVANTINA/MT**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

SÃO LEOPOLDO

2010

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

NATÁLIA ARAÚJO DE OLIVEIRA

**XAVANTES, PIONEIROS E GAÚCHOS: IDENTIDADE E SOCIABILIDADE
EM NOVA XAVANTINA/MT**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Inácio Germany Gaiger
Co-orientador: Prof. Dr. Édison Luís Gastaldo

SÃO LEOPOLDO

2010

O48x Oliveira, Natália Araújo de.

Xavantes, Pioneiros e Gaúchos: identidade e sociabilidade em Nova Xavantina/MT / por Natália Araújo de Oliveira. – 2010.

189 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) — Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, São Leopoldo, RS, 2010.

“Orientação: Prof. Dr. Luiz Inácio Germany Gaiger ; co-orientação: Prof. Dr. Edison Luís Gastaldo.”

1. Etnologia – Nova Xavantina (Mato Grosso).
2. Grupos étnicos. I. Título.

CDU 39(817.2NOVA XAVANTINA)

Catálogo na Publicação:

Bibliotecária Fabiane Pacheco Martino - CRB 10/1256

AGRADECIMENTOS

Este trabalho, assim como a conclusão deste Mestrado, não seria possível sem a contribuição de muitas pessoas, das quais posso não me lembrar de todas, mas a quem desde já agradeço com meu sincero obrigada. Sendo assim, agradeço de coração, a:

Todas as pessoas que me concederam entrevistas, uma, duas e às vezes até três vezes. Obrigada por me darem a oportunidade de conhecer suas vidas, suas histórias de coragem e luta. Obrigada pelas lágrimas e pelas risadas proporcionadas a cada encontro. Agradeço também aos que contribuíram para que estas entrevistas fossem realizadas, como o pessoal das escolas, representados, aqui nos agradecimentos a Lis, Darlete e Sônia.

Aos professores do PPG de Ciências Sociais, em especial o professor Gastaldo que me acompanhou e incentivou sobremaneira a realizar esta pesquisa, além de me ensinar a amar a antropologia e ao professor Gaiger, que acreditou em mim desde aquele dia da entrevista para entrar no Mestrado e me acompanhou nesta etapa final, me dando todo suporte necessário e realizando valiosas considerações sobre a minha pesquisa. Não posso deixar de citar também o prof. Gadea, que proporcionou aulas maravilhosas, o prof. Monsma, pelas reflexões produzidas e pelo empréstimo de materiais, o prof. Rogério, enfim a todos os professores do PPG. Agradeço também à querida e solícita Maristela, secretária do PPGCS.

A Fundação de Amparo à Pesquisa – FAPEMAT, que custeou meus estudos e a Universidade do Estado de Mato Grosso - UNEMAT, que me liberou para cursar as disciplinas, sendo necessário um agradecimento mais que especial ao meu chefe e amigo Marcelo Araújo, que me deu seu ombro amigo todas às vezes necessárias e se multiplicou para trabalhar por mim e por ele, diversas vezes, na minha ausência.

Os amigos de mestrado, que me proporcionaram muitas alegrias em São Leopoldo e com os quais pude construir amizades verdadeiras, como Fabi, Márcia, Fausto, Zé, Ricarte, Michelangelo e Wil. Agradeço por vocês terem surgido na minha vida e me terem feito crescer como pessoa. Falando em amigos, não posso deixar de citar os amigos de Xavantina, como a prof. Stela, grande amiga, incentivadora e fonte de inspiração e também os amigos distantes mas que sempre deram apoio.

Aos meus familiares, que sempre me apoiaram e compreenderam minha ausência em vários momentos e a meu namorado, Ivor, que sempre acreditou em mim e me incentivou a seguir em frente.

RESUMO

Este trabalho busca identificar e interpretar lógicas simbólicas de pertencimento e de exclusão advindas do contato entre diferentes grupos etno-culturais, constituídos por Xavantes, Pioneiros e Gaúchos, com base em trabalho de campo etnográfico realizado na cidade de Nova Xavantina, estado do Mato Grosso. A pesquisa de campo fez uso da observação participante, com registro em diário de campo, entrevistas semi-estruturadas e de grupos focais e da consulta a registros em arquivos. Como resultado, a pesquisa indica que estar em contato constante com o branco não torna o Xavante menos indígena, pois seus vínculos étnicos, bem como a valorização dos costumes próprios, são reafirmados, reelaborando-se as formas de ser índio na cidade. Já os Pioneiros demonstram tensões identitárias quando seu papel histórico é questionado, e com isso evidenciam a existência de fronteiras simbólicas. Enquanto isto, os Gaúchos atribuem a si próprios o pioneirismo, por haverem desenvolvido a região a partir de seus valores de trabalho e coragem. Essas linhas interpretativas demonstram a pertinência das principais contribuições teóricas e conceituais situadas à base do trabalho, no tocante às temáticas relacionadas à identidade (Agier, 2001; Barth, 1998; Cardoso de Oliveira, 1976) e sociabilidade (Goffman, 1983; Mead, 1993; Simmel, 1983) a exemplo das dialéticas inerentes aos processos de reiteração e transformação da identidade étnica.

PALAVRAS-CHAVE: Interação Social; Identidade; Xavantes; Pioneiros; Gaúchos.

ABSTRACT

This paper seeks to identify and interpret symbolic logics of belonging and exclusion resulting from contact between different ethno-cultural groups, consisting of Xavante, Pioneiros and Gaúchos, based on ethnographic fieldwork conducted in the city of Nova Xavantina, state of Mato Grosso. The field research has made use of the participant observation, with daily register in of field, semi-structured interviews and focus groups and consultation to file records. As a result, the research indicates that to be in constant contact with the white doesn't become the Xavante less aboriginal, because their ethnic bonds, as well as the valuation of the proper customs, is reaffirmed, redesigning the manners of being indian in the city. Meanwhile, the Pioneiros demonstrate identity tensions when its historical paper is questioned, and thus reveal the symbolic boundaries. While this, the Gaúchos attribute themselves the pioneering spirit, for having developed the region from its values of work and courage. These interpretations lines demonstrate the relevance of major theoretical and conceptual contributions located at the base of work, in regards to the issues related to identity (Agier, 2001; Barth, 1998; Cardoso de Oliveira, 1976) and sociability (Goffman, 1983, Mead, 1993; Simmel, 1983) the example of the dialectics inherent in the processes of reiteration and transformation of ethnic identity.

KEY-WORDS: Social Interaction; Identity; Xavantes; Pioneiros; Gaúchos.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1: Contato Xavante com o branco.....	63
Fotografia 2: Expedição Roncador Xingu chega ao rio das Mortes, em 1944.....	77
Fotografia 3: Entrada das bandeiras na Festa do Pioneiro de 2010.....	124
Fotografia 4: Pioneiro discursando na Festa do Pioneiro de 2010.	126
Fotografia 5: Centro de Tradições Gaúchas de Nova Xavantina – Centro-Oeste Pampeano	134
Fotografia 6: Semana Farroupilha de 2010.	142
Fotografia 7: Campeonato de bocha. Semana Farroupilha de 2010.....	144
Fotografia 8: Costelão sendo assado. Semana Farroupilha de 2010.....	144

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1: Mapa de Nova Xavantina.....	54
Ilustração 2: Área da Amazônia Legal.....	55
Ilustração 3: Rio das Mortes que corta a cidade de Nova Xavantina	56
Ilustração 4: Linha do tempo referente a Xavantes, Pioneiros e Gaúchos na região.....	57
Ilustração 5: Mapa da localização dos Xavantes em Mato Grosso	58

LISTA DE SIGLAS

AIBO: Associação Indígena Bruno Omere Dumhiwê
APMPO: Associação dos Pioneiros da Marcha para Oeste
BASA: Banco da Amazônia
BCA: Banco de Crédito da Amazônia
CONAGRO: Colonização e Consultoria Agrária Ltda.
COOPERCANA: Cooperativa Agropecuária Mixta Canarana
COOPERCOL: Cooperativa de Colonização 31 de Março
CTG: Centro de Tradição Gaúcha
DIP: Departamento de Imprensa e Propaganda
DJ: Disc-jóquei
ESG: Escola Superior de Guerra
FAB: Força Área Brasileira
FBC: Fundação Brasil Central
FUNAI: Fundação Nacional do Índio
IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA: Instituto de Colonização e Reforma Agrária
ISA: Instituto Socioambiental
LAPHES: Laboratório de Pesquisa em Ecologia Humana e Sociedade
OSCIP: Organização da Sociedade Civil de Interesse Público
PIN: Plano de Integração Nacional
POLOAMAZÔNIA: Programa de Pólos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia
SPI: Serviço de Proteção ao Índio
SPVEA: Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia
SUDAM: Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia
SUDECO: Superintendência para o Desenvolvimento do Centro-Oeste
SUFRAMA: Superintendência da Zona Franca de Manaus
TI: Terras indígenas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO _____	10
------------------	----

PARTE 1 Considerações sobre a Pesquisa

CAPÍTULO 1

Referenciais Teóricos sobre Identidade, Grupos Étnicos e Sociabilidade _____	16
1.1 Etnicidade _____	17
1.1.2 Grupos étnicos _____	19
1.1.3 Identidade social _____	22
1.1.4 Grupos étnicos e sua identidade social _____	25
1.2 Interação e sociabilidade _____	29

CAPÍTULO 2

Problema de Pesquisa e Metodologia _____	38
2.1 Problema de pesquisa _____	38
2.2 O método etnográfico _____	42
2.2.1 Procedimentos de coleta e inserção em campo _____	44
2.2.2 Sistematização e análise dos dados _____	51

PARTE 2 Retrospectiva Histórica e Contextualização de Nova Xavantina

CAPÍTULO 3

Os Xavantes _____	58
3.1 Localização geográfica _____	58
3.2 Os Xavantes de acordo com a historiografia oficial _____	59
3.3 Síntese da organização Social Xavante _____	66
3.4 Os Xavantes em Nova Xavantina _____	69

CAPÍTULO 4

Os Pioneiros _____	72
4.1 Marcha para Oeste _____	72
4.2 Expedição Roncador Xingu _____	75

CAPÍTULO 5

Os Gaúchos _____	83
5.1 Políticas de colonização no Brasil durante a ditadura militar _____	83
5.2 Do Sul ao Mato Grosso _____	87
5.2.1 O sonho de terra _____	93
5.3 O gauchismo ao longo dos tempos _____	95
5.3.1 O tradicionalismo gaúcho e os Centros de Tradição Gaúcha _____	97

PARTE 03
Análise e interpretação dos dados

CAPÍTULO 6

Ser Xavante e Morar na Cidade _____	105
6.1 O apreço pela cidade _____	106
6.2 Migração e novas dinâmicas sociais _____	107
6.3 Migrar, estudar e voltar: os objetivos Xavantes ao sair da aldeia para a cidade _____	110
6.4 “Nossa tradição é primitiva”: O Xavante na cidade _____	112
6.6 Associação Indígena Bruno Omore Dumhiwê _____	114

CAPÍTULO 7

Os Pioneiros _____	116
7.1 Apresentando os Pioneiros de Nova Xavantina _____	116
7.2 Migrar para melhorar de vida _____	118
7.3 Desbravar e colonizar _____	121
7.4 23º Festa do Pioneiro da Marcha para Oeste _____	123
7.5 Associação dos Pioneiros da Marcha para Oeste _____	126

CAPÍTULO 8

Os Gaúchos _____	131
8.1 A vida na nova cidade _____	131
8.2 Centro de Tradições Gaúcha “Centro-Oeste Pampeano” _____	133

CAPÍTULO 9

Interações e sociabilidades em Nova Xavantina _____	145
9.1 Xavante: “Uns querem paz, outros querem guerra” _____	145
9.1.1 Crianças Xavantes nas escolas _____	149
9.2 Pioneiros: “Nós semeamos a semente” _____	151
9.2.1 Netos de Pioneiros _____	156
9.2.1.1 Relacionamento com os demais grupos _____	156
9.2.1.2 Ser neto de Pioneiro _____	159
9.3 Gaúchos: “A gente veio pra desenvolver a região” _____	160
9.3.1 Filhos de Gaúchos _____	166
9.3.1.1 Relacionamento com os demais grupos _____	166
9.3.1.2 “Tornando-se mato-grossense” _____	167

CONSIDERAÇÕES FINAIS _____	169
----------------------------	-----

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS _____	175
----------------------------------	-----

ANEXO _____	184
-------------	-----

INTRODUÇÃO

Nova Xavantina é um município do interior do Mato Grosso construído por diferentes grupos etno-culturais. Inicialmente, estabeleceram-se na região os Xavantes, tribo indígena que dá origem ao nome do município. Os Pioneiros, participantes da Marcha para o Oeste chegaram em seguida e, finalmente, os Gaúchos, que partiram do sul do país em colonizações agrícolas durante a década de 1970, quando conflitos agrários se configuravam naquela região. Essa formação etno-cultural de Nova Xavantina revela a cidade como um palco multicultural, o que permite entender e interpretar lógicas simbólicas de pertencimento e exclusão ocasionadas pelo contato entre diferentes grupos etno-culturais.

O município é caracterizado em sua história pelo desenvolvimento de duas formas de ocupação oficiais: a ocupação do espaço decorrente da expansão da fronteira agropecuária na região Centro-Oeste, no início da década 1940, e pela inclusão de terras do município em projetos de colonização oficiais e privados, implantados em Mato Grosso na década de 1970. Nesse contexto, é indispensável lembrar que esse espaço já era ocupado pelos indígenas da etnia Xavante pelo menos desde 1820. Logo, a diversidade no espaço citadino é latente, sendo o cotidiano marcado pela diferença. Essa diversidade revela a cidade como campo empírico privilegiado para estudos sobre a interação entre esses grupos¹.

Os Xavantes vieram para a região do rio das Mortes, onde se localiza Nova Xavantina, entre 1820 e 1870, fugindo das investidas dos brancos. Porém, esse contato foi inevitável em virtude da integração da região Centro-Oeste à economia nacional durante o governo Vargas. A partir da década de 1970, com a maciça colonização sulista no Mato Grosso, intensificou-se o contato entre indígenas e não-índios e, a partir deste momento, muitos Xavantes passam a morar na cidade.

Durante a vigência do Estado Novo (1937-1945), o presidente Vargas objetivou integrar a região Centro-Oeste à economia nacional, e assim, criou a Marcha para o Oeste em 1938, um projeto nacionalista que defendia a ocupação territorial de terras vazias, expressão getulista cunhada para caracterizar a região que devia ser

¹ Há inúmeras pessoas na cidade que vieram de outros municípios e que não pertencem a estes grupos, contudo, essas migrações foram espontâneas, diferentes da migração seminômade dos Xavantes e das migrações por projetos nacionalistas como dos Pioneiros e Gaúchos.

ocupada. O discurso do governo afirmava ser necessário povoar as áreas do Centro-Oeste brasileiro para assegurar a soberania do território nacional, protegendo-o de supostos invasores internacionais. Todavia, a Marcha para o Oeste tinha como intenção criar as condições materiais e simbólicas para que os territórios indígenas tradicionais e de outros grupos sociais fossem convertidos em empreendimentos agropecuários. Os migrantes que participaram do projeto eram homens pobres, principalmente nordestinos que, segundo o discurso oficial, seriam os novos bandeirantes, construtores de um novo país, os quais se tornaram conhecidos, posteriormente, como Pioneiros.

Na década de 1970, o governo militar também promoveu migrações e colonizações para abafar tensões agrárias ocorridas no Sul do país, valendo-se igualmente da ideologia de espaços vazios e de homens corajosos que levariam o progresso ao Mato Grosso. Sendo assim, inúmeros Gaúchos, incentivados por esses projetos de migração, partiram em direção ao Mato Grosso.

A migração desses grupos, originada por diferentes motivos, colocou-os em contato no novo espaço, fato que permite entender e interpretar lógicas simbólicas de pertencimento e exclusão advindas do contato de diferentes grupos etno-culturais, objetivo desta pesquisa. Com esse intuito, ela fundamenta-se em trabalho de campo etnográfico realizado na cidade de Nova Xavantina.

Alguns antecedentes

Meu contato com a cidade de Nova Xavantina teve início em 2004, quando cursei Bacharelado em Turismo, pela Universidade do Estado de Mato Grosso. Contudo, uma aproximação mais estreita com a população ocorreu, de fato, em 2006, quando iniciei a pesquisa do trabalho de conclusão de curso². Na ocasião, realizei um *flânerie*³ pela cidade, estabelecendo contato com os nova-xavantinenses e suas histórias de migração, sofrimento, sonhos e esperanças em um novo espaço.

Esse estreitamento com os moradores da cidade possibilitou conhecer os espaços descritos como lugares de memória, locais onde os ritos que zelam pela identidade dos grupos são mantidos mediante símbolos nos quais os participantes se reconhecem e se diferenciam. Dessa maneira, conversei com Xavantes, que externaram sua indignação

² O trabalho de conclusão de curso intitula-se *Lugares de memória, lembranças e esquecimentos: um novo olhar para o turismo em Nova Xavantina/MT* (2007).

³ O *flânerie* é uma “atitude pela qual se procura entender a vida social a partir das sondas de experiências e novas percepções enquanto se cruza a paisagem urbana” (FEATHERSTONE, 2000, p. 16).

frente ao não reconhecimento a seu respeito como primeiros habitantes do município. Falei, também, com os chamados Pioneiros, que mostraram seu orgulho por terem participado da Expedição que abriu estradas e povoou a cidade e, ainda, com os Gaúchos, que revelaram sua intenção de trazer o progresso quando chegaram à Nova Xavantina.

Por meio desse contato com Xavantes, Pioneiros e Gaúchos, surgiu a intenção de entender não só os espaços destinados a guardar a memória dessa sociedade como também seu cotidiano, as interações que ocorrem no dia a dia daquela localidade e o modo pelo qual as fronteiras simbólicas entre estes três grupos são mantidas.

Justificativa

Diferentes motivos justificam esta pesquisa, sendo possível citar, entre eles:

- a) Por ser um trabalho que lida com (re)construção identitária entre grupos em contato devido ao processo de expansão agrícola na Amazônia Legal brasileira. Apesar de elementos econômicos e políticos deste processo terem sido estudados anteriormente (Ianni, 1978), a dimensão relacional deste processo recente pode e deve ser melhor compreendido;
- b) Pelo teor da pesquisa, cujo foco se pauta em entender lógicas simbólicas de pertencimento e exclusão entre grupos que sofreram migrações influenciados por políticas governamentais em diferentes períodos e o modo como essas relações configuram o processo de urbanização nessas comunidades;
- c) Por ser um trabalho que objetiva estudar o indígena Xavante na cidade. Muitos trabalhos já foram realizados sobre esta etnia, todavia, essas investigações tinham como campo de pesquisa as aldeias indígenas, citando-se como exemplo estudos acerca da oralidade Xavante (Gutjahr, 2008), pesquisas relacionadas ao território (Paula, 2007), à subsistência alimentar (Silva, 2008), à dádiva (Falleiros, 2005) e à vida das crianças desta etnia (Nunes, 2003). Tal reflexão aponta para a necessidade de realizar pesquisas sobre esses indígenas no contexto citadino, tendo esta pesquisa como um dos intuitos centrais compreender as transformações provocadas na identidade indígena Xavante após a mudança para a cidade;
- d) Finalizando, esta pesquisa também se justifica por estudar a cultura em sua dimensão vivida, analisando lógicas identitárias envolvidas em processos de

interação entre grupos. Desta maneira, a pesquisa vincula-se à linha de pesquisa de Identidades e Sociabilidades, do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, haja vista que analisa processos de pertencimento social de grupos etno-culturais, examinando as lógicas identitárias que ocorrem nos processos de pertencimento social, de desfiliação e exclusão entre grupos e indivíduos. Esta pesquisa analisa, também, a vida cotidiana em suas dinâmicas e interações, cuja observação permite reconhecer, por meio das práticas sociais, as dimensões da inserção social destes grupos no seu lugar de destino. Por fim, aborda a temática do multiculturalismo ao reconhecer esses grupos como parte fundamental da multiculturalidade local e a emergente tensão proveniente do encontro das diferenças culturais.

A estrutura da dissertação

O trabalho está dividido em três partes, sendo a primeira intitulada Considerações sobre a Pesquisa, cujo desenvolvimento subdivide-se em dois capítulos. O primeiro aborda os fundamentos que constroem o eixo teórico da pesquisa, discutindo conceitos como etnicidade, grupos étnicos, identidade, interação e sociabilidade. Essa discussão ampara-se em conceitos de autores como Barth, Cardoso de Oliveira, Carneiro da Cunha, Goffman e Simmel. Em seguida, no capítulo dois, apresenta-se o problema da pesquisa bem como a metodologia utilizada, descrevendo os procedimentos de coleta, sistematização e análise dos dados, além de narrar inserção em campo com os três grupos étnicos abordados nesta pesquisa.

Já a segunda parte do trabalho, denominada Retrospectiva histórica e contextualização de Nova Xavantina, ressalta a formação do município a partir dos três grupos etno-culturais. Portanto, o terceiro capítulo narra a vinda dos indígenas Xavantes para a região onde se localiza Nova Xavantina, chegando esta narrativa até os dias de hoje. Após, no quarto capítulo, descreve-se a chegada dos Pioneiros a Nova Xavantina, citando para isso os eventos Marcha para o Oeste e Expedição Roncador Xingu. Finalizando essa parte, evidencio as políticas de colonização que trouxeram Gaúchos para a região na década de 1970, além de debater o tradicionalismo gaúcho.

Por fim, na terceira parte do trabalho, denominada Análise e interpretação dos dados, são expostos os resultados obtidos com a pesquisa, dividindo-os em quatro capítulos. Deste modo, no sexto capítulo discuto a relação do Xavante com a cidade e

também a associação indígena abordada nesta pesquisa. No sétimo capítulo abordo a trajetória dos Pioneiros, ouvindo seus relatos e debatendo, de modo especial, a Festa do Pioneiro e sua Associação. Já o oitavo capítulo é composto por discussões acerca dos Gaúchos de Nova Xavantina, suas histórias de migração e seu Centro de Tradição. Por fim, no nono capítulo, destaco as relações sociais estabelecidas entre os indivíduos desses três grupos etno-culturais observados durante toda a pesquisa.

Finalizando o trabalho, elaboro as considerações finais do estudo; em seguida, relaciono as referências bibliográficas que mostram as obras citadas durante a pesquisa e, por fim, demonstro, em anexo, o conteúdo do Projeto Xavantina.

PARTE 1

Considerações sobre a Pesquisa

CAPÍTULO 1

Referenciais Teóricos sobre Identidade, Grupos Étnicos e Sociabilidade

Ao longo deste capítulo demonstro o marco teórico para análise do problema de pesquisa proposto. Para tanto, realizo, inicialmente, uma reflexão sobre os grupos étnicos, suas fronteiras, seu contato com os outros grupos e, em especial sobre sua identidade étnica. Desse modo, os autores que compõem a discussão são, em especial, Fredrik Barth (1998); Cardoso de Oliveira (1976; 2000; 2006) Poutignat e Streiff-Fenart (1998), Seyferth (1986), Hughes (1994) e Weber (1994).

Entre esses autores, Fredrik Barth, com sua introdução do livro *Ethnic groups and boundaries*, de 1969, é considerado um marco teórico essencial para quem deseja debater questões relacionadas a grupos étnicos, revelando-se fundamental sua leitura para se discutir os assuntos acima propostos. Para tanto, num primeiro momento, será debatida a etnicidade, definida como a condição de se pertencer a um grupo étnico. Posteriormente, o assunto destacado é o grupo étnico, sendo discutidas, concomitantemente, as fronteiras étnicas, que constituem os aspectos culturais marcadores da diferença, essenciais para se entender o debate sobre o pertencimento das pessoas aos grupos. Logo, esses conceitos são essenciais para a compreensão das relações estabelecidas entre os Xavantes citadinos e os outros grupos abordados nesta pesquisa.

Em seguida, o debate centra-se na identidade e, em especial, na identidade étnica, constituída essencialmente da identidade contrastiva, na qual um grupo se afirma essencialmente como diferente do *outro*. Neste sentido, autores como Agier (2001), lembram que o ponto de partida da busca da identidade coletiva consiste no fato de que se é sempre o outro de alguém. Do mesmo modo, Pollak (1992) e Follmann (2001) assinalam as características da identidade, essenciais a esta pesquisa.

Essencial, ainda, é trazer à tona conceitos como interação e sociabilidade. Para tanto, inicio a reflexão a partir da formulação teórica de George Herbert Mead (1993) e, em seguida, abordo George Simmel (1983; 2006) que, por meio de sua análise sociológica, compreende a sociedade como a soma dos indivíduos em interação. Por fim, o trabalho traz à baila os conceitos goffmanianos (1983; 1999) sobre o assunto.

1.1 Etnicidade

De acordo com Jenkins (1997), a palavra etnicidade vem do grego antigo *ethnos*, cujo termo é conhecido hoje como nação, e refere-se a uma gama de situações nas quais um grupo de pessoas vive e age em conjunto. Já o termo etnicidade usado no Brasil vem do inglês *ethnicity* e surgiu como neologismo no âmbito dos estudos das relações interétnicas realizados a partir da década de 1960. A etnicidade pode ser definida como a condição de pertencer a um grupo étnico, sendo então o caráter ou qualidade de um grupo étnico (SEYFERTH, 1986; POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998).

Nos termos de Cardoso de Oliveira (2000), a etnicidade envolve relações entre coletividades no interior de sociedades envolventes, dominantes, culturalmente hegemônicas e onde estas coletividades constituem minorias étnicas, ou, ainda, de nacionalidades que estão inseridas no espaço de um Estado-Nação. Simplificando, o autor, baseando-se em Cohen, afirma que o termo etnicidade poderia também ser aplicado a modalidades de interação bem menos complexas, como uma maneira de interação entre grupos culturais que atuam em contextos sociais comuns. Já para Poutignat e Streiff-Fenart (1998), etnicidade supõe a interação de grupos étnicos que estão em um contexto social comum. Enquanto isso, Wade (2000) define etnicidade como uma construção social para as identificações da diferença e da igualdade e, por fim, para Eriksen (apud CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 8), a etnicidade é “uma propriedade de uma formação social e um aspecto de interação”.

O debate sobre etnicidade não surgiu por acaso. Ele reflete o recrudescimento da consciência étnica em todo o mundo após a Segunda Guerra Mundial, quando nos mais variados países diferentes grupos étnicos aparentemente assimilados reafirmaram sua identidade. Assim, a noção de etnicidade surgiu na medida em que os movimentos étnicos mostraram a inoportunidade dos conceitos de aculturação e assimilação, que supunham o desaparecimento dos grupos étnicos, pois estes seriam incorporados aos grupos majoritários. Logo, com o advento dos debates sobre etnicidade surge uma nova realidade: a importância assumida pelos grupos étnicos nas sociedades modernas (SEYFERTH, 1986; WADE, 2000).

A etnicidade não se manifesta nas condições de isolamento, antes disso é a intensificação das interações que torna mais relevantes as identidades étnicas. Assim, não é a diferença cultural que está no cerne da origem da etnicidade, mas sim a comunicação cultural que permite estabelecer fronteiras entre os grupos, por meio de

símbolos que podem ser compreendidos pelos grupos (POUTIGNAT; SEYFERTH, 1998). Segundo Jenkins (1997), a etnicidade é cultural, pois se baseia em significados compartilhados e, ao mesmo tempo, enfatiza a diferenciação cultural, visto que a identidade é sempre uma dialética entre similaridade e diferença.

Logo, saliento que a etnicidade tem início com as categorias sociais de atribuição de identidades étnicas, sendo o produto da interação entre a percepção interna e a resposta externa, de forças que operam dentro dos indivíduos e dos grupos e também do que é imposto a eles (POUTIGNAT; SEYFERTH, 1998). Cohen (apud SEYFERTH, 1986) coaduna com essa perspectiva, ao afirmar que o termo etnicidade tem pouca utilidade quando empregado em percepções de diferenças culturais entre sociedades isoladas, regiões autônomas ou populações independentes, tais como nações dentro de suas fronteiras nacionais. Como exemplo, o autor cita chineses e indianos que, se considerados dentro dos seus respectivos países, possuem diferenças nacionais e não étnicas, mas quando se tornam imigrantes interagindo em uma terra estrangeira, suas diferenças se tornam étnicas. Logo, afirma o autor, “eticidade é essencialmente uma forma de interação de grupos culturais que operam num contexto social comum” (COHEN apud SEYFERTH, 1986, p. 436).

Estudar a etnicidade consiste em inventariar o repertório das identidades disponíveis em uma situação pluriétnica dada e em descrever o campo de saliência dessas identidades nas diferentes situações de contato. A análise da situação da etnicidade liga-se ao estudo da produção e da utilização dos marcadores, por meio dos quais os membros das sociedades pluriétnicas identificam-se e diferenciam-se e, também, ao estudo das escolhas táticas e das estratégias utilizadas pelos grupos. Dentre essas táticas, pode-se citar, em especial, a alternância de identidades (*identity switching*) e o domínio da impressão utilizados pelo grupo quando considerado necessário. Esse domínio refere-se à tentativa de controlar a imagem formada pelos demais quando há a interação entre pessoas, isto é, a tentativa de causar uma boa impressão aos demais (POUTIGNAT; STEIFF-FENART, 1998).

Propostos os conceitos iniciais acerca da etnicidade, vale ressaltar que esta não é necessariamente o mesmo que grupo étnico. Conforme salienta Cohen (apud POUTIGNAT; STEIFF-FENART, 1998), um grupo étnico pode ser operacionalmente definido como uma coletividade de pessoas que participa de um alguns padrões de comportamento normativo e que faz parte de uma população maior, interagindo com

peças de outros grupos dentro de um sistema social global, enquanto o termo etnicidade se refere ao grau de conformidade dos membros que estão no coletivo e que se submetem a estas normas de participação. Proponho, então, definições mais aprofundadas sobre os grupos étnicos a fim de compreender essas nuances.

1.1.2 Grupos étnicos

Os estudos realizados sobre grupos étnicos podem ser divididos, de acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (1998), em BB (*before* Barth), que seria antes de Fredrik Barth e AB (*after* Barth), após Barth. Este autor refutou, na década 1960, o que havia sido afirmado anteriormente sobre os grupos étnicos, na antropologia, por meio da introdução do livro *Ethnic groups and his boundaries – the social organization of culture difference*. De acordo com Barth (1998), o termo grupo étnico era utilizado na bibliográfica antropológica (em especial em Narrol, 1964) para designar uma população que se perpetuava biologicamente de modo amplo, compartilhava valores culturais, constituía um campo de comunicação e interação e possuía membros que se identificavam e eram identificados por outros, como se constituíssem uma categoria distinguível de outras categorias do mesmo tipo. Porém, como estabelece Barth (1998), essa formulação impossibilitava o entendimento dos grupos étnicos e seu lugar na sociedade e na cultura humana, porque foge das questões problemáticas, instalando um ponto de vista preconcebido a respeito dos fatores significativos no que se refere à gênese, estrutura e função de tais grupos. Sendo assim, havia ingenuidade na visão anterior, ao se pensar que poderia definir uma unidade étnica por uma lista de traços, por ser impossível encontrar um conjunto de traços culturais que se pudesse distinguir desta forma um grupo e outro. Essa visão também induzia a não assumir a manutenção das fronteiras como um problema e a vê-la como decorrente do isolamento implicado pelas seguintes características: diferença racial, diferença cultural, separação social e barreiras lingüísticas, hostilidade espontânea e organizada. Essa forma de pensar leva a entender que cada grupo desenvolve sua forma cultural e social em isolamento relativo, reagindo a fatores ecológicos locais.

Posteriormente a Barth, muitos outros autores desenvolveram o conceito de grupo étnico, mas sempre em referência ao conceito de Barth, seja contra ou a favor. Cohen (apud SEYFERTH, 1986), por exemplo, criticou a posição de Barth, afirmando que a partir da abordagem barthiana tudo o que se poderia fazer é comprovar que as

categorias étnicas existem. Então Cohen (apud SEYFERTH, 1986, p. 436) cria sua própria definição, afirmando que

um grupo étnico pode ser operacionalmente definido como uma coletividade de pessoas que a) participa de alguns padrões de comportamento normativo e b) faz parte de uma população maior, interagindo com pessoas de outras coletividades dentro de um sistema social global.

A definição de Cohen enfatiza o comportamento normativo dos membros do grupo étnico, porém, não discorda inteiramente da proposta de Barth, pois interação e comportamento normativo são aspectos dinâmicos da proposta da utilização de uma ideologia e de uma identidade étnica. Barth apenas coloca ênfase na identidade étnica com limites que separam grupos diferentes, enquanto para Cohen o núcleo do conceito de grupo étnico é a etnicidade (SEYFERTH, 1986).

Vale lembrar que outros autores já haviam discutido o tema também na sociologia, como Max Weber. No livro *Economia e Sociedade*, da década de 1920, o autor escreveu o capítulo “Relações comunitárias étnicas”, no qual já afirmava que os grupos étnicos são

aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva (WEBER, 1994, p. 270).

Outra proposição importante de Weber foi corroborada posteriormente por Barth e refere-se à cultura, pois para Weber a cultura não é pressuposto de um grupo étnico e sim produto deste grupo. Hughes (1994) viria também a concordar com esta assertiva ao dizer que os traços culturais são atributos do grupo e não o grupo a síntese dos seus traços. Sendo assim, para Hughes não se define um grupo étnico pela combinação de características físicas, língua, religião e costumes. Nos termos do próprio autor

An ethnic group is not one because of the degree of measurable or observable difference from other groups: it is an ethnic group, on the contrary, because the people in it and the people out of it know that it is one; because both the *ins* and the *outs* talk, feel, and act as if it were a separate group (HUGHES, 1994, p. 91).

Esse estar dentro e fora de um grupo é chamado por Barth de fronteira, ultrapassando o conceito de fronteira física, atributo visto como importante em proposições antropológicas anteriores a Barth. Segundo Barth (1998), as diferenças étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação. Desse modo, as relações de grande importância são freqüentemente mantidas por meio dessas fronteiras, cuja atenção deve recair sobre as fronteiras sociais, apesar de que elas possam ter contrapartidas territoriais. Assim, afirma o autor (1998, p. 195)

se um grupo conserva sua identidade quando os membros interagem com outros, isso implica critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifestas a pertença e a exclusão. Os grupos étnicos não são simples ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos.

Deste modo, o foco da investigação recai sobre o que Barth chama de fronteira étnica (*ethnic boundary*), um limite social que define o grupo e não somente a sua cultura. Esse limite étnico surge quando um grupo mantém sua identidade no momento que seus membros se relacionam com pessoas de fora, o que permite definir e identificar os de dentro e de fora do grupo. Para Barth (1998), a continuidade dos traços étnicos dos grupos depende, então, da manutenção dessa fronteira. Os traços culturais que demarcam esta podem mudar assim como as características culturais dos seus membros podem ser alteradas. Além disto, essas fronteiras não são fixas e estáveis, mas flexíveis, cujas características podem desaparecer ou se reforçar com o passar do tempo.

De acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (1998), a noção de fronteira étnica elaborada por Barth marcou uma virada importante na conceptualização dos grupos étnicos, representando um elemento indispensável para compreensão dos fenômenos da etnicidade. O aspecto central desse conceito coloca em evidência a pertença étnica partindo do ponto que há uma linha de demarcação entre membros e não membros. Para que a noção de grupo étnico faça sentido, é indispensável que seus atores se dêem conta das fronteiras que marcam o sistema social ao qual acham que pertencem, ou seja, a etnicidade implica a organização de agrupamentos que se dividem entre nós e eles. Seyferth (1986) comenta que a análise de Barth dá ênfase a categorias de atribuição e identificação pelos próprios membros do grupo étnico, não fazendo referência à etnicidade. Para Barth, o ponto crítico da investigação é a fronteira étnica e seu objetivo é a interação dos grupos étnicos.

Por meio do que foi exposto percebo, então, que o termo grupo étnico só pode ser aplicado em situações de contato entre pessoas de diferentes grupos. Sem esse contato, não há a constituição de fronteiras, que constituem os aspectos marcadores da diferença. Então, o mais importante é o contato com o outro, a auto-atribuição e atribuição dos outros, em cujo contexto é formada a identidade étnica. Logo, pontua Seyferth (1986, p. 531), “na medida em que os indivíduos usam identidades étnicas para se caracterizarem com propósitos de interação, formam grupos étnicos organizados”. Ressalto, assim, a importância das categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores, cujas características definem a pertença a um grupo. Nesse cenário, como coloca Carneiro da Cunha (1987), é importante lembrar que todos os grupos étnicos possuem mecanismos de adoção ou de exclusão de indivíduos. Para inclusão de uma pessoa é necessária sua aceitação pelo grupo e o cumprimento, por ela, das normas, valores e traços culturais do mesmo.

1.1.3 Identidade social

Para entender a (re)construção identitária de Xavantes, Pioneiros e Gaúchos em Nova Xavantina é necessário discutir as teorias acerca da formação da identidade de grupos. Nesse contexto, autores como Barth (1998) e Cardoso de Oliveira (1976) contribuem de veras, por realizarem uma ligação entre identidade e grupos étnicos.

Cabe salientar que este trabalho, ao falar de identidade, tem a intenção de focalizar o nós, explorando em especial as instâncias empíricas nas quais as identidades se manifestam, assim como realizado por Cardoso de Oliveira (2000). Nesses termos, identidade coletiva é vista por meio de uma ótica de contraste com o *outro*. Sobre esse aspecto, Agier (2001) ensina que o ponto de partida da busca da identidade coletiva é o fato de que somos sempre o outro de alguém. Desse modo, como assinala Pollak (1992), a construção da identidade constitui-se como um fenômeno que é produzido em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de credibilidade e que se faz por meio da negociação direta com o outro.

Cardoso de Oliveira (1976, p. 5) afirma que “quando uma pessoa ou grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição”. Para o autor, a identidade individual ou grupal não se afirma de forma isolada, pois há sempre a necessidade de um outro como contraponto.

Lima Filho (1998) completa Cardoso de Oliveira ao lembrar que a identidade de um grupo torna-se visível quando se instaura um processo de contraste com a alteridade, no qual ocorre um processo dialético de

identificação dos homens que têm razões simbólicas e sociais para se tornarem iguais por causa da diferença. Não se trata de um processo mecânico de mera intenção, mas um princípio sociológico de dinâmica negociação com o Outro que torna a identidade um conceito maleável, aberto às influências do contato que, ao invés de mutilar a identidade, apresenta-lhe novos elementos para serem incorporados, elaborados (LIMA FILHO, 1008, p. 216).

Follmann (2001) contribui com a discussão ao lembrar que o conceito de identidade nasceu da idéia de interação e, nessa concepção, a identidade é uma constante costura que ocorre no relacionamento entre pessoas. Logo, como estabelece Melo (2009), a identidade deve ser percebida como uma construção simbólica, elaborada no decorrer dos processos de interação social e marcada pela ambivalência exigida pelos novos laços sociais. Para Woortmann (1995), as identidades não são dadas de uma única vez, mas são construídas e reconstruídas de forma dialógica/dialética no plano da linguagem e da intersubjetividade, de maneiras circunstanciais e processuais. Essa formação da identidade explicitada pelos autores acima permite compreender porque Agier (2001) estabelece que as identidades são múltiplas, inacabadas e instáveis, independente se sejam elas individuais ou coletivas. Nesta perspectiva, continua o autor, a identidade é sempre experimentada mais como uma busca do que como um fato. Estas características da identidade dão dimensão de seu poder de transformação tal como manutenção de seus valores.

Acerca da construção da identidade, Castells (2000) afirma que existe uma distinção entre três formas e origens de sua constituição, a saber,

- Identidade legitimadora: introduzida pelas instituições dominantes da sociedade com o objetivo de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais;
- Identidade de resistência: criada por atores que se encontram em condição de estigmatização pela lógica de dominação, construindo “trincheiras” de resistência e sobrevivência;

- Identidade de projeto: quando os atores sociais constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social.

Ainda de acordo com Castells (2000), a identidade é construída utilizando-se de matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, assim como pela memória coletiva, pelos aparatos do poder, entre outros aspectos. Logo, todas as matérias que compõem a identidade são processadas pelos indivíduos, pelos grupos sociais e sociedades, que reorganizam seus significados em virtude de suas tendências sociais e seus projetos culturais, envolvidos em sua estrutura social, assim como na visão de tempo e de espaço de um dado grupo.

Falar em tempo e espaço, então, é falar de memória, pois ela se refere à noção de continuidade, aspecto deveras importante para o reconhecimento de um grupo. Como bem coloca Lopes (1996, p. 130), “um indivíduo, uma etnia, um grupo social ou uma sociedade podem explicitar uma identidade como *aquilo que se é*, em função, sobretudo de se conhecerem como *aquilo que se foi* ou *que se está sendo*” (Grifo do autor).

Essa memória, definida por Pollak (1989, p. 9) como “operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar”, dá-se em um contexto preciso, visto que não é uma atitude individual, mas sim social, assim acontecendo em um tempo também de natureza social. Os elementos constitutivos da memória coletiva, de acordo com Pollak (1992), são os acontecimentos vividos pessoalmente, assim como os “vividos por tabela”, isto é, acontecimentos vividos pelo grupo ao qual a pessoa sente pertencer, embora não os tenha necessariamente vivenciado. A memória coletiva é de suma importância para o sentimento nacional assim como para a consciência étnica e também das minorias sociais, porque essa memória resguarda as lutas da sociedade contra a opressão que lhe foi imposta (LOVISOLO, 1989). Essa memória coletiva revela-se importante neste trabalho ao se pensar sobre continuidade de tradições ao longo dos anos em diferentes grupos etno-culturais em contato.

Para Rodrigues (2003, p.18), a memória social é “um campo de conflito simbólico da sociedade, no qual se registra o jogo da memória/esquecimento, em geral vencido pelos segmentos sociais dominantes, que podem impor sua memória como a de toda sociedade”. O esquecimento é um termo que se refere às memórias subterrâneas (excluídos, marginalizados e minorias), memórias de grupos menores e dominados

(POLLAK, 1989). Essas memórias subterrâneas, segundo Pollak, se opõem à memória oficial que, por sua vez, refere-se às instâncias políticas que estão no poder e estas, como salienta Knauss (1999), costumam se representar por meio de rituais, comemorações ou emblemas. Esses eventos servem para reafirmar seu poder estabelecido e permitem reconhecê-lo continuamente. Acerca do poder que envolve a constituição identitária, Castells (2000) aponta que a construção social da identidade sempre ocorre em um contexto marcado por relações de poder.

O silêncio sobre o passado, longe de levar ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. As memórias são repassadas aos familiares e amigos, esperando a hora da verdade e da distribuição das cartas políticas e ideológicas. As memórias subterrâneas são transmitidas no quadro familiar, em associações, em redes de sociabilidade afetiva e política. Essas redes de comunicação informal passam despercebidas pelas sociedades englobantes (POLLAK, 1989). De acordo com Olievstein (apud POLLAK, 1989), os silêncios “não-ditos” não estão estagnados, ao contrário, movimentam-se em um perpétuo deslocamento.

No que refere à relação entre memória e identidade, Le Goff (1990, p.476) conceitua a memória como “um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades”. O indivíduo recorre à memória coletiva quando quer saber de fatos que não testemunhou e que fazem parte do seu passado assim como de sua comunidade (HALBWACHS, 2006).

A memória coletiva, ainda segundo Halbwachs (2006), é um fenômeno construído coletivamente e submetido a transformações, a mudanças constantes. Outro ponto interessante acerca da memória é destacado por Pollak (1992), quando afirma que a memória é seletiva, ou seja, nem tudo fica gravado, nem tudo fica registrado, guarda-se somente aquilo que é relevante. Thompson (1992) complementa Pollak ao salientar que o processo de memória não depende só da capacidade do indivíduo, mas também de seu interesse, logo, é mais provável que uma lembrança seja precisa quando corresponde a uma necessidade especial.

1.1.4 Grupos étnicos e sua identidade social

A palavra identidade é antiga, tendo sido utilizada mais por filósofos e psicólogos do que por cientistas sociais até pouco tempo atrás. Porém, a partir dos estudos de Barth essa palavra identidade começou a ser empregada com mais frequência

nos debates e escritos de sociólogos e antropólogos, cuja associação à palavra etnia acabou por cunhar a expressão identidade étnica (BRANDÃO, 1986).

A identidade étnica foi primeiramente definida por Glaser (apud SEYFERTH, 1986, p. 531) como “o uso, por uma pessoa, de termos raciais, nacionais ou religiosos para se identificar e para relacioná-la com outros”. É importante lembrar que a identidade social não se descarta da identidade pessoal, pois esta é, de algum modo, reflexo daquela (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976). Segundo Cohen (apud POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998), o que diferencia a identidade étnica de outras formas de identidades coletivas (religiosas ou políticas) é que ela é orientada para o passado e possui sempre uma aura de filiação, isto é, um sentimento de pertencer a um grupo com uma história comum.

Brandão (1986, p. 110) lembra que as identidades étnicas não são coisas dadas, “são construções, são realizações coletivas motivadas, impostas por alguma ou algumas razões externas ou internas ao grupo, mas sempre e inequivocamente realizadas como um trabalho simbólico dele, *em* sua cultura e *com* a sua cultura”.

À medida que as pessoas se valem da identidade étnica para classificar a si próprias e para classificar os outros, elas formam os grupos étnicos e, dessa maneira, essas identidades construídas são chamadas por Barth (1998) de identidades contrastivas. A identidade contrastiva constitui-se, então, a essência da identidade étnica, ou seja, a base na qual esta se define, implicando a afirmação do *nós* diante dos *outros*. Cardoso de Oliveira (1976, p. 5-6) postula que “uma identidade que surge por oposição, não se afirma isoladamente. No caso da identidade étnica, ela se afirma negando a outra identidade, ‘etnocentricamente’ por ela visualizada”. Esse conceito, ainda de acordo com o autor, possibilita a apreensão dos símbolos da identidade e as formas de manipulação, partindo dos estereótipos e outros indicadores por meio dos quais as pessoas são rotuladas em uma determinada categoria étnica. Ainda para o autor, o etnocentrismo (como sistema de representações) seria a comprovação empírica da identidade étnica em seu estado mais primitivo, pois por meio dos nossos valores nós não só julgamos os valores dos outros como também julgamos os outros (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976). A partir do exposto, vale considerar as observações de Brandão (1986) cujas reflexões consideram identidades não apenas o produto inevitável da oposição por contraste, mas o próprio reconhecimento social da diferença. É afirmar-se como diferente do outro, sejam os valores de diferenciação positivos ou negativos.

Sobre a construção da identidade é importante evidenciar, como faz Cardoso de Oliveira (2000), que processo identitário é um espaço marcado pela ambigüidade das identidades – um local que, por sua própria natureza, abre-se à manipulação pelas etnias e nacionalidades em conjunção. Para Poutignat e Streiff-Fenart (1998), de acordo com as situações nas quais se localiza e com quem interage, um indivíduo pode assumir diferentes identidades que lhes são disponíveis. Desse modo, o contexto particular onde o sujeito se encontra é determinante para as identidades e fidelidades pertinentes ao momento, ou seja, nas palavras de Wade (2000), as pessoas têm múltiplas identidades, variando de acordo com quem interagem e ao contexto em que se encontram. Como exemplo o autor cita pessoas do norte e do sul de um país, que podem diferenciar-se entre si, mas identificar-se como similares frente a pessoas de um país diferente ou, ainda, é possível pessoas desses dois países unirem-se em sua identificação em oposição a pessoas de outro continente.

No que se refere à pertença de um indivíduo a determinado grupo, Barth (1998) estabelece que o indivíduo deverá evitar, no conjunto do sistema social, as situações que impliquem comportamento discrepante com suas orientações valorativas. Outros autores que também contribuem neste sentido são Elias e Scotson (2000), ao esclarecerem os atributos normativos inerentes aos grupos dos *estabelecidos*⁴. Para estes autores, participar do grupo dos estabelecidos e compartilhar do seu carisma requer um ônus, que seria a submissão às normas específicos do grupo. Esse preço deve ser pago individualmente, uma vez que cada um dos membros sujeitará sua conduta a padrões específicos de controle dos afetos. Assim, quando um membro fica sob suspeita de romper com as normas e tabus de seu grupo, há ameaça deste indivíduo ter seu status rebaixado e talvez ele já não possa mais compartilhar do valor humano superior que os estabelecidos atribuem a si mesmos. Esse valor, julgado como superior pelos estabelecidos, implica o rebaixamento do outro grupo, atribuindo-lhe características vistas como degradantes. Logo, como coloca Weber (1994), a repulsão agarra-se a todas as diferenças imagináveis sobre dadas idéias sobre a decência, transformando-as em convenções étnicas.

⁴ Elias e Scotson (2000) consideram *estabelecido* o grupo que forma uma auto-imagem de ser superior a outro e, enquanto isso, o outro grupo recebe estigmatização, sendo chamado de *outsider*. A exclusão e estigmatização dos *outsiders* pelo grupo estabelecido são armas poderosas para que o último grupo preserve sua identidade e afirme sua superioridade, mantendo os outros firmemente em seu lugar.

Como salientei anteriormente, os diferentes grupos aqui estudados estão em permanente contato, cujos enfoques, na antropologia, podem ser observados sob a ótica comum aos estudos de aculturação ou sob a perspectiva comum aos estudos de relações sociais, particularmente o que envolve ‘índios’ e ‘brancos’. Os estudos de aculturação inspiram-se em teorias etnológicas e a segunda, relativa aos estudos de relações sociais, baseia-se em teorias sociológicas. A etnologia brasileira se orienta na primeira dimensão em verificar o estado em que se encontra determinado grupo indígena, assim como seu relacionamento com a sociedade, de maneira a constituir tipologias, como a de Darcy Ribeiro. Tem-se considerado a segunda dimensão para analisar o contato, a fim de compreendê-lo e explicá-lo por meio de diferentes modelos, o que evoca o conceito fricção interétnica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978).

Cardoso de Oliveira (1976) define fricção interétnica como um modo de descrever a situação de contato entre diferentes grupos étnicos irreversivelmente vinculados uns aos outros, ocorrendo, nesses encontros, contradições expressas por meio de conflitos (manifestos) ou tensões (latentes). Este sistema, constituído por duas ou mais etnias em conjunção, possui estrutura e dinâmicas próprias, lembrando que o grupo étnico deve ser estudado como parte integrante do todo social e não como algo desmembrado e deslocado da sociedade.

De acordo com Carneiro da Cunha (1987), a cultura original de um grupo étnico, seja na situação de migração ou de intenso contato, não simplesmente se perde ou se funde, mas adquire uma nova função essencial que se acrescenta às outras, tornando-se, desta maneira, uma *cultura de contraste*. Logo, continua a autora, a cultura ao mesmo tempo se acentua, tornando-se mais visível, e se simplifica e enrijece, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos. Esses traços garantem a distinção do grupo frente à sociedade em que está inserido. No caso dos indígenas Xavantes, os traços diacríticos reforçados na cidade são o uso do botoque e o corte de cabelo característico, entre outros. Esses traços diacríticos não são escolhidos aleatoriamente, ou como diria Carneiro da Cunha (1987, p. 101), “não se levam para a diáspora todos os seus pertences. Manda-se buscar o que é operativo para servir ao contraste”. Logo, prossegue a autora, não se pode definir grupos étnicos a partir somente de sua cultura, pois esta não é algo dado, mas sim constantemente reinventado, investido de novos significados. É necessário procurar então a dinâmica, a produção cultural.

1.2 Interação e sociabilidade

Ao se pensar como os grupos etno-culturais se relacionam em Nova Xavantina, é essencial trazer à tona conceitos como *interação* e *sociabilidade*. Para tanto, abordo formulação teórica de George Herbert Mead (1993) e, em seguida, dialogo com George Simmel (1983; 2006), que, por meio de sua análise sociológica, compreende a sociedade como a soma dos indivíduos em interação. Por fim, discuto as concepções de Erving Goffman (1983, 1999) sobre o assunto.

Mead, um dos grandes nomes da filosofia norte-americana, um dos fundadores da Escola de Chicago⁵ e igualmente fundador do Pragmatismo, ao lado de Charles Sanders Peirce, William James e John Dewey, considerava que só era possível compreender a vida social a partir da observação das interações entre os indivíduos. Nessa perspectiva, Mead (1993), em seu póstumo livro *Mind, Self and Society*⁶, faz a distinção entre “Eu” (I) e “Mim” (Me), onde o primeiro é o lado espontâneo, impulsivo e imprevisível do indivíduo, enquanto o “Mim” é o outro generalizado, consciente dos papéis, assim como dos comportamentos e valores partilhados pelo grupo (BRAGA; GASTALDO, 2009). Por essa perspectiva, Mead foge da dicotomia prescrita pela sociologia clássica e pela psicologia behaviorista que se resumia entre indivíduo e sociedade.

Para se entender o *self*, assinalado como uma dimensão social da personalidade composta pela consciência que a pessoa possui de si mesma, é fundamental, segundo Mead (1993), compreender que o *self* não existe à margem da sociedade, pois ele nasce com a experiência social, portanto, não é biológico, ao invés, é uma construção social. Nas palavras do autor, “O *self* é algo que não está presente, inicialmente, no nascimento,

⁵ A Escola de Chicago surgiu no final do século XIX, juntamente com a Universidade de Chicago. Esta nasceu em um período em que os Estados Unidos ainda eram um país promissor, uma espécie de “grande roça”, que iniciava seu desenvolvimento. Sendo assim, muitas pesquisas importantes foram feitas tomando-se como cenário a expansão vivida no cotidiano dos Estados Unidos. A Escola de Chicago formou grandes sociólogos também importantes às teorias da antropologia, podendo-se citar entre eles Mead, Willan Isaac Thomas, Robert Park, Lloyd Warner, Robert Redfield, Howard Becker e Erving Goffman. Vale lembrar que todos eles foram influenciados pelas idéias de Simmel, trazidas por Park a partir de palestras de Simmel, assistidas em Berlim, e pelas traduções de livros desse autor para o inglês, feitas por Park. Os sociólogos da Escola de Chicago viam a interação social como elemento constitutivo básico de situações objetivas e únicas, formulando, a partir dessa perspectiva, o “interacionismo simbólico”, que tem como premissa o fato de os indivíduos, em seus encontros sociais, seguirem as leis universais da interação humana (TRAJANO FILHO, 2008).

⁶ Mead não chegou a sistematizar suas preposições em vida, o que foi realizado postumamente por seus alunos que reuniram anotações de aula do curso de psicologia social, de palestras e de alguns de seus artigos, sendo editado então o livro *Mind, Self and Society*, em 1934 (SILVA, 2008).

mas que surge no processo da experiência e de atividades sociais, (...) sem o contato social o corpo pode se desenvolver, mas não o *self*” (MEAD, 1993, p. 167; 172).

O *self* possui dois componentes, o “Eu” e o “Mim”. O eu faz referência ao sujeito que realiza a ação enquanto o mim refere-se ao *self* como objeto, à medida que o sujeito forma a sua imagem olhando-se pela perspectiva dos outros. “A interação social é um diálogo constante entre o eu e o mim. O eu empreende uma ação, mas não a faz de forma aleatória, toma em consideração ou antecipa a reação de outras pessoas, o que corresponde ao mim” (SILVA, 2008, p. 86). Segundo Mead (1993) são o “Eu” e o “Mim” que constituem a personalidade.

Essa divisão entre “Eu” e “Mim”, possibilita a concepção de “Mente”, vista como uma vida interior estimulada pela interação entre o indivíduo e ele mesmo. Desse modo, possuímos a capacidade de termos sentimentos referentes a nós mesmos como se observássemos alguém de fora, do ponto de vista dos outros. Logo, essa interação possibilita que o indivíduo seja visto como agente ativo no mundo e não somente reativo, pois conforme as situações ocorram o indivíduo pode prevêê-las e adaptar-se a elas (BRAGA; GASTALDO, 2009).

A racionalidade descrita por Mead (1993) permite ao ser humano utilizar-se de gestos significativos e adotar papéis sociais, permitindo a internalização das regras sociais. Desse modo, o sujeito prepara-se para interações sociais, simbólicas e comunicativas (BRAGA; GASTALDO, 2009). Nesse processo de interação, a leitura, assim como a interpretação das ações do indivíduo por seu interlocutor somente são possíveis porque os atos e palavras das pessoas carregam significados, destacando, desse modo, a importância da linguagem na ação social (SILVA, 2007).

Logo, como coloca Mead (1993), por meio da transmissão dos gestos conseguimos nos comunicar com outras pessoas visto que o significado é compartilhado. Por conseguinte, a gênese do processo interativo humano encontra-se no gesto, seja ele corporal ou mesmo vocal. Assim, fica claro, como apontam Braga e Gastaldo (2009, p. 81), que Mead entende a sociedade como uma “série de interações cooperativas, apoiadas na utilização de símbolos, que possuem significados compartilhados pelos indivíduos”. Portanto, “não se pode dizer nada que seja absolutamente particular; qualquer coisa que alguém diga, que tenha alguma significação, é universal” (MEAD, 1993, p. 177).

Simmel, um dos fundadores da sociologia alemã e inspirador de muitos cientistas sociais, em especial dos componentes da Escola de Chicago, é, até hoje, referência ao se estudar o conceito de sociabilidade, entre outros conceitos essenciais à sociologia e também à antropologia, propôs a “sociologia formal”, cujo intuito consistia em isolar das situações da vida cotidiana os elementos formais, estruturantes. Dessa forma, Simmel utilizou-se do empiricamente observável, do cotidiano, para, a partir disso, pensar a vida em sociedade e suas dinâmicas (BRAGA; GASTALDO, 2009).

De acordo com Simmel (1983), a interação social é um processo social básico, chamado por ele de *Vergesellschaftung*. Para Moraes Filho (1983), esse termo significa, se traduzido ao pé da letra, socialificação, podendo ser substituído por sociação⁷. Para Simmel, sociabilidade e sociação são duas coisas diferentes, sendo a sociabilidade uma das formas específicas do processo geral de sociação (HANKE, 2002, p. 129).

Nas palavras do próprio Simmel (2006, p. 60)

A sociação é, (...) a forma (que se realiza de inúmeras maneiras distintas) na qual os indivíduos, em razão de seus interesses – sensoriais, ideais, momentâneos, duradouros ou teleologicamente determinados – se desenvolvem conjuntamente em direção a uma unidade no seio da qual esses interesses se realizam.

Smith (2004) ensina que a noção de Simmel acerca da sociação, da sociedade consistindo essencialmente de indivíduos conectados por interação, desenvolveu-se com o objetivo de fugir das concepções individualistas (nominalista) e holista (realista) do mundo social em voga naquele período, expressadas pelas visões da tradição *Geistwissenschaften*, assim como fugir do organicismo de Comte e Spencer, vigente na época.

Já no que concerne à sociabilidade, Simmel (2006, p. 64) indica que

O que é autenticamente “social” nessa existência é aquele ser com, para e contra com os quais os conteúdos e interesses materiais experimentam uma forma ou um fomento por meio de impulsos ou finalidades. Essas formas adquirem então, puramente por si mesmas e por esse estímulo que delas irradia a partir dessa liberação, uma vida própria, um exercício livre de todos os conteúdos materiais, esse é justamente o fenômeno da sociabilidade.

⁷ Vale destacar que muitas traduções incorretas já foram dadas ao termo, ocasionando associações equivocadas do termo sociação com socialização. Há, ainda, outros termos erroneamente empregados em lugar de sociação, como sociabilidade, socialidade e associação (MORAES FILHO, 1983).

Alves (2010) afirma que, para Simmel, enquanto na interação há interesses que vão além de se estar em sociação, na sociabilidade isto não ocorre, por que a sociabilidade é autônoma. A sociabilidade ocorre em um ambiente no qual os únicos interesses envolvidos são o sentimento e a satisfação mútua de estarem socializados, Logo, continua o autor, para que haja sociabilidade é preciso que exista interação.

Outro ponto importante abordado por Simmel refere-se ao conflito, assunto imanente quando se fala em interação, conforme postula o autor,

se toda interação entre os homens é uma forma de sociação, o conflito – afinal, uma das mais vívidas interações e que, além disso, não pode ser exercida por um indivíduo apenas – deve certamente ser considerado uma sociação. E de fato, os fatores de dis-sociação – ódio, inveja, necessidade, desejo – são as causas do conflito; este interrompe devido a essas causas. O conflito está assim destinado a resolver dualismos divergentes; é um modo de conseguir algum tipo de unidade, ainda que através da aniquilação de uma das partes conflitantes (SIMMEL, 1983, p. 122).

Ainda de acordo com Simmel (1983), o conflito permite momentos de construções e destruições, sendo considerado, então, socialmente importante, visto que atua como força que integra os grupos, pois permite aproximações que ocorrem justamente em virtude do conflito. Sendo assim, o conflito é visto por Simmel como parte fundamental das relações sociais, isto é, toda sociedade necessita de harmonia e desarmonia e não existem grupos que vivam uma espécie de pura união. Outro ponto importante que surge ao se falar de conflito, para Simmel, é sua capacidade de criar uma espécie de patamar no qual diferentes grupos nivelam-se, pois discutem sobre um mesmo ponto. Ainda referindo-me à conceituação simmeliana de conflito, vale lembrar que

o próprio conflito resolve a tensão entre contrastes. [...]. Essa natureza aparece de modo mais claro quando se compreende que ambas as formas de relação – a antitética e a convergente – são fundamentalmente diferentes da mera indiferença entre dois ou mais indivíduos ou grupos. (...) o conflito contém algo de positivo (SIMMEL, 1983, p. 123).

Corroborando Simmel, Agier (2001) afirma que o conflito configura-se numa intervenção construtiva, podendo resultar em um novo quadro social. Dependendo do tempo histórico no qual esteja inserido, o conflito forma novos arranjos interacionais. Sendo assim, deve-se observar a relação que resulta a partir das forças e formas

cristalizadas socialmente no conflito, pois ele é um fator de mudanças e reordenações históricas. O conflito é ainda uma dimensão que estipula limites e circunscreve espaços, no momento em que criva o singular e o desigual das partes constitutivas das sociedades.

Por fim, outro autor de extrema relevância com o qual é necessário dialogar ao se discutir a interação é Erving Goffman, visto por muitos como um dos maiores cientistas sociais do século XX. Goffman bebeu de ambas as fontes, Mead⁸ e, principalmente, Simmel⁹, apesar de haver mencionado poucas referências diretas a esses autores, conforme comentam Smith (2004) e Silva (2008). Isso ocorreu porque Goffman pouco se importava com o reconhecimento de débitos intelectuais, assim como com a definição do caráter distintivo de sua abordagem sociológica (SMITH, 2004). Segundo França (2006), Goffman conjugou o modelo interacional de Mead à sociologia formal de Simmel, desenvolvendo suas pesquisas voltando-se para a definição e caracterização dos modelos interativos ou da ordem da interação.

O livro mais clássico de Goffman, uma espécie de *best-seller* da sociologia, é *The presentation of self in every life*, publicado originalmente em 1959 e traduzido no Brasil erroneamente como *A representação do eu na vida cotidiana*. Esse erro ocorre por conta da perda sociológica do *self*, na tradução, que suprime uma parte do vocabulário técnico da sociologia essencial para a compreensão dos pressupostos apresentados no livro. Carlin (2004) comenta que a tradução do termo *self* para um termo da língua cotidiana elimina as origens do Pragmatismo de John Dewey e William James, assim como o da psicologia social de Charles Horton Cooley e da filosofia de George Herbert Mead, contidas no texto original.

Destarte os problemas referentes à tradução, Goffman (1983) assinala, em sua obra clássica, as diferentes representações que o indivíduo apresenta a si mesmo assim como às outras pessoas, os meios pelos quais ele regula a impressão que irão ter a seu respeito, como também as atitudes que se pode ou não tomar diante delas. Em outros termos “as regras culturais regulam o modo como os indivíduos se devem conduzir em virtude da sua presença num agrupamento. Quando são respeitadas, estas regras

⁸ Para maiores informações consultar: SILVA, P. V. B. da. Goffman, discípulo de Mead? **Revista Intermeios: UFMS**, Campo Grande, v. 25, p. 116-133, 2008.

⁹ Para maiores informações consultar: SMITH, G. Instantâneos ‘*sub specie aeternitatis*’ Simmel, Goffman e a sociologia formal. In: GASTALDO, É. L. (Org.) **Erving Goffman: desbravador do cotidiano**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2004, p. 47-80.

organizam socialmente o comportamento dos que são envolvidos na situação” (GOFFMAN, 1999, p. 151).

Logo, o foco da análise goffmaniana (1983) é a interação face a face e, para chegar a tanto, o autor emprega uma perspectiva por incongruência, na qual se utiliza de uma análise dramaturgica, onde cada pessoa desempenha um papel. Esse papel é desempenhado nas interações cotidianas, nas quais um indivíduo, ao se apresentar diante dos outros, tenta controlar a impressão que estes têm da situação. Quanto a essa perspectiva dramaturgica, vale lembrar que, para Goffman (1983), o mundo todo não constitui evidentemente um palco, contudo, não é fácil especificar os aspectos essenciais em que não seja percebido como tal.

Um conceito importante para a teoria goffmaniana, assim como para a Escola de Chicago, é o de definição da situação, elaborado por Willian Thomas, em 1923. Esse conceito é essencial para que se compreenda a maneira como as pessoas orientam suas ações na vida cotidiana (GASTALDO, 2008). De acordo com Thomas (apud BRAGA; GASTALDO, 2009, p. 79), em qualquer ato de conduto autodeterminado há sempre um momento de exame e deliberação para se pensar no que fazer. Esse momento é o de definição da situação. Braga e Gastaldo (2009, p. 79), ao discutirem o tema afirmam que

a noção de definição da situação é relativamente simples, mas descreve uma etapa fundamental da vida em sociedade: qualquer ação em sociedade é precedida por uma definição por parte de cada indivíduo envolvido, a partir da qual será escolhida uma linha de ação a ser seguida, entre as possibilidades disponíveis. A formulação clássica deste princípio seria conhecida como o “Teorema de Thomas”, de 1928: “Se as pessoas definem uma situação como real, ela será real nas suas conseqüências”

Esta definição da situação é essencial para o convívio em sociedade, pois a partir dela se entende o que está acontecendo e cada um se alinha a ação de maneira adequada às diferentes situações (GASTALDO, 2008). Goffman (1999) define, então, situação social como um meio feito de possibilidades mútuas de controle, no qual um indivíduo se encontra sempre acessível às percepções diretas de todos os que estão “presentes” e que lhe são igualmente acessíveis. Logo, uma situação social ocorre quando dois ou mais indivíduos se encontram em presença imediata e mútua, perdurando até que a penúltima pessoa saia do local. Sendo assim, os que se encontram na situação podem ser definidos como agrupamento mesmo parecendo isolados ou presentes por pouco tempo. A partir do momento em que essa situação ocorre, as regras culturais despontam,

regulando a maneira como as pessoas devem se comportar frente a um agrupamento. Quando respeitadas, essas regras organizam socialmente a conduta dos indivíduos envolvidos na situação. Ainda sobre a definição da situação, afirma Goffman (1983, p. 15),

a informação a respeito do indivíduo serve para definir a situação, tornando os outros capazes de conhecer antecipadamente o que ele esperará deles e o que dele podem esperar. Assim informados, saberão qual a melhor maneira de agir para dele obter a resposta desejada. [...] Quando um indivíduo chega diante de outros suas ações influenciarão a definição da situação que se vai apresentar. Às vezes, agirá de maneira completamente calculada, expressando-se de determinada forma somente para dar aos outros o tipo de impressão que irá provavelmente levá-los a uma resposta específica que lhe interessa obter.

De acordo com o autor, a formação de opinião de membros de um grupo sobre uma nova pessoa é feita a partir de informações anteriormente obtidas e a partir de impressões que esta pessoa causa. Esse novo participante, por sua vez, tem como intuito causar impressões sobre os integrantes do grupo e, para isto, tenta regular a conduta deles. Desse modo, há uma necessidade de causar impressões segundo as intenções determinadas, o que remete a Mead (SILVA, 2008; FRANÇA, 2006).

Outro ponto de encontro entre ambos os autores aparece no capítulo intitulado “Equipes”, no qual Goffman realiza a descrição de situações de interação de múltiplas pessoas, aspecto também examinado por Mead (1993) ao analisar os jogos de equipe e a interação do indivíduo num contexto no qual há a atuação de diversos atores e interrelações entre eles. O que há de diferente, como bem salienta Silva (2008), é a aplicação de conceitos que derivam da linguagem teatral. Também no que refere a própria perspectiva teatral, observa-se um anunciado anterior realizado por Mead. Como exemplo cito a exposição que Mead realiza sobre o desenvolvimento do *self* na criança, que interpreta papéis sociais distintos e, também, no excerto em que Mead mostra a possibilidade de se compreender a interação social como atuação teatral (SILVA, 2008). Nas palavras de Mead (1993, p. 178): “em ocasiões atuamos e nos perguntamos que efeito terá nossa atitude e é possível que empreguemos deliberadamente certo tom de voz para provocar certo resultado”.

Destaco, somente para mostrar como o campo da interação tem sido abordado ao longo dos anos na sociologia, que é possível realizar conexões entre ambos os autores em outras obras de Goffman, como em *Encounters* (1961), *Behavior in public places*

(1966), *Interaction Ritual* (1967), *Relations in public* (1971), *Frame analysis* (1974), *Forms of Talk* (1981), *Estigma* (1963) e *Manicômios, prisões e conventos* (1961) (SILVA, 2008). Entretanto, não é este o objetivo deste escrito, sendo seu propósito apenas mostrar como o campo da interação tem sido abordado ao longo dos anos pela sociologia.

Já quanto a Simmel, há os que o consideram Goffman até reencarnação não reconhecida do cientista alemão (ROCK apud SMITH, 2004). Brincadeiras à parte, Smith (2004, p. 48) comenta que “existem similaridades que não são nem superficiais nem fortuitas”. No próprio livro *The presentation of self in every life*, Goffman traz à luz ideias semelhantes ao trabalho simmeliano. O próprio Goffman fez referência a Simmel, no prefácio de seu livro:

A justificativa desta abordagem (que suponho seja também a justificativa de Simmel) é de que as ilustrações em conjunto formam um quadro de referência coerente, que liga as paredes de experiência que o leitor já teve e oferece ao estudante um guia que vale a pena pôr à prova no estudo de casos da vida social institucional (GOFFMAN, 1983, p. 9-10).

A sociologia de Goffman, similarmente à de Simmel, trilha um caminho entre as conexões holista e individualista do mundo social, além de compartilhar a concepção que compreende o mundo social como produto emergente das ações dos indivíduos. Contudo, Goffman vai além de Simmel no sentido que não somente se utiliza de conceitos simmelianos de sociação, mas também os desenvolve. Goffman objetiva, por meio de seus escritos, analisar uma grande variedade de formas de sociação, como os “tipos básicos de trabalho de face; deferência e conduta; constrangimentos; as formas de alienação da interação, apresentações, equipes; papéis discrepantes, distância do papel”, etc. (SMITH, 2004, p. 52). Em tal análise, Goffman (1983, p. 23) vê a interação como

a influência recíproca dos indivíduos sobre as ações uns dos outros, quando em presença física imediata. Uma interação pode ser definida como toda interação que ocorre em qualquer ocasião, quando, num conjunto de indivíduos, uns se encontram na presença imediata de outros.

Acerca desse conceito goffmaniano, Smith (2004, p. 54) aponta que ele apresenta o tipo de esclarecimento de conceitos elementares que faltam ao texto de Simmel, mostrando a divergência entre as ocasiões particulares nas quais ocorre a interação face-a-face (o encontro) das atividades do participante no processo (a performance). Como dito anteriormente, Goffman discute além dos pressupostos

simmelianos e avança na tentativa de formalizar as interações: estas não são aleatórias, mas sim ordenadas por padrões. Interações ocorrem dentro de formatos cristalizados socialmente, obedecendo a modelos estabelecidos que orientam o reconhecimento de papéis, assim como o desempenho dos atores (FRANÇA, 2006).

Por fim, assevero que o essencial da abordagem goffmaniana é o desempenho dos indivíduos (ou seja, a representação dos atores). No entanto, esse desempenho não se explica nem se fundamenta no próprio indivíduo (perspectiva individualista), assim como não é dado pelo outro, mas pela situação comunicativa, pela ordem da interação¹⁰ (FRANÇA, 2006). E é esta ordem da interação que se apresenta importante em uma pesquisa como esta, que busca entender e interpretar lógicas simbólicas de pertencimento e exclusão entre diferentes grupos etno-culturais em contato.

¹⁰ A partir desse pensamento faz sentido a expressão de Goffman: “os momentos e seus homens”, e não os homens e seus momentos, indicando a prioridade da situação frente à intervenção autônoma dos indivíduos (FRANÇA, 2006).

CAPÍTULO 2

Problema de Pesquisa e Metodologia

2.1 Problema de pesquisa

Diferentes motivações trouxeram Xavantes, Pioneiros e Gaúchos à Nova Xavantina, município do interior do Mato Grosso e parte da Amazônia Legal, sendo possível apontar duas razões centrais como motivadoras desse deslocamento. A primeira diz respeito aos indígenas, que chegaram à região a partir de 1820, fugindo das investidas dos brancos que tentavam domesticá-los. Já a segunda razão coaduna a vinda tanto de Pioneiros quanto de Gaúchos, alude às políticas de colonização promovidas pelo governo federal a partir da década de 1940. Esse período caracteriza o início da chegada dos chamados Pioneiros à Nova Xavantina¹¹, enquanto os Gaúchos chegaram à região a partir da década de 1970. As políticas de colonização citadas acima estavam ligadas a projetos federais que tinham por objetivo integrar a região Centro-Oeste à economia nacional, isto é, expandir a fronteira agrícola do país e, para tanto, políticas nacionais foram criadas e discursos nacionais estabelecidos com o objetivo de atrair migrantes à região.

O discurso que atraiu migrantes para a região, principalmente nordestinos, a partir da década de 1940, utilizava-se de personagens emblemáticos como os bandeirantes, que foram transformados em figuras simbólicas com atributos de coragem e utilizados no discurso oficial para incentivar a migração. Desse modo, ocorreu uma espécie de chamamento aos nordestinos, que viriam ao Centro-Oeste defender a região de invasões estrangeiras, aproveitando-se dos rumores criados durante a Segunda Guerra, durante a qual se apregoava que países densamente povoados se apropriariam de nações que dispusessem de grandes áreas inexploradas, como o Brasil. Logo, esses nordestinos passaram de migrantes pobres a heróis nacionais, mostrando, como Woortmann (1995) salientou, que identidade não é algo fechado, estagnado, mas sim um constante processo de reconstrução que ocorre a partir da interação com outros,

¹¹ É importante salientar que chamar um grupo de homens de Pioneiros, mesmo tendo chegado à região posteriormente aos Xavantes, revela o estigma que esses primeiros habitantes do país por muito tempo sofreram e ainda sofrem. Muitas vezes estes indígenas foram considerados como obstáculos ao desenvolvimento nacional e, mais que isto, caracterizados como inconvenientes aos planos governamentais de ocupação do estado de Mato Grosso, espaço reconhecidamente agrícola, aos olhos do não indígena.

neste caso, a identidade de homem pobre e sofredor transforma-se em herói com atributos de coragem e valentia aos que enfrentam todas as agruras de uma área ainda inexplorada, o Centro-Oeste brasileiro, para defender sua nação.

Já os Gaúchos chegaram ao Mato Grosso a partir da década de 1970 e, tal como ocorreu com os Pioneiros, vieram respondendo a chamados nacionais para povoar e desenvolver o Centro-Oeste brasileiro. Na época, era importante para o governo do país substituir a agricultura de subsistência da região por uma lavoura rentável e moderna. Para tanto, realizou-se mais um chamamento nacional, direcionado, desta vez, à região sul do país, que começava a se organizar e cobrar do governo políticas agrárias de distribuição de terra. Logo, a colonização da região serviu para abafar as tensões sociais que começam a surgir no sul do país (TAVARES DOS SANTOS, 1993).

Para incentivar a migração dessas famílias, os idealizadores dos projetos de colonização utilizaram-se da memória coletiva dos Gaúchos e, deste modo, rememoraram datas e fatos importantes, chamando-os constantemente de filhos dos imigrantes, relembando datas importantes como 25 de julho, dia de comemoração do início da colonização alemã no Brasil. Destarte, os Gaúchos eram exaltados como heróis que viriam a uma região inóspita e inabitada¹² para transformá-la em um lugar civilizado e desenvolvido (RIBEIRO, 1987; TAVARES DOS SANTOS, 1993). Eles seriam, então, os detentores do progresso que tinham uma missão: levar a civilização a uma parte atrasada do país, o Centro-Oeste. Desse modo, observo que os incentivadores da colonização lançaram mão da memória coletiva dos Gaúchos, incitando-os a seguir suas tradições familiares de migrantes, ou seja, utilizaram-se de seus valores identitários para estimular a migração, lembrando que a identidade de um grupo é um reflexo de sua memória coletiva (LOPES, 1996).

E em virtude do processo de expansão agrícola do Centro-Oeste Brasileiro, a partir dessas histórias de vida, esses grupos migraram ao Mato Grosso, entrando em contato no novo espaço. Esse contato formou a sociedade nova-xavantinense, pois como bem coloca Simmel (1983), a sociedade é a soma dos indivíduos em interação. Essa interação propiciou também a criação de conflitos, existentes em qualquer sociedade e, mais que isto, essenciais a qualquer sociedade (SIMMEL, 1983). Como assevera

¹² Vale lembrar que havia, nesse período, uma “doutrina dos espaços vazios”, a qual se afirmava a importância de povoar o Centro-Oeste, espaço considerado inabitado. Essa doutrina revela a desconsideração com a presença indígena na região, assim como com os migrantes que haviam chegado na década de 1940.

Simmel, o conflito é algo imanente quando se fala de grupos sociais e parte integrante das relações que ocorrem no cotidiano. Não há grupos totalmente harmônicos e a sociedade vive simultaneamente harmonia e desarmonia, amor e ódio, atração e repulsão. Esses conflitos, existentes não só entre Xavantes, Pioneiros e Gaúchos, mas, também, no interior de cada grupo, permitem conhecer suas identidades, pois nos momentos de tensão afloram as convicções de cada grupo, isto é, as orientações valorativas que norteiam suas ações.

Essas orientações valorativas, que constituem a identidade de cada grupo, podem ser constantemente reinventadas e investidas de novos significados. São esses significados que permitem a cada grupo diferenciar-se dos demais e estabelecer suas fronteiras, definindo, dessa forma, quem está dentro e quem está fora do grupo. Dentro desses grupos estabelecem-se, então, as regras sociais, internalizadas por seus integrantes (MEAD, 1993), assim como os símbolos pelos quais os membros se reconhecem. Esses símbolos são compartilhados pelos grupos, em particular, revelando as estratégias para manutenção de seus valores.

Para a manutenção de seus valores os Gaúchos criaram, no ano de 1986, um Centro de Tradição Gaúcha na cidade, o “Centro-Oeste Pampeano”, que tem por objetivo “promover, estudar, promover e cultivar as tradições, a cultura, a história, as lendas, as canções, as danças, os usos e costumes do Rio Grande do Sul (...)”. (ESTATUTO DO CENTRO DE TRADIÇÕES GAÚCHAS “CENTRO OESTE PAMPEANO”, 1986, p. 01). Já no ano de 1987, os Pioneiros acharam que estavam “jogados ao léu”, esquecidos na cidade, e realizaram a primeira Festa do Pioneiro da Marcha para o Oeste, reunindo os Pioneiros do município e seus familiares, cuja Festa é realizada até os dias de hoje. E no ano de 1993, os Pioneiros criaram, também, uma associação, a Associação dos Pioneiros da Marcha para o Oeste, que tem como finalidade “promover o resgate histórico de Nova Xavantina e de toda a região percorrida pelos Pioneiros da gloriosa ‘Marcha para o Oeste’, promovendo o conagraçamento e integração dos Pioneiros vivos e de seus descendentes (...)”. (ESTATUTO DA ASSOCIAÇÃO DOS PIONEIROS DA “MARCHA PARA OESTE”, 1996, p. 01).

Os Xavantes, por sua vez, criaram a Associação Bruno Omoro Dumhiwê, no ano de 2000, com o objetivo de defender seus direitos. Contudo, esta Associação logo foi desativada, mas voltou a funcionar no ano de 2009.

As Associações e a Festa do Pioneiro são as instituições portadoras da memória coletiva de cada grupo nas quais são reveladas as ideologias, assim como são tornam-se visíveis as intervenções políticas que transpassam estas instituições. Por isso, elas constituem um dos campos desta pesquisa. Um segundo campo relaciona-se a realidade de crianças e adolescentes Xavantes, netos de Pioneiros e filhos de Gaúchos no ambiente escolar, no qual ocorre um convívio diário que possibilita compreender a interação entre esses grupos, assim como permite estudar a continuidade das tradições de seus grupos.

França (2000) salienta que Nova Xavantina revela-se como uma fronteira multicultural constituída ao longo da sua fundação e da história das categorias que hoje a compõem. A partir dessa configuração percebo a cidade como espaço interessante para se compreender a (re)construção identitária de grupos que entraram em contato devido ao processo de expansão agrícola do Centro-Oeste brasileiro. Em outros termos, os questionamentos interessantes a serem pontuados dizem respeito a migração e ao contato entre outros grupos como vetores de suas identidades, focalizando ademais, como ocorreu a continuidade destas identidades coletivas com o passar dos anos. A partir dessas indagações, busco desvendar em que momento essas identidades se encontram e se afastam e quais as lógicas simbólicas que envolvem esse processo, configurando, por meio desses propósitos, os objetivos desta pesquisa.

Objetivo Geral

Entender as lógicas simbólicas de poder, pertencimento e exclusão, que permeiam as relações sociais entre Xavantes, Pioneiros e Gaúchos em Nova Xavantina.

Objetivos específicos

- Analisar o processo migratório que trouxe Xavantes, Pioneiros e Gaúchos à Nova Xavantina;
- Levantar como se deu e se dá a interação destes grupos nesse espaço social;
- Explorar de que modo estas lógicas simbólicas ocorreram e ainda ocorrem em espaços institucionalizados da cidade, como:
 - ✓ Escolas;

- ✓ Associações, particularmente a Associação Xavante – Bruno Omoro Dumhiwê; a Associação dos Pioneiros da Marcha para o Oeste e o Centro de Tradições Gaúchas – Centro Oeste Pampeano.

2.2 O método etnográfico

Com o intuito de entender como as interações do cotidiano expressam identidades e relações de poder em Nova Xavantina/MT, este trabalho utilizou como método a etnografia, uma tradição de pesquisa iniciada por Boas e teorizada por Malinowski em sua pesquisa junto aos nativos das ilhas Trobriand, publicada no célebre livro *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. Esta obra tem a importância de inaugurar a teoria sobre o trabalho de campo na antropologia com o intuito de entender o *outro*, compreender sua visão de mundo, não o vendo como um animal exótico. Peirano (1994, p. 5), ao comentar a relevância do trabalho de Malinowski no mundo da antropologia afirma que “se a antropologia partilha mitos, um deles é o da pesquisa de campo entre os trobriandeses, que dividiu a antropologia em duas fases: antes e depois de Malinowski”.

Malinowski estabelece uma mudança de paradigmas na antropologia quando ele mesmo, pesquisador, vai a campo coletar seus dados. Sobre o assunto, o autor comenta que “cada um com seu ofício, os missionários têm o seu, eu tenho outro, e vou eu mesmo coletar os dados que me interessam” (apud WINKIN, 1998, p. 130). Ao justificar a necessidade de sua ida a campo, afirma que há diversos fenômenos de suma importância que não podem ser registrados apenas com a ajuda de questionários ou documentos estatísticos, mas devem ser vistos em sua plena realidade.

Com a mudança de paradigmas estabelecida por Malinoswki, a antropologia passa a ser uma ciência que se utiliza do conhecimento apreendido por meio do contato entre pesquisador e pesquisado. É neste momento de interação que ocorre, como estabelece Woortmann (1995), a situação de alteridade, cujo aspecto revela-se fundamental para a realização desta pesquisa.

Cabe estabelecer, como nos diz Winkin (1998), que a etnografia é ao mesmo tempo uma disciplina científica e uma arte, na qual é indispensável saber ver, saber estar com os outros e consigo mesmo e saber escrever, retraduzindo para um público terceiro (em relação ao grupo estudado) o que foi descoberto. Citando Woortmann (1995), é neste terceiro processo, da escrita, que se realiza o esforço de dar sentido ao *outro*, de traduzir uma cultura para outra.

Como comenta Clifford Geertz (1989, p. 20)

A etnografia é uma descrição densa [...] fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de 'construir uma leitura de') um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendar suspeitas e comentários tendenciosos, escritos não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado.

Como técnica para a coleta dos dados, realizei então, dentro da etnografia, a observação participante, definida como:

um processo pelo qual se mantém a presença do observador numa situação social com a finalidade de realizar uma investigação científica. O observador está em relação face-a-face com os observados e, ao participar da vida deles no seu cenário natural, colhe dados. Assim, o observador é parte do contexto sob observação, ao mesmo tempo modificando e sendo modificado no contexto (SCHWARTZ; SCHWARTZ apud CICOUREL, 1975, p. 89).

Nas palavras de Becker (1999), o observador participante coleta os dados necessários a sua pesquisa enquanto participa da vida cotidiana do grupo ou da organização que ele estuda. Como afirma Gaskell (2002), na observação participante o pesquisador fica mais aberto a uma maior amplitude e profundidade de informações, habilitando-se, deste modo, a triangular impressões e observações diferentes. Winkin (1998), ao referir-se à observação da vida cotidiana, afirma que ela pode parecer banal e sem graça a ponto de não inspirar um semestre de pesquisa e muito menos um trabalho de tese. Porém, guisa o autor, isso continuará sendo verdade apenas enquanto não se realizar a passagem entre uma prática de campo e uma teoria.

Como posto acima, a etnografia é a construção das histórias vividas pelo *outro*, do qual o pesquisador se inteira para produzir teorias e conceitos (ROCHA; ECKERT, 2005). Desse modo, torna-se importante, também, nessa pesquisa, o recolhimento de história oral, considerada por diversos autores uma disciplina, uma técnica ou uma metodologia (FERREIRA; AMADO, 1998). A história de vida é importante por que “os sujeitos, ao recordarem, lembram individualmente, mas suas lembranças estão carregadas de experiências sociais compartilhadas por outros sujeitos, uma vez que a vivência, ainda que individual é, sobretudo, uma experiência social” (COUTO, 2003, p. 418). Experiência social a ser abordada nesta pesquisa.

2.2.1 Procedimentos de coleta e inserção em campo

A cidade de Nova Xavantina foi escolhida para a realização desta pesquisa por ser um espaço construído socialmente por diferentes grupos etno-culturais. Escolhida a cidade, foi delineada a metodologia da pesquisa, cujo recorte configurou-se a partir da dicotomia que coloca, de um lado, as Instituições (AIBO; APMPO; CTG) e a Festa do Pioneiro, que pertencem ao mundo dos adultos e são portadoras da memória coletiva e, do outro, as crianças e adolescentes no ambiente escolar, espaço onde há um convívio diário desses grupos.

Com o intuito de observar as pessoas *in situ* e entender a dinâmica das interações do cotidiano que expressam as relações de poder e identidade, fez-se necessário realizar a observação participante e, concomitantemente, registrá-lo em diário de campo. Além do que, tornou-se necessária, também, a utilização de outras fontes, como entrevistas semi-estruturadas, entrevistas de grupo focal, diálogos informais, documentos e registros em arquivos. No diário de campo, anotei as situações observadas a cada ida a campo, as conversas estabelecidas, as histórias ouvidas, as fofocas, os momentos em que afloraram sensações denominadas por Winkin (1998) como “voyeur, inútil, inoportuna, estúpida”. As entrevistas foram utilizadas com o intuito de compreender a interação dos grupos estudados de maneira particular, em que cada entrevistado tinha liberdade de comentar suas opiniões e suas atitudes frente a sua vida e frente aos demais grupos estudados. Já os grupos focais tiveram como objetivo estabelecer diálogo com as crianças e adolescentes das escolas para compreender como ocorrem as interações naquele espaço. Para referenciar, a escolha dessas mediações metodológicas, busquei amparo na afirmação de Gaskell sobre a entrevista qualitativa, cuja estrutura

fornece os dados básicos para o desenvolvimento e a compreensão das relações entre os atores sociais e sua situação. O objetivo é uma compreensão detalhada das crenças, atitudes, valores e motivações, em relação aos comportamentos das pessoas em contextos sociais específicos (GASKELL, 2002, p. 65).

As entrevistas semi-estruturadas tiveram como ajuda um tópico guia, citado como indispensável por Gaskell (2002), que recomenda sua utilização como lembrete em situações de esquecimento. Nesse caso, o tópico guia deve orientar a pesquisa, contudo, o seu êxito não se pauta apenas nesse aspecto. Assim, “o entrevistador deve usar sua imaginação social científica para perceber quando temas considerados

importantes e que não poderiam estar presentes em um planejamento ou expectativa anterior, aparecerem na discussão” (GASKELL, 2002, p. 67).

Porém, como esperado em entrevistas, os assuntos foram muito além dos anotados no tópico guia, em especial pelo fato de os pesquisados contarem, durante as entrevistas, suas histórias de vida, relatando o motivo que os levou a migrar para o Mato Grosso, como se deu a migração, a dificuldade nos primeiros anos, o relacionamento com os outros grupos, o crescimento da cidade, entre outros assuntos. Dessa maneira, a principal forma de apreensão da vida cotidiana dos Xavantes, Pioneiros e Gaúchos residentes em Nova Xavantina ocorreu por meio de seus relatos pessoais de vida, contados cotidianamente nos momentos de pesquisa.

O grupo focal, outra abordagem utilizada, envolve um conjunto de pessoas, no caso desta pesquisa, crianças e adolescentes, com o intuito de discutir ou comentar um tema a partir de suas experiências particulares. O objetivo do grupo focal, segundo Gaskell (2002, p. 75),

é estimular os participantes a falar e a reagir àquilo que outras pessoas no grupo dizem. É uma interação social mais autêntica do que a entrevista em profundidade, um exemplo de unidade social mínima em operação, e como tal, os sentidos ou representações que emergem são mais influenciados pela natureza social da interação do grupo em vez de se fundamentarem na perspectiva individual, como no caso da entrevista em profundidade.

Por meio dos grupos focais é possível entender melhor, por exemplo, as diferenças ou as proximidades existentes entre o que as pessoas dizem e o que elas fazem de fato, o que permite articulações entre os múltiplos entendimentos e significados revelados pelos participantes (GATTI, 2005). Desse modo, revelou-se importante a realização do grupo focal na escola para descobrir a diferença entre as falas das crianças e adolescentes sobre seu relacionamento com as demais crianças, e sua ação, observada nas horas de intervalo e em outros momentos.

As considerações de Gaskell (2002) e Gatti (2005) foram extremamente importantes para conduzir um grupo focal, lembrando que diversas vezes foi salientado ao grupo que o objetivo não era chegar a um consenso, mas sim ouvir as diferentes opiniões e experiências de cada um.

Com a finalidade de possibilitar entrevistas mais aprofundadas, as dicas de Becker (2007) foram seguidas, como, por exemplo, perguntar ao entrevistado “como” em vez de “por que”, evitando, dessa maneira, atitudes defensivas em relação à

pesquisadora. Essas dicas tornaram-se úteis para se entender os contextos em que determinadas situações conflitantes ocorreram na vida dos pesquisados.

Quanto aos documentos e registros em arquivos citados anteriormente, eles seguem as pressuposições de Yin (2005), que considera documentos as fontes escritas como cartas, documentação administrativa, atas de reunião e projetos desenvolvidos. Já os registros em arquivos são anotações de serviços organizacionais, de mapas e gráficos, listas de nomes e dados oriundos de levantamento de registros pessoais. Para esta pesquisa, obtive acesso a atas, lista de sócios, mapas, enfim, diferentes elementos igualmente importantes para o estudo.

Durante a coleta dos dados, meu objetivo assemelhou-se ao de Whyte (1976): observar o que as pessoas fazem em circunstâncias normais, não tentando de maneira alguma induzi-las a fazer algo diferente. Nesse sentido, observei várias situações, como o cotidiano dos Xavantes, dos Pioneiros e dos Gaúchos. Sendo assim, houve envolvimento em diferentes experiências de campo, fazendo-se válido um breve relato do ocorrido.

Para explicar os acontecimentos, é mister distinguir a entrada em campo junto a cada grupo estudado. Inicialmente, a entrada a campo se deu com os Pioneiros da cidade. Esse grupo, como já relatado, sente orgulho em ter participado da Expedição Roncador-Xingu e externa esse brio a todo momento, a cada conversa, a cada entrevista, fazendo questão de se afirmar como Pioneiro, como construtores da cidade. Assim, tal como ocorreu com Rosa (2004), a comunidade aceitou facilmente minha presença. Havia prazer em contar as histórias antigas, o começo da cidade, a morte de expedicionários que faleceram durante o trabalho. Era recorrente a necessidade de autoafirmação em ser Pioneiro e ser importante não só para Nova Xavantina, mas para o país, já que eles eram construtores da nação, segundo a posição que Getúlio Vargas propagava.

No que se refere aos Gaúchos, a entrada a campo aconteceu quando passei a frequentar o lugar no qual eles se reúnem, o Centro de Tradições Gaúchas e, nestas idas ao CTG, vi que a principal atividade realizada é o jogo de bocha. Logo, para demonstrar o interesse sobre o que ocorria naquele espaço, fez-se indispensável conhecer o jogo e entender suas regras. Com o intuito de conhecer melhor o grupo, frequentei, ainda, outros espaços de vivência, como o Bar dos Gaúchos, onde outras entrevistas foram realizadas e o contato com esse grupo de migrantes foi estreitado.

Sobre os Xavantes, é possível, tal como Geertz (1989), Evans-Pritchard (1999) e Maybury-Lewis (1974; 1990), afirmar a sensação de invisibilidade que senti, haja vista a dificuldade para conseguir aproximação com os indígenas em virtude do seu jeito arredio. Durante os diálogos com eles, era comum observar a timidez dos mesmos, a evasão nas respostas e, em especial, as conversas em sua língua nativa com o intuito de me excluir do assunto, além das risadas das crianças e adolescentes após perceberem que eu não entendia o que eles conversavam entre si. Vale ressaltar que essa atitude de risos ocorreu em especial entre os menores, não se repetindo entre os adultos indígenas. Essa situação poderia evocar a grande questão da antropologia, fale a língua de seus nativos, mas, como aponta Zaluar (1988), os nativos sempre acham termos desconhecidos quando querem excluir o pesquisador da conversa. Essa constatação reporta à afirmação de DaMatta (1987) que, ao entrar no campo, percebeu que não sabia nada sobre os índios que ele conhecia apenas no papel e nos esquemas teóricos e históricos globais.

Desse modo, de março de 2009 a março de 2010, realizei a pesquisa de campo com Xavantes, Pioneiros e Gaúchos, efetivando um total de 22 entrevistas e 06 grupos focais, formados por um total de 28 crianças¹³. É importante afirmar que as dicas de Gondim e Lima (2006), quanto à saturação qualitativa foram seguidas e, desse modo, no momento em que as entrevistas se saturaram em conteúdo, finalizou-se o processo.

Para melhor compreensão, a uma tabela abaixo mostra o perfil dos entrevistados e das crianças participantes dos grupos focais.

Perfil dos entrevistados

	Xavantes	Pioneiros	Gaúchos
Idade	Entre 16 e 45 anos	Entre 66 e 88 anos	Entre 49 e 77 anos
Profissão	Maioria estudante	Aposentados	Fazendeiros, pedreiros, empresários, aposentados, entre outros.
Estado civil	Maioria solteiros	Casados e viúvos	Casados e viúvos

¹³ Ressalto que, entre agosto de 2009 e dezembro do mesmo ano cumpri os créditos do Mestrado na UNISINOS em São Leopoldo. Todavia, após o retorno a Nova Xavantina dei continuidade à pesquisa de campo que ainda não havia sido totalmente finalizada.

Perfil das crianças entrevistadas nos grupos focais

	Xavantes	Netos de Pioneiros	Filhos de Gaúchos
Idade	Entre 10 e 17 anos	Entre 10 e 16 anos	Entre 10 e 15 anos
Séries	Entre 6º série e 7º série do Ensino Fundamental	Entre 5º série do Ensino Fundamental e 3º ano do Ensino Médio	Entre 5º e 8º série do Ensino Fundamental

Saliento que as crianças escolhidas para participar dos grupos focais foram apontadas pelos coordenadores pedagógicos das escolas em que as pesquisas foram realizadas. Isso ocorreu pelo fato de os dirigentes conhecerem quem eram os netos de Pioneiros e filhos de Gaúchos naquele ambiente, além de terem um relacionamento constante com as crianças xavantes. As escolas escolhidas para a realização da pesquisa foram a Escola Estadual Coronel Vanique e a Escola Estadual Estilac Leal. A Escola Coronel Vanique fica do lado leste da cidade, espaço conhecido como local antigo da cidade. A Escola Estilac Leal fica do lado oeste, conhecido como o lado do progresso.

Para a escolha das escolas contatei, inicialmente, as dez escolas da cidade (três municipais, duas particulares e cinco estaduais). Ao ligar para estas, perguntei ao setor de secretaria se havia alunos indígenas matriculados, eliminando nesta primeira etapa as duas escolas particulares e uma estadual. Em seguida, selecionei as escolas que tinham a maior quantidade de indígenas (acima de seis alunos entre os três períodos de aula), chegando, dessa maneira, a três escolas, as duas em que a pesquisa foi realizada e uma terceira (Escola Estadual João Nepomuceno Mallet), que também apresentava grande quantidade de alunos indígenas. Após o primeiro contato via telefone, iniciei as visitas a estas com o intuito de conversar com os coordenadores pedagógicos para viabilizar a pesquisa e indagar sobre a existência de alunos referentes às demais categorias sociais abordadas nesta investigação.

A primeira visitada foi à escola Estilac Leal, onde a coordenadora pedagógica confirmou a presença de alunos Xavantes. Posteriormente, questionei sobre a presença de netos de Pioneiros ao que obtive resposta positiva. Quanto aos filhos de Gaúchos, a coordenação confirmou que vários freqüentavam a escola. O próximo estabelecimento de ensino procurado foi a Escola Estilac João Nepomuceno Mallet. Como na escola anterior, também se confirmou a presença de crianças Xavantes na escola, no entanto, observei a ausência de netos de Pioneiro nesse colégio. Segundo comentário da coordenação, esses alunos seriam encontrados somente nas Escolas Ministro João

Alberto e Coronel Vanique (escolas estabelecidas no lado antigo da cidade). Vale ressaltar que a Escola Ministro João Alberto, citada pela coordenadora, havia sido eliminada como possível objeto de pesquisa por não haver crianças xavantes estudando nesta.

A última escola procurada foi a Escola Coronel Vanique, cuja a coordenadora pedagógica afirmou haver netos de Pioneiros, crianças xavantes e filhos de Gaúchos. Dessa forma, as Escolas Coronel Vanique e a Escola Estilac Leal foram escolhidas para a realização do grupo focal, em virtude de possuírem os três grupos abordados nesta pesquisa.

Além dos grupos focais e das entrevistas, vali-me de conversas informais, participações em jantares, jogos, enfim, busquei vivenciar o cotidiano dos atores da pesquisa. Particpei, também, do maior evento do CTG da cidade, a Semana Farroupilha, assim como do 23º Encontro dos Pioneiros da Marcha para o Oeste, mais conhecida como Festa do Pioneiro. A Semana Farroupilha de 2009 aconteceu entre os dias 13 e 20 de setembro de 2009, ocorrendo os eventos alusivos a essa comemoração nos dias 15, 16, 18 e 20 do referido mês. Os eventos do dia 15 ao dia 18 consistiram em jantares acompanhados dos jogos de bocha, que teriam sua grande final no dia 20, quando também aconteceu o conhecido Costelão¹⁴, evento marcante do qual participam diferentes pessoas da cidade, mesmo sem ter ligação com o Centro de Tradições Gaúchas. Nesse dia é vendida a banda de uma vaca assada e as pessoas vão almoçar no local, que é animado com música ao vivo, além de ocorrer final do campeonato de bocha. Durante o evento, colaborei com a organização do campeonato de bocha, tornando-me conhecida como secretária do organizador do jogo. No domingo, também auxiliiei na organização, ajudando a forrar as mesas no início do evento, enquanto os participantes ainda não haviam chegado. Em seguida, observei o evento como um todo no intuito de vislumbrá-lo em todos os espaços da festa.

O 23º encontro dos Pioneiros da Marcha para Oeste ocorreu no dia 27 de fevereiro de 2010, em um salão de festas da cidade. O evento começou às dez horas da manhã e contou com a participação de autoridades do município e da região, além, é claro, dos Pioneiros e seus familiares. Nesse evento, gravei os discursos e fotografei¹⁵ o que acontecia naquele espaço. Foi possível perceber, por exemplo, que no início havia poucas pessoas presentes e quanto mais se aproximava o horário do almoço, servido

¹⁴ Costelão é uma banda de vaca assada.

¹⁵ Neste trabalho há reprodução de fotos apresentadas a guisa de livre ilustração dos conteúdos abordados.

gratuitamente, mais o salão ficava tomado. Nesse evento, em especial, não participei da organização, apenas observei e coletei dados. Durante esses eventos, muitas histórias de vida foram ouvidas, conversas registradas, fotos tiradas¹⁶.

Quanto às entrevistas, vale salientar que para cada categoria estudada havia um tópico guia. No caso dos Xavantes, contemplei, nesse tópico, perguntas sobre o tempo que residem na cidade, se gostam de morar no local, de que aldeia vieram, como foi o encontro dos Xavantes com os chamados Pioneiros e com os Gaúchos, sobre a Associação Indígena, além de questões referentes a divertimento e amizade com brancos, filhos, entre outras. Na categoria Pioneiro, as perguntas eram referentes à experiência na Expedição Roncador-Xingu, o encontro com os indígenas, a vinda dos Gaúchos ao município, perguntas referentes à família, além de questionamentos sobre a Associação dos Pioneiros da Marcha para o Oeste e a Festa do Pioneiro. Quanto aos Gaúchos, questioneei sobre os motivos da migração para Nova Xavantina, sobre o encontro com os indígenas, o que tinha na cidade na época em que chegaram, perguntas referentes à família, divertimento, e também sobre o CTG. As entrevistas foram realizadas em diferentes lugares, como a casa dos entrevistados, praças da cidade, no próprio CTG, enfim, em nos momentos considerados pertinentes para sua realização. O gravador foi utilizado em quase todas as entrevistas. Busquei deixar os entrevistados o mais à vontade possível, ressaltando, no início de cada entrevista, que não havia perguntas que eles não conseguiriam responder e não havia certo ou errado naquele momento. Sendo assim, deixei que os entrevistados me guiassem por suas histórias de vida, ouvindo desde sua migração para a região até os dias atuais, aproveitando para esmiuçar questões pertinentes ao estudo, assim como reaproveitando as deixas para realizar novos questionamentos.

Fiz também entrevistas focais com crianças e adolescentes nas escolas para tentar entender como estas se relacionam com outros grupos e a continuidade das suas tradições familiares. No início da entrevista, deixei claro que não havia certo ou errado para as colocações, que queria apenas ouvir o que elas pensavam sobre cada assunto. As crianças e adolescentes Xavantes foram separadas em grupos e questionadas sobre o hábito de brincar com os colegas não índios na escola, sobre a interação com colegas não índios fora da escola, se vão a casa deles, com quem fazem os trabalhos escolares, entre outras. Quanto às crianças netas de Pioneiros, as perguntas referiam-se também ao

¹⁶ É importante evidenciar que os nomes de todos os entrevistados foram trocados com o intuito de preservar sua identidade.

seu cotidiano na escola e fora da mesma, além de questionamentos sobre sua participação na Festa do Pioneiro e na APMPO. Por fim, com as crianças gaúchas as perguntas giraram em torno de sua interação com os demais grupos e em especial quanto a sua participação no CTG.

2.2.2 Sistematização e análise dos dados

Para a análise dos dados utilizei a análise temática, na qual foi verificada a recorrência dos dados nas entrevistas e, em seguida, foram destacados os assuntos mais abordados pelos informantes (GASKELL, 2002). Inicialmente, foram realizadas as transcrições das entrevistas e estas foram lidas, relidas e agrupadas na medida em que indicavam categorias e características importantes para a pesquisa. A partir da leitura desse material e da reflexão sobre os diários de campo sistematizados e vinculados ao referencial teórico foi possível a organização dos dados apresentados. Por fim e a partir das categorias estabelecidas formou-se o seguinte painel temático:

Grupo abordado Temas citados	Xavantes	Pioneiros	Gaúchos
Motivos para migrar	X	X	X
Expectativa sobre a região quando chegaram		X	X
Porque mora na cidade	X		
Marcha para o Oeste	X	X	
Lazer	X	X	X
Família	X	X	X
Relacionamento com Xavantes		X	X
Relacionamento com Pioneiros	X		X
Relacionamento com Gaúchos	X	X	
APMPO		X	
Festa do Pioneiro		X	
CTG			X

Associação Bruno Omere Dumhiwê	X		
Política	X	X	X
Religião	X		

A próxima tabela aborda as temáticas recorrentes nos grupos focais:

Grupo abordado	Xavantes	Netos de Pioneiros	Filhos de Gaúchos
Temas citados			
Amizade com crianças Xavantes		X	X
Amizade com crianças netas de Pioneiros	X	X	X
Amizade com filhos de Gaúchos	X	X	X
Trabalhos escolares	X	X	X
Relacionamento na hora do intervalo	X	X	X
Relacionamento fora da escola	X	X	X
Discriminação contra Xavantes	X	X	X
Festa do Pioneiro		X	
CTG			X
Associação Bruno Omere Dumhiwê	X		
Aldeia Xavante	X	X	X

PARTE 2

Retrospectiva Histórica e Contextualização de Nova Xavantina

O município de Nova Xavantina se localiza no leste do Estado de Mato Grosso na Depressão do Araguaia, na Serra do Roncador. Ele está a 635 quilômetros da capital do estado, Cuiabá e possui como municípios limite Água Boa, Cocalinho, Araguaiana, Barra do Garças, Novo São Joaquim e Campinápolis.



Ilustração 1: Mapa de Nova Xavantina. Fonte: www.mtseusmunicipios.com.br

A extensão territorial do município é de 5.527 km², possui uma população de 18.670 pessoas, das quais 14.740 residem no espaço urbano e 3.930 no espaço rural, segundo o censo de 2007 (IBGE, 2009). Sua base de atividade econômica é a pecuária intensiva, com sistema de cria, recria e corte. Já no que se refere à agricultura, cultiva-se predominantemente a soja.

Nova Xavantina faz parte da vasta área denominada de Amazônia Legal (Ilustração 02), que compreende os estados do Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins e parte do Maranhão, compondo uma área de aproximadamente 5.000.000 Km² (TEIXEIRA, 2006).

Como posto na introdução deste trabalho, a fundação de Nova Xavantina é fruto da política de ocupação dos territórios vazios, durante o governo Vargas, sendo os projetos desenvolvidos na região a Expedição Roncador Xingu, como parte da Marcha para o Oeste e a Fundação Brasil Central (FBC), que implantou núcleos populacionais nas áreas demarcadas pela Expedição. Dessa maneira, esse espaço tornou-se base para a penetração no Centro-Oeste do Brasil (FRANÇA, 2000).

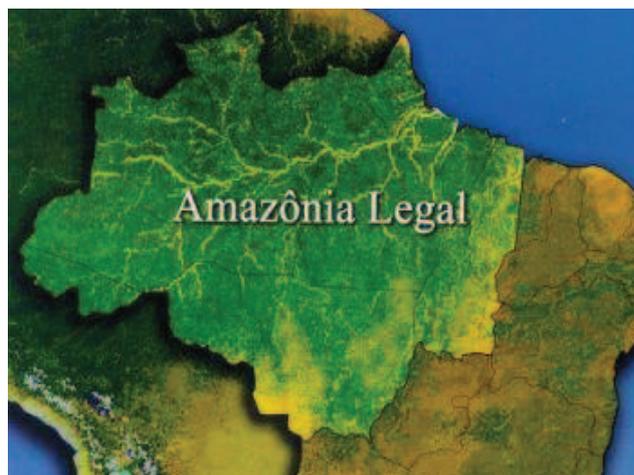


Ilustração 2: Área da Amazônia Legal. Fonte: Jornal O Ecoambiental, 2010

A Expedição Roncador Xingu saiu de São Paulo em agosto de 1943 e chegou a região do rio das Mortes em 28 de fevereiro de 1944. Em 14 de abril de 1944 foi criado oficialmente o Centro de Atividades Ministro João Alberto, hoje Nova Xavantina. O povoado de Xavantina foi elevado a Distrito de Barra do Garças¹⁷ em dezembro de 1963, sendo denominado Distrito Ministro João Alberto. Posteriormente, o povoado do outro lado do rio das Mortes criou outro distrito, tendo como nome Distrito Nova Brasília, o que ocorreu em junho de 1976. Era, na prática, uma só comunidade dividida pelo rio. E, por fim, no dia 3 de março de 1980 consolidou-se uma só cidade, denominada de Nova Xavantina, nome escolhido após lutas locais em que as duas sedes distritais brigaram para manter o nome, decidindo-se por utilizar o termo Nova, de um distrito, e o termo Xavantina, do outro (FERREIRA, 2001).

Como dito anteriormente, Nova Xavantina é cortada por um rio denominado rio das Mortes (Ilustração 3). Esse rio, que atravessa a cidade, dividindo-a, pertence à Bacia Hidrográfica do rio Tocantins e, muito mais que dividir a cidade geograficamente, divide os espaços simbólicos, visto que há uma identificação da ocupação de Pioneiros de um lado da cidade e de Gaúchos, do outro. Os Pioneiros são vistos como moradores do leste do rio, no bairro Xavantina Velha, referenciada por ser o local mais antigo da cidade, onde foram construídas as primeiras casas, a primeira igreja e a primeira escola. Desse modo, o bairro reflete o início da cidade, sendo composto por nomes de ruas e avenidas que mostram essa realidade, como a Av. Expedição Roncador Xingu, Av.

¹⁷ O município de Cuyabá deu origem ao município de Araguaya (depois extinto), que deu origem ao município de Registro do Araguaya (depois extinto), que deu origem ao município de Araguayana (depois extinto), do qual se originou o município de Barra do Garças, que deu origem ao município de Nova Xavantina. Fonte: www.mtseusmunicipios.com.br.

Getúlio Vargas, Av. Leonardo Villas Boas, entre outras que homenageiam personalidades ligadas à Expedição Roncador Xingu e aos governantes que impulsionaram a primeira colonização da cidade. Já do outro lado do rio há o centro comercial da cidade, permeado por ruas que possuem como nome estados e cidades do Brasil, marcando a diversidade da origem daqueles que chegaram ao município (FRANÇA. 2000).

Dessa maneira, ao se chegar ao bairro Estilac Leal (onde se localiza o Centro de Tradições Gaúchas da cidade), é possível observar as marcas da chegada dos colonizadores gaúchos na denominação das ruas e avenidas. A Av. Rio Grande do Sul desemboca na Av. Passo Fundo, tendo como transversais avenidas nomeadas como se reconstituíssem o percurso geográfico do Brasil na direção Norte-Sul (com algumas exceções). Portanto, independente da predominância numérica que levantamentos estatísticos possam apontar, a comunidade nova-xavantinense representa-se da seguinte maneira: Pioneiros moram na margem leste do rio das Mortes, no bairro Xavantina Velha, ou próximo a esse, enquanto Gaúchos residem do outro lado do rio, mais próximo ao bairro Estilac Leal (FRANÇA, 2000). Por fim, vale ressaltar que os Xavantes urbanos não possuem um espaço definido ou restrito no imaginário da cidade estando dispersos e diluídos entre os bairros.



Ilustração 3: Rio das Mortes que corta a cidade de Nova Xavantina

Fonte: <http://h1.vibeflog.com/2008/01/02/21/22680276.jpg>, 2010

Após essa breve apresentação da cidade, cabe, então, uma abordagem referente aos grupos apresentados nesta pesquisa, sendo seguida a ordem cronológica de chegada. Para ilustrar essa ordem cronológica, apresento uma linha do tempo que revela datas importantes aos grupos que constituem a população do município:

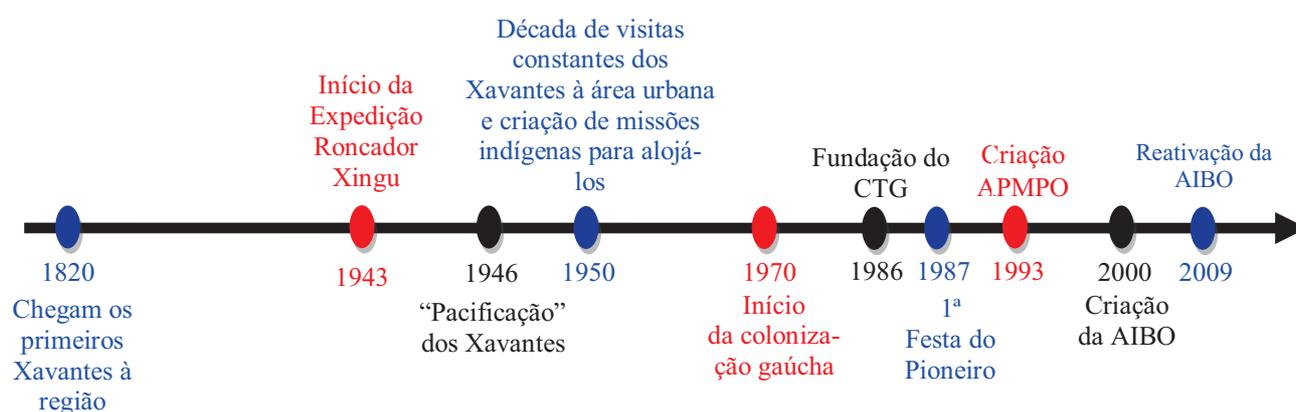


Ilustração 4: Linha do tempo referente a Xavantes, Pioneiros e Gaúchos na região

CAPÍTULO 3

Os Xavantes

Segundo Maybury-Lewis (1974), Xavante é um termo de etimologia portuguesa que denomina diversas tribos do cerrado brasileiro. Atualmente é restrito a três grupos: *os Oti-Xavante*, do oeste do estado de São Paulo; *os Ofaié (Opaié)-Xavante*, do extremo sul do estado de Mato Grosso do Sul e *os Akuen-Xavante*, localizados a oeste do rio das Mortes, no estado de Mato Grosso (GIACCARIA; HEIDE, 1984). O Xavante abordado nesta pesquisa refere-se ao *Akuen-Xavante*.

3.1 Localização geográfica

De acordo com Graham (2008), os Xavantes somavam, no ano de 2007, cerca de 13.000 pessoas, estando distribuídos em diferentes Terras Indígenas (TI) na região compreendida pela Serra do Roncador e pelos vales dos rios das Mortes, Kuluene, Couto Magalhães, Batovi e Garças, no leste mato-grossense. Exceto as TIs Chão Preto e Ubawawe, que são contíguas à TI Parabubure, as demais terras xavantes: Marechal Rondon, Maraiwatsede, São Marcos, Pimentel Barbosa, Areões e Sangradouro/Volta Grande são geograficamente descontínuas. Atualmente, são cerca de 165 aldeias Xavantes distribuídas de maneira desigual nas TIs Xavantes (GRAHAM, 2008).

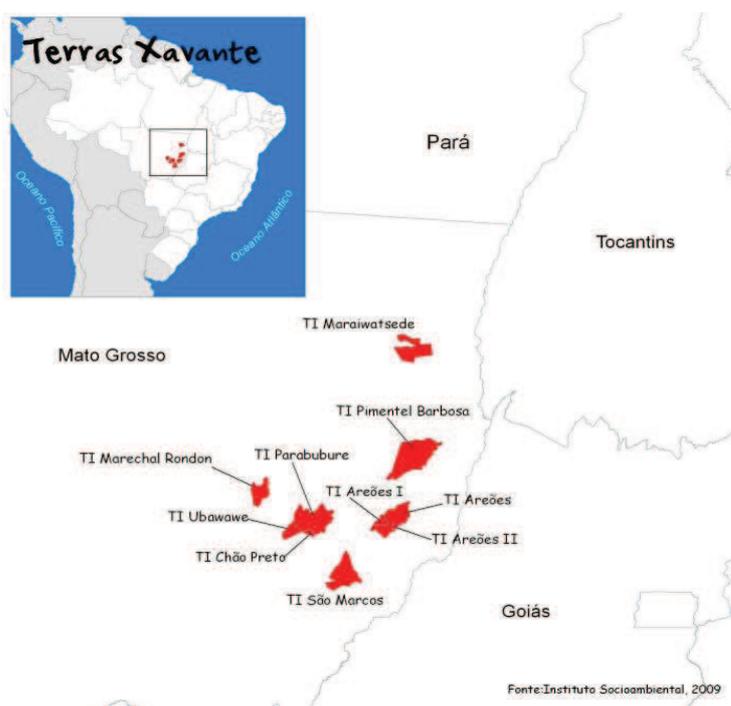


Ilustração 5: Mapa da localização dos Xavantes em Mato Grosso

3.2 Os Xavantes de acordo com a historiografia oficial

Apesar do pouco que se conhece sobre a história dos Xavantes, sabe-se que até início do século XIX eles viviam no norte de Goiás, entre o Tocantins e o Araguaia. Os antigos Xavantes se declaravam provenientes do grande mar, Öwawẽ, de onde teriam migrado em tempos imemoráveis para o interior do Brasil, rumo aos grandes planaltos. Essa região, assim como a maior parte do Planalto Central, era ocupada por tribos da família lingüística Jê. Desses grupos, os Xavantes e os Xerentes eram decididamente muito próximos, senão o mesmo povo (MAYBURY-LEWIS, 1974; LACHNITT, 2003).

Segundo Giaccaria (2000) e Ravagnani (1991), desde o período em que habitavam o norte de Goiás (denominado ainda de Goyaz), em meados do século XVIII, os Xavantes já eram vistos como aguerridos, indomáveis, ferozes, bárbaros, indóceis, sendo categorizados como não-civilizáveis. Contudo, sucessivas expedições militares conseguiram vencê-los e fixá-los em aldeias protegidas por guarnições militares. Desse modo, a primeira pacificação deste grupo ocorreu entre 1784 e 1788.

Não se sabe ao certo o total que índios que habitou essas aldeias variando o número entre dois e oito mil. Sabe-se, somente, que o seu objetivo estava ligado à transformação da política referente aos índios, estabelecida na província de Goyaz, por volta de 1750. Essa data marca o período de decadência da produção aurífera na província e, se até então o que se pretendia com os índios era sua morte e expulsão, com a queda da produção do ouro era necessário reduzi-los e pacificá-los de maneira a ser possível a navegação na bacia Tocantins-Araguaia para o comércio e a exploração agrícola desta parte do país (RAVAGNANI, 1991). Esses aldeamentos eram verdadeiros presídios indígenas, no qual os nativos ficavam sob escolta militar e submetidos a um rígido regime.

Sobre o período posterior, sabe-se apenas que os Xavantes conseguiram fugir dessas aldeias e partiram em direção ao Mato Grosso. Contudo, não há concordância entre os autores quanto à data correta em que chegaram à nova região, sendo que Maybury-Lewis (1974) defende a data de 1840, Darcy Ribeiro (1996) fala em 1859, Giaccaria e Heide (1984) estabelecem este período entre 1860-1870 e Ravagnani (1991) afirma ser em 1820. Todavia, todos estes autores concordam que o objetivo da migração era fugir do contato com os brancos, porém, tornou-se inevitável com a integração da região Centro-Oeste à economia nacional durante o governo Vargas. Comentam,

inclusive, que foi no momento de travessia do rio Araguaia que teria se dado a separação entre os Xavantes, que passaram para o outro lado do rio Araguaia, e os Xerente, povo da mesma família Jê que hoje habita o estado do Tocantins.

Esse novo território ocupado tinha como limite, ao sul, o rio das Mortes, que separava os Xavantes dos Bororos, seus inimigos mortais, a leste, o rio Araguaia, que os separava do mundo civilizado, ao nordeste, o limite era o rio Tapirapé e, a oeste, a Serra do Roncador (RIBEIRO, 1962; RAVAGNANI, 1991). Nesta região, praticamente desabitada, os Xavantes conseguiram reestabelecer-se e recomeçar a crescer, readquirindo independência e uma certa tranqüilidade (GIACCARIA; HEIDE, 1984). Todavia, essa tranqüilidade foi quebrada a partir de 1930, quando se iniciaram as tentativas de contato entre brancos e Xavantes. Conta Ravagnani (1991) que a partir desse período iniciou-se uma fase de expansão pastoril que cercou o território Xavante pelo leste, enquanto pelo sul estavam concentrados vários grupos de garimpeiros. Na margem esquerda do rio Araguaia surgiam povoados e o rio das Mortes era constantemente navegado por barcos. É neste período que se inicia a chegada de missionários buscando os indígenas, sendo conhecida a história dos padres salesianos João Fughs e Pedro Sagilotti¹⁸, mortos a bordunadas em novembro de 1934, quando tentavam contato com esses indígenas. Maybury-Lewis (1974) ressalta que, com a morte dos padres, os Xavantes deram a entender com toda clareza que queriam ser deixados em paz e, com esse intuito, voltavam, de tempos em tempos, para destruir a cruz rústica e os monumentos erguidos e reerguidos no local onde os padres foram mortos.

Outro grupo morto pelos indígenas foi enviado pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1941¹⁹, para tentar contato com essas tribos. Esses ataques, realizados somente quando seu território era invadido, emprestaram à região uma reputação de bastante ferocidade por conta da agressividade desses indígenas. São desse período as fotografias tiradas de avião em que se mostravam os Xavantes nus jogando flechas para cima. Eram imagens de jornais dos grandes centros, como Rio de Janeiro e São Paulo, que logo ganharam o mundo e se estabeleceu a imagem desses Xavantes como

¹⁸ Para maiores informações sobre o assunto, consultar: GIACCARIA, Bartolomeu. **Pe. João Fughs, Pe. Pedro Sagilotti**: duas vidas em busca dos Xavantes. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 1984.

¹⁹ Essa expedição era liderada pelo engenheiro Genésio Pimentel Barbosa. Composto de seis homens e três intérpretes indígenas da etnia Xerente, o grupo foi atacado e trucidado, nas palavras de Ribeiro (1962) (menos os Xerentes que não estavam com o grupo no momento) a bordunadas.

selvagens nus do interior que mostravam o atraso do país (MAYBURY-LEWIS, 1974, p.34).

Com a elaboração de projetos governamentais de ocupação do Centro-Oeste, sob coordenação da Fundação Brasil Central, criada em 1943, as tentativas de contato com os Xavantes tornaram-se mais intensas no sentido de tentar sua pacificação, pois “bem no centro do território brasileiro havia um grupo indígena hostil, sem sentimento cívico ou ética de trabalho ‘apropriada’, que impedia a expansão e o desenvolvimento econômico do Oeste” (GARFIELD, 2000, p. 26). Os Xavantes também eram visto pelo governo Vargas como um valioso recurso humano, pois estes indígenas incorporavam o ideal das elites de uma essência indígena com suas contribuições valorativas para o caráter nacional brasileiro. Pelo exposto, faz então sentido o que um jornal da época comentava: “Os Xavantes são os grandes índios do Brasil, os índios realmente representativos, os índios que deveriam ser eleitos como o símbolo da raça nativa – ao invés da criação romântica de José de Alencar” (GARFIELD, 2000, p. 26).

Entretanto, o objetivo não era de preservar a cultura xavante, e sim integrá-lo à sociedade brasileira. Essa integração do indígena à sociedade nacional é refletida nos estudos antropológicos e sociológicos que analisavam o indígena a partir de conceitos como assimilação e aculturação, nos quais os indígenas participantes da sociedade nacional eram apontados como desintegrados e aculturados. Todavia, ressalta-se que, nesta pesquisa, a ótica adotada percebe o Xavante como indígena que recria e reinventa sua identidade, mesmo estando no espaço citadino e participando dele.

Essa intenção de integrar o Xavante à sociedade nacional permite compreender porque Ribeiro (1996) e Silva (1998) evidenciam que as frentes de expansão agrícola viam o índio como um simples obstáculo à sua expansão, entrando em conflito com os selvagens para desalojá-los das terras que os migrantes ocupavam para fins agrícolas. Ou seja, o contato entre Xavantes e brancos tinha como intuito a liberação do território indígena para o progresso nacional e, para isso, exaltavam esses indígenas como verdadeiros representantes do Brasil que deveriam ser incorporados à sociedade brasileira.

Com a criação da Expedição Roncador-Xingu pela FBC, na década de 1940, criou-se um posto de atração no local onde, posteriormente, viria a ser fundada a cidade de Nova Xavantina. Segundo Aracy Lopes da Silva (1998, p. 368), o objetivo da FBC era conquistar o sertão mato-grossense por meio da sedentarização da população

nômade de colonizadores e da atração de novos habitantes. Logo, continua a autora, os Xavantes eram um empecilho ao sucesso desta empreitada. Assim, dominá-los era imprescindível.

Sobre este período, Garfield (2000, p. 25-26) comenta que

em 1941, um ano após Vargas ter sobrevoado a área dos “Xavante extremamente ferozes”, uma equipe de “pacificação” do SPI partiu para contactar os índios. Os Xavantes não seriam uma audiência fácil de convencer. Em primeiro lugar, eles se autodenominavam A’uwe, que em sua língua Jê significa ‘as pessoas’. Outros grupos não poderiam aspirar tal humanidade; o etnocentrismo do governo brasileiro encontrara seu par.

Ao falar de etnocentrismo, retorno então, às noções de identidade, pois como assevera Cardoso de Oliveira (1976), o etnocentrismo é uma espécie de comprovação empírica da identidade étnica em estado primitivo, visto que, ao julgar a sociedade branca por meio de seus valores, os Xavantes estão também julgando os brancos em si e estes, ao julgar os valores dos Xavantes, julgam a própria etnia, resultando por fim no estigma.

A partir dessas aproximações e com o intuito de realizar tal pacificação, a FBC contou com amplos recursos. Ainda assim, somente no ano de 1946 ocorrem os primeiros contatos pacíficos²⁰ entre os Xavantes e os brancos e, em 1949, deu-se a pacificação final, na qual os Xavantes já frequentavam o posto indígena (RAVAGNANI, 1991). Como comenta Ribeiro (1962, p. 82), só em 1946 “se renderam à paz, que jamais desejaram, os índios *Xavantes* do Rio das Mortes” (Grifo do autor).

Para compreender o modo de vida dos Xavantes é importante entender que, para eles, o processo de contato ocorreu de maneira inversa, isto é, eles pacificaram os brancos. Cardoso de Oliveira (1976) relata que o sertanista Francisco Meireles, o primeiro a manter contato pacífico com estes indígenas, ao aproximar-se do chefe Xavante, foi presenteado por ele com um colar colocado em seu pescoço com palavras cuja tradução literal seria a seguinte “Amanso-te branco”! O índio Xavante Juruna, ao falar sobre o assunto, afirma que no rio das Mortes foram os índios que atraíram e amansaram os brancos: “Deu muito trabalho atrair branco. Branco sempre com medo.

²⁰ Esse contato foi organizado pelo grupo do SPI coordenado pelo sertanista Francisco Meireles. Para que este fato ocorresse foi necessário um longo período de envio de presentes aos indígenas, no qual inicialmente eles não tocaram nos presentes, depois de um certo período eles começaram a pegá-los sem deixar nada em troca e, em abril de 1946, um ano após o início da retribuição dos presentes alguns homens de Meireles viram os primeiros indígenas que se deixaram mostrar no meio da mata. Mesmo assim, esse primeiro contato físico ainda foi tenso, tendo que Meireles e seus homens fugir em disparada.

Foi uma luta amansar branco. Branco matou muito índio, até Xavante poder amansar branco” (MARTINS, 1997, p. 169).



Fotografia 1: Contato Xavante com o branco. Fonte: ISA, 2009.

Essa visão Xavante tem seus reflexos em toda sua relação estabelecida com o branco, em especial, no modo como lidam com as organizações dos brancos, criadas para cuidar dos índios, ou seja, atualmente a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Fernandes (2005) afirma que os Xavantes se veem enquanto agentes do contato e, dessa maneira, todas as ações partem deles, em outros termos, os Xavantes escolhem que caminho seguir, o que fazer e quando fazer.

Essa interação entre os Xavantes e a sociedade nacional evidencia os conceitos de identidade étnica, pois a partir desse contato os indígenas se aproximam, mas, ao mesmo tempo, diferenciam-se da sociedade envolvente, reafirmando sua identidade de contraste, sua identidade étnica. São esses momentos de aproximação e diferenciação que se pretende mostrar ao longo da pesquisa empírica empreendida na cidade de Nova Xavantina.

Davis (1977) afirma que após a pacificação dos Xavantes, em 1946, o governo brasileiro prometeu criar reservas indígenas para as tribos e, por um curto período de tempo, pareceu que esta promessa seria cumprida. Então, em 1950, o governo do estado, fazendo justamente o contrário, começa a vender os territórios indígenas, sendo a década de 60 marcada por conflitos entre tribos e fazendeiros. Posteriormente, outras armas de protesto seriam criadas e, como conta Maybury-Lewis (1990, p. 12)

Nos anos setenta, ouvíamos os ecos de suas batalhas [dos Xavantes] para proteger suas terras e particularmente da luta feroz que os Xavantes mantinham contra os fazendeiros invasores. Eles não eram mais os guerreiros nus que tínhamos conhecido. Ainda eram guerreiros, mas eram agora

suficientemente experientes para saber que não podiam simplesmente lutar e vencer, e suficientemente sofisticados para saber como apoiar seus objetivos fazendo política na capital do país.

Outros autores como Silva (1998), Fernandes (2005) e Barros (2008) salientam que os Xavantes conseguiram armas mais eficientes na defesa de seus interesses, desenvolvidas a partir da cuidadosa e atenta observação dos modos do branco. Sendo assim, os Xavantes passaram a utilizar-se dos muitos mecanismos de pressão existentes na sociedade brasileira, revelando originalidade nas suas formas de reivindicação. Logo, tem início uma fase de reivindicação e denúncias, durante a qual esses indígenas tornaram-se freqüentadores assíduos de Brasília, buscando pressionar os funcionários²¹ do governo.

Por meio da cobertura regular de suas interações com a Funai, os Xavantes passaram a ter a fama de párias sociais e transformaram-se em uma cruz para a Funai. Uma rápida observação nas manchetes de alguns jornais mostra o tom desse retrato vinculado na grande mídia: “Xavantes retém presidente da FUNAI” (JB 23/10/96), “Xavantes invadem sede da FUNAI e colocam presidente para correr” (Diário de Cuiabá 23/10/96), “Xavantes fazem reféns na FUNAI”(JB, 18/3/98)” (GRAHAM apud FERNANDES, 2005). Assim, afirma Fernandes (2005), os Xavantes parecem gozar, junto aos órgãos governamentais e ao senso comum, de uma imagem de beligerantes e violentos. Desse modo, é comum ouvir-se na Funai termos como “xavantaço” e “xavantada”, que são maneiras de ilustrar essa peculiar forma de interação que os Xavantes têm com a sociedade nacional. Assim, percebo que os Xavantes utilizam-se dos momentos de interação, entendidos aqui na concepção de Goffman (1983), para reafirmarem sua identidade de donos da Funai e homens guerreiros que lutam com as armas necessárias para a imposição de suas idéias. Neste sentido, a identidade de Xavante guerreiro não muda, ela apenas adquire novos contornos.

²¹ Neste comenos surge Juruna, o personagem mais marcante deste período. Portando um gravador na mão, este Xavante registrava as promessas assim como os discursos das autoridades responsáveis pela ação do governo junto às populações indígenas. Juruna tornou-se inclusive deputado federal (PDT) pelo Rio de Janeiro, sendo o único líder indígena a chegar ao Congresso Nacional. Sobre a atuação de Juruna na política, Barros (2008) e Silva (1998) comentam que suas reivindicações referiam-se a pedir de volta os territórios invadidos por brancos e denunciar o que estava acontecendo com os territórios indígenas naquela época: a dificuldade de demarcação de seu território devido à disputa de terra com posseiros e com grandes empresas agropecuárias. Depois de Juruna nenhum indígena mais conseguiu se eleger, entretanto, até hoje os Xavantes se candidatam, como o caso do filho de Juruna – Onésimo Juruna -, anunciando-se, em maio de 2010, como pré-candidato a deputado federal pelo Partido Democrático Trabalhista.

Quanto às invasões feitas à Funai, Fernandes (2005) afirma que essa incursão é uma ação coletiva e o espaço onde ocorre é significativo. Inicialmente, para que se ocupe esse órgão, as viagens são, em primeiro lugar, sonhadas, seguindo a cosmologia Xavante²². Posterior a isso, com a aprovação de entidades como os *danhimité* e *tsarewa* nos sonhos, a proposta da viagem é apreciada no conselho da aldeia. Se a expedição é aprovada, ela sai da aldeia até as cidades próximas. Não conseguindo alcançar êxito no que é solicitado, seguem para Brasília, onde objetivam falar com o presidente da Funai. Quando chegam à Brasília, a cosmologia Xavante segue seu ritmo, isto é, durante as reuniões políticas, as falas dos caciques são ritualizadas em uma fala dura, cheia de gestos, com os ouvintes da mesma etnia se comportando como se estivessem em uma *warã*²³. Muitas vezes, um cacique discursa longamente e, em seguida, outro cacique repete o mesmo discurso, de maneira a reforçar para a coletividade do grupo sua coesão e força.

Para Fernandes (2005), nas incursões xavantes à sede da Funai, em Brasília, há uma reconstrução simbólica desse espaço por parte dos indígenas, a partir do qual eles se apropriam do ambiente. Para os Xavantes, a Funai lhes pertence, ou seja, a Fundação Nacional do Índio teria esse nome por pertencer ao Índio, sendo para os Xavantes o índio, por excelência, ele próprio. Destarte, a principal intenção dos Xavantes é zelar por sua Fundação.

Sendo assim, coaduno com as reflexões de Fernandes (2005, p. 117-118) quando o autor ressalta que

para os Xavantes são eles os dominadores, de modo que representem os papéis que representam - de belicosos, de 'zeladores da Funai', de 'auwê uptabi' - 'povo/Xavante verdadeiro'; índios de verdade, em contraste com os povos que eles não consideram indígenas, etc. - serve não apenas para 'romper a sujeição a que foram submetidos' do ponto de vista do acesso e da apropriação de bens materiais e simbólicos, mas de reverter a sujeição. Passam de 'dominados', administrativa, material e financeiramente, para dominadores politicamente. São eles que dão as cartas da política indigenista, foram eles que criaram a Funai e aos brancos e são eles que decidem se o estatuto do índio é votado, se o presidente, diretores e administradores da Funai permanecem, ou não, etc.

²²“Para os Xavantes, o sonhar está na origem de todas as coisas. Dos sonhos vêm seus nomes, cantos coletivos e lamentos individuais. Além disso, pode propiciar experiências antecipatórias e o encontro com espíritos de antepassados” (SPAOLONSE, 2006, p.14). Muito do que os Xavantes aprendem e ensinam uns aos outros – principalmente nas relações entre as gerações mais velhas e as mais novas - é buscado, deliberadamente no mundo dos antepassados, pelos sonhos (SILVA, 2002).

²³ Área central da aldeia, local da coletividade por excelência entre os Xavantes.

Ainda no que se refere às incursões Xavante à Funai, é importante compreender que houve diversas oportunidades em que esses indígenas tiveram a chance de agredir diretamente o presidente da instituição. Contudo, eles somente avançaram sobre sua mesa, chegando até mesmo a quebrá-la, sem que o presidente sofresse nenhum ferimento. Essas performances dos Xavantes reafirmam o que esses indígenas consideram importante para a reprodução de sua própria cultura: uma imagem de guerreiro (a'uwẽ tedewa), com capacidade de liderança e mobilização, orgulho e não sujeição ao branco. Pode-se afirmar, por meio desta linha de raciocínio, que as incursões Xavantes reafirmam o caráter do grupo. Logo, os Xavantes não estariam se corrompendo e deixando de ser índios, mas se atualizando e, nesse processo, reforçando estruturas elementares de seu próprio sistema social (FERNANDES, 2005), o que mostra que a identidade Xavante está sempre sendo (re)construída a partir das interações sociais estabelecidas. Essa (re)construção da identidade envolve tanto momentos de adaptação quanto de resistência a mudanças. Sendo assim, o fato de verem os órgãos de atenção ao índio como sendo seus é uma estratégia em que se pode ouvir mudem os brancos, não nós, revelando os estratagemas destes indígenas para a obtenção de seus propósitos e continuidade de seus valores.

3.3 Síntese da organização Social Xavante

Com o intuito de compreender como os Xavantes entendem e interagem com o mundo dos brancos, se faz necessário conhecer sua organização social, como será visto a seguir. Ressalto que a cosmologia Xavante requer muitas páginas de discussão, e, como não é este o intuito desta pesquisa, apresento somente uma síntese. A visão apresentada refere-se basicamente ao universo masculino e isto ocorre em virtude dos estudos a respeito dos Xavantes privilegiarem a esfera masculina.

Os Xavantes já foram alvo de estudo de inúmeros pesquisadores que, desde a década de 1950, vêm se empenhando para compreender essa etnia, inserindo-se neste rol autores como David Maybury-Lewis, Jorge Lachnitt, Adalberto Heide, Bartolomeu Giaccaria, Aracy Lopes da Silva, Laura Graham e Estevão Fernandes, entre outros. Desse modo, o intuito não é trazer novos pontos ao estudo da organização da etnia, mas apenas perceber como os Xavantes processam seu contato com os brancos no espaço citadino, isto é, compreender a identidade indígena após a mudança para a cidade, o que se revela como essencial para a compreensão da interação entre os Xavantes e os demais grupos estabelecidos em Nova Xavantina.

Segundo Maybury-Lewis (1974), existem dois tipos diferentes de comunidades xavantes, sendo estas Xavantes Ocidentais, que habitam a região do alto rio das Mortes e Xingu, e Xavante Orientais, habitantes da região do baixo rio das Mortes. Essa distinção foi destacada pelo autor em virtude das diferenças na forma de contato com a sociedade nacional, no sistema de classes, de idades, entre outros aspectos. Há três clãs nos Xavantes Orientais: Poredzaono, Toptató e Öwawẽ. Já os Xavantes Ocidentais possuem um sistema com duas metades patrilineares exogâmicas, no qual os Poredzaono podem se casar tanto com Toptató quanto com Öwawẽ, e vice-versa, mas estes não podem se casar entre si (FERNANDES, 2005). A sociedade Xavante é matrilocal, ou seja, o marido muda-se para a casa da esposa. O casal jovem mora na casa da mãe e o homem tem obrigação de dedicar todo seu trabalho aos sogros (LACHNITT, 2003). Quanto aos filhos, esses pertencerão, necessariamente, ao clã de seu pai.

A partir de uma certa idade, por volta dos sete anos, o jovem Xavante irá para a casa dos solteiros, denominada de Hö, local onde somente rapazes moram. Essa casa é construída para abrigá-los, sendo ligeiramente afastada do círculo de casas da aldeia (NUNES, 2002). Maybury-Lewis (1974) afirma que, nesta idade, os meninos normalmente estão ansiosos para entrar na casa dos solteiros, onde poderão participar dos cantos e danças, das caçadas coletivas e outras atividades grupais. Nesse período, os meninos vivem em grupos e devem se manter isolados do resto da comunidade, com exceção de seus pais, padrinhos e homens mais velhos, recebendo destes um treinamento específico de preparação para a vida adulta (NUNES, 2002; 2003). O período em que freqüentam a casa dos solteiros é de bastante sofrimento, não só por estarem isolados de seus familiares, mas também pela dureza das provas de resistência física pelas quais passam para serem iniciados (LEEUEWENBERG; SALIMON, 1999).

A sociedade Xavante é dividida permanentemente em classes de idade, sendo cada uma dessas constituída pelos membros que pertenceram, durante um mesmo período, à casa dos solteiros e foram iniciados conjuntamente. Dessa maneira, a casa dos solteiros é, “a pedra fundamental do sistema de classes de idade. [...]” (MAYBURY-LEWIS, 1974, p. 153). Somente a partir do momento que frequentam a casa dos solteiros é que os meninos são considerados membros da sociedade xavante. Até sua entrada na casa dos solteiros os meninos vivem uma vida despreocupada e alegre. Ao serem admitidos na casa, aprendem o companheirismo que caracteriza o

sistema e supera distinções de clã e linhagem. Já as meninas, desde cedo, são imbuídas de responsabilidades, ajudando em casa logo que tenham capacidade física para fazê-lo (MAYBURY-LEWIS, 1974).

Depois desse período em que os meninos residem na casa dos solteiros, ocorre um elaborado e complexo ritual chamado de waté'wa, que tem seu ápice no ritual de perfuração de orelhas, no qual os meninos passam a utilizar um brinco de madeira clara que transforma meninos pré-iniciados em adultos iniciados. Para os Xavantes, esses brincos possuem poderosa capacidade indutora de sonhar, refletindo na aptidão do jovem que o recebe para re(a)presentar seus sonhos por meio de cantos, habilidade que constitui um importante critério de determinação do status social de homem adulto. Nesse ritual, para amortecer a dor causada pela perfuração, os rapazes entram no rio e batem repetidamente a água contra a orelha. Já as meninas tornam-se adultas ao dar a luz a seu primeiro filho (GRAHAM, 2008). Posteriormente ao ritual de furação de orelha, os meninos estão aptos a casarem e constituírem família. Quando isto ocorre, o rapaz muda-se para a casa de sua sogra. Vale lembrar que os brincos, para os Xavantes, são os traços diacríticos apontados por Carneiro da Cunha (1987) que na cidade servem para garantir a distinção do grupo frente à sociedade em que ele se insere, isto é, serve para reforçar sua identidade xavante.

Após completar sua iniciação e passar a ser um membro da categoria de idade dos rapazes, o rapaz terá participado de uma cerimônia de casamento com uma menina pequena, sendo que na sociedade xavante os pais dos jovens é que combinam o casamento. Em virtude da idade dos noivos (bem novos), sua vontade, em geral, não é levada em consideração. As meninas, normalmente, são tão novas nesse período que nem sabem o que está acontecendo. Mesmo após o casamento, o rapaz não passará a morar na casa da moça nem a visitará se, de alguma forma puder evitar fazê-lo. Normalmente, os rapazes esperam até que suas esposas estejam suficientemente crescidas e passam, então, a visitá-las regularmente à noite, para fins sexuais apenas, embora ainda se sintam envergonhados. O rapaz vai morar na casa dos sogros normalmente quando sua esposa engravida ou quando sua classe de idade é promovida à categoria dos homens maduros. Ressalta-se, por fim, que entre os Xavantes a poligamia é permitida, além disso, o casamento ideal é realizado quando irmãs entre si casam-se com irmãos entre si, de modo a manter a patrilinearidade após o casamento (MAYBURY-LEWIS, 1974).

3.4 Os Xavantes em Nova Xavantina

O município de Nova Xavantina, apesar de não responder juridicamente por nenhuma aldeia, possui sua história ligada aos indígenas Xavantes desde sua “descoberta”. Durante a Expedição Roncador Xingu, o primeiro contato dos expedicionários com o rio das Mortes e com a região foi decisivo na escolha do nome do novo povoado. Contam os irmãos Villas Boas (1995, p. 31) que “A fumaça do outro lado do rio anunciando a presença dos Xavantes acabou sendo o maior argumento para que a vila se chamasse Xavantina. Era como se fosse um grito vindo dos Xavantes: Estamos aqui!”.

A partir de 1950, com a chamada pacificação xavante, iniciam-se os contatos entre esses indígenas e a população local do então povoado de Xavantina. Nesse período, houve uma divergência entre os grupos dos Xavantes orientais quanto à conveniência ou não de estabelecerem relações amigáveis com os brancos. Então, um chefe xavante chamado Öribiwe, conduziu sua comunidade para fora da região da Serra do Roncador e entrou em contato com a população local. Nos anos seguintes, seu grupo continuou nas imediações da base da Fundação Brasil Central em Xavantina, estabelecendo-se, por fim, na outra margem do rio das Mortes, exatamente em frente à Xavantina. Neste período, esses indígenas frequentavam com assiduidade a base da FBC, com uma frequência inclusive incômoda aos brancos. Logo, “estava claro que tencionavam [os Xavantes] viver em Xavantina e, tanto quanto possível, sem seus moradores” (MAYBURY-LEWIS, 1974, p. 62).

O aparecimento contínuo dos Xavantes na área urbana estava intimidando a fixação de colonos na terra e ameaçava interromper a colonização. Além disso, a população acusava os indígenas de se servirem conforme lhes dava vontade quando visitavam as casas e o comércio de Xavantina. Esse fato constituía-se um grande problema para um local com suprimento precário, pois, nesse período, Xavantina era ainda uma base para penetração, contando apenas com um campo de pouso e um destacamento da Força Área Brasileira, não sendo, desta maneira, um lugar autônomo. Os habitantes eram em grande parte funcionários e técnicos que não cultivavam alimentos, recebendo-os somente via área. A partir desse embate, o SPI foi acionado para delimitar uma área específica aos indígenas, introduzindo-os na missão Areões (MAYBURY-LEWIS, 1974).

Grupos de outras aldeias Xavantes também tiveram passagem pelo povoado de Xavantina, citando-se entre eles Sangradouro, Capitariquara e Santa Therezinha, além de Areões, comentado anteriormente. Esses embates ocorreram principalmente entre os anos de 1950 a 1962, aproximadamente. O Posto de Capitariquara, por exemplo, foi criado em 1956, para afastar os Xavantes da cidade. Já no ano de 1960, um grupo Xavante da missão de Santa Therezinha, temendo represálias, refugiou-se em Nova Xavantina após ter matado outros Xavantes do Posto São Domingos. É importante lembrar que, nesse período, a localização das aldeias variava muito e que, atualmente, as terras indígenas compreendem várias aldeias (FRANÇA, 2000).

A partir da década de 1970, com a colonização sulista, a região transforma-se e os indígenas perdem evidência. Ao retornar à região xavante, em 1982, Maybury-Lewis (1990, p. 402-403) conta que

a região de fato, tinha sido invadida por sulistas, gaúchos do Rio Grande do Sul à procura de terras na amplidão do interior, esperando enriquecer com gado e arroz. Os restaurantes da cidade serviam churrasco e tocavam alegres músicas gaúchas, muito diferentes da música melancólica do interior, produzida pelos nativos. Os nativos, e ainda menos os nativos indígenas, em todo caso não estavam muito em evidência (...) Barra dos Garças fervilhava com as histórias a respeito de como bandos Xavantes tinham ido a uma por uma dessas casas de fazenda e obrigado seus donos a encilhar o cavalo ou a pegar o seu Toyota e a partir na mesma hora. Mulheres chorosas descreviam como tinham olhado para trás, pela última vez, para suas casas e visto os Xavantes entrando nelas e levando seus pertences. Essas eram pessoas que tinham se mudado para território indígena, certas de que os índios, uma vez 'pacificados', nunca expulsam os 'civilizados'.

Por meio desta citação de Maybury-Lewis (1990), percebo que, no caso dos Xavantes, as fronteiras sociais têm também contrapartidas territoriais, mas isto não implica que esse grupo étnico seja caracterizado simplesmente na ocupação de territórios exclusivos, visto que a identidade de grupo vai muito além fronteiras territoriais.

Segundo França (2000), os Xavantes residem em Nova Xavantina por diferentes motivos, dentre os quais:

- o fato de exercerem cargos na Funai ou entidades subordinadas;
- para estudar, seja no ensino fundamental, médio ou para que os filhos estudem;
- para obter tratamento de saúde;
- para receber pensões e aposentadoria;

- ou para resolver alguma questão judiciária, visto que a cidade possui comarca.

França (2000) afirma que viver em território branco, para os Xavantes, é ao mesmo tempo aprender o código dos brancos e continuar afirmando sua identidade xavante. E uma maneira de externar essa identidade Xavante é, conforme afirmou um indígena, "usar pauzinho na orelha, é cortar o cabelo do nosso jeito (...) quando deixa de cortá é porque não vai mais voltá pra aldeia" (FRANÇA, 2000). Esse voltar à aldeia simboliza um retorno à própria cultura, uma afirmação da identidade xavante. Conforme relata França (2000, p.75), "é para lá [a aldeia] que deve retornar todo Xavante que pretende dar continuidade ao seu padrão cultural. Xavante, então, é aquele que embora participe do cotidiano citadino, volta para a aldeia".

Em síntese, para que se possa compreender como os Xavantes estabelecem suas relações sociais, é indispensável pensá-los não somente no contexto da aldeia, mas principalmente no espaço citadino, local onde as relações cotidianas de indígenas que decidem mudar para a cidade são estabelecidas. Dessa maneira, mais que apreender sobre suas relações sociais, este estudo discute sobre sua etnicidade e sua identidade étnica, enfatizando os momentos em que são ressaltados os contrastes que demarcam sua diferenciação perante os outros.

CAPÍTULO 4

Os Pioneiros

Todos os momentos importantes da história da sociedade brasileira foram influenciados pela questão agrária, como na transição da Monarquia para a República, do Estado oligárquico ao populista, do populista ao militar, na crise da ditadura militar assim como nos movimentos e partidos que lutam por outra forma de estado. Dessa forma, como explicita Ianni (1984, p. 143) “a história da sociedade brasileira é uma história do desenvolvimento de uma sociedade de cunho eminentemente agropastoril”. É uma implicação recorrente quando se fala do Brasil como um espaço agropastoril referir-se às políticas nacionais adotadas para a ocupação dessas áreas. Logo, quando se pensa na ocupação das terras brasileiras, inevitavelmente se trata do tema das colonizações, política tão utilizada pelo Estado brasileiro nos momentos julgados por ele oportunos, como os tempos de tensão no Sul ou de sofrimento pela seca no Nordeste.

Sendo assim, com o intuito de explicar acerca dessa temática e, concomitantemente, explicar quem são os Pioneiros de Nova Xavantina, é indispensável realizar uma contextualização histórica. Reporto-me, inicialmente, ao governo de Getúlio Vargas para compreender o momento em que esses homens partem de suas regiões de origem buscando construir um novo país. Posteriormente, apresento a Festa do Pioneiro assim como a Associação dos Pioneiros da Marcha para o Oeste, criadas na década de 1980 e 1990 para reforçar a sociedade novo-xavantinense a importância dos Pioneiros.

4.1 Marcha para o Oeste

Getúlio Vargas assumiu o governo em 1930 e adotou como política a não entrada de imigrantes no país. Neste período, com a crise do café ao final da década de 1920, a mão de obra estrangeira não interessava mais ao governo brasileiro, adotando-se desta maneira, uma política inversa em relação às imigrações. Essa política interessava sobretudo ao presidente Vargas, que declarava, em 1931, que as levadas de imigrantes entradas desordenadamente aumentavam a desordem econômica e a insegurança social. Vargas também previa que o grande contingente de imigrantes traria para o Brasil ideologias exóticas (NEIVA apud ESTERCI, 1977).

No ano de 1938, com o intuito de melhorar as técnicas de colonização, o presidente criou o Departamento Nacional de Imigração e a Divisão de Terras e Colonização. Com esse departamento, a orientação das migrações internas passou a seguir a linha subsequente: deslocamento de população do nordeste, assolado pela seca, para as zonas produtivas de São Paulo (nos locais onde houvesse escassez de mão de obra) e para a Amazônia; loteamento dos chamados “imensos vazios do oeste” por levas de imigrantes com o intuito de explorar economicamente a região (ESTERCI, 1977), ou seja, o objetivo do governo Vargas era povoar de forma organizada os “vazios demográficos” com o excedente de pobres nacionais, principalmente do Nordeste, sendo exemplo disto o projeto nacionalista Marcha para o Oeste (CASTRO, 2002).

Criada no ano de 1938, a Marcha para o Oeste foi uma intensa campanha de migração para o interior do país. Neste projeto estava contemplada a criação de colônias agrícolas nos estados do Amazonas, Pará, Mato Grosso, Paraná e Goiás que estavam “destinadas a receber e fixar, como proprietários rurais, cidadãos brasileiros reconhecidamente pobres que revelem aptidão para os trabalhos agrícolas, e excepcionalmente, agricultores qualificados estrangeiros” (Decreto N.º 3059 de 14 de fevereiro de 1941 apud ESTERCI, 1977, p. 1). De acordo com Esterci (1977), Vargas percorreu vários estados do Brasil estimulando as migrações para estes espaços e nestas viagens afirmava constantemente que “o verdadeiro sentido da brasilidade é a Marcha para o Oeste” (VARGAS apud LIMA FILHO, 1998, p. 43). Em discurso proferido em Cuiabá, em 1940, o presidente então afirmou que “(...) o programa do ‘Rumo para o Oeste’ é o reatamento da campanha dos construtores de nacionalidade, dos bandeirantes e dos sertanistas, com a integração dos modernos processos de cultura” (ESTERCI, 1977, p. 17). Por meio desses discursos, se percebe o objetivo de construir ou atribuir uma nova identidade para os migrantes que viessem à Amazônia Legal, pois por meio da interação neste novo espaço, estes deixariam de ser os pobres nacionais e transformar-se-iam heróis nacionais, mostrando, como disse Melo (2009), que a identidade é marcada pela ambivalência exigida pelos novos laços sociais.

O discurso do governo afirmava ser necessário povoar as áreas do Centro-Oeste brasileiro para que não houvesse invasão de outros países e, ele, presidente, como qualquer outro brasileiro, não cederia nenhum palmo desta terra. Como bem coloca Cancelli (1984, p. 30), “o sentido da colonização – ligado à brasilidade – é entendido como o dever de colonizar as áreas a fim de preveni-las contra o invasor – ou suposto

invasor”. Segundo Considera Silva e Tavares (1979), o objetivo dessas iniciativas era reduzir as tensões sociais por meio de deslocamentos da fronteira agrícola, promovendo o povoamento destas regiões. Para Fernández (2007, p. 173), a Marcha para o Oeste tinha como objetivo criar as condições materiais e simbólicas para que os territórios indígenas tradicionais e de outros grupos sociais fossem convertidos em empreendimentos agropecuários. Cancelli (1984) comenta que não se cogitava um retalhamento do latifúndio, mas sim uma política de colonização e imigração que deslocasse a população desocupada e sem terra para as terras devolutas do interior do país.

Cancelli (1984) afirma que a Campanha da Marcha para o Oeste foi uma das mais importantes empreitadas cívicas levadas a cabo pelo Estado. Tanto que, segunda a autora, todo o aparato institucional do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) foi usado com uma infinidade de publicações e programas de rádio incentivando o andamento da Marcha para o Oeste²⁴. Grande populista que era, Vargas incitava os participantes da Marcha para o Oeste, apoiando-se na ideologia de Cassiano Ricardo, que colocava o movimento como novas bandeiras, como a construção de uma nacionalidade. Cassiano Ricardo escreveu sobre o tema no livro *A marcha para Oeste (1942)*, no qual afirma que a história do Brasil realmente começa com a entrada da primeira bandeira no sertão, cujo fato representou a primeira democracia nascida (por existir, segundo ele, negros e índios no comando das bandeiras) e que a bandeira criou a geografia brasileira e uniu as raças do país, além de ter povoado o território nacional. Destarte, ainda segundo o autor, somente um Estado moldado no espírito da bandeiraria teria o poder de manter indissolúvel e eterna a geografia do país.

Sobre a utilização das bandeiras como manipulador ideológico, Esterici (1977, p. 19) comenta que

a Bandeira é um operador semântico adequado, porque já faz parte da memória social do brasileiro como fenômeno meio fabuloso. O que o autor precisa fazer nesse sentido é apenas reforçar esse caráter de fábula, de grandioso, reconstruindo o modelo que convence, não pelo raciocínio crítico, mas sim através do apelo ao caráter de excepcionalidade, a imagens, e a um

²⁴ Como exemplo cito a revista *Novas Diretrizes*, uma das maiores propagadoras da política varguista. Em junho de 1940 a revista circulou um artigo com o título ‘Imigração e Colonização’ no qual há a fala que explicita que devido ao “caráter profundamente anômalo da situação mundial há de se tomar novas providências”. O artigo declarou ainda que o Brasil tinha áreas despovoadas e que outros países queriam deste espaço o escoadouro das populações das quais se queriam desfazer (ESTERCI, 1977, p.19).

símbolo já interiorizado. Neste sentido a narrativa associa a bandeira a 'herói', 'gigante de botas de sete léguas' etc.

Por meio dessa literatura, percebo que a Marcha para Oeste teve caráter altamente ideológico, colocando os integrantes dessa marcha como homens que estariam construindo o país, sendo comparados aos bandeirantes, vistos como heróis e como modelos a serem seguidos (CANCELLI, 1984). Sendo assim “a coragem dos desbravadores do sertão precisava ser revivida pelos futuros Pioneiros do Centro-Oeste, mesmo que esses, em sua maioria, fossem o flagelo da cidade grande e das agruras do Nordeste” (CANCELLI, 1984, p.1). Logo, esses homens, entre os quais muitos nordestinos e extremamente pobres, migraram. Paiva-Chaves (1994), no documentário *Memória em construção no Centro-Oeste brasileiro: a Expedição Roncador-Xingu*, mostra jornais da época, cujas reportagens mostravam o espaço a ser conquistado como uma espécie de novo Eldorado, no qual, “(...) haverá casa e terra para todos”. Faz-se de grande valia, nesse contexto, uma reflexão de Cancelli (1984, p. 37-38) sobre o assunto:

À massa nordestina de flagelados, os sem-trabalho, a todos que se encontram desenraizados, o Estado fornece a promessa de uma 'civilização' a ser construída. O vir a ser Eldorado traz consigo a representação que atende aos anseios dos que não possuem lugar e que agora poderão colher o maná. Quando Getúlio Vargas pronuncia-se a respeito da criação das colônias agrícolas, por exemplo, explora e exprime bem essa imagem: 'Quando em tempo remoto, de conquista e descobertas, o primeiro desbravador desceu, assombrado, o rio caudaloso, criou a lenda maravilhosa que deu o nome. Nas suas margens, localizou o Eldorado e o Reino fantástico das Amazonas. Nessas épocas de aventuras heróicas, o Eldorado não foi atingido e as Amazonas desapareceram. Permanece, no entanto, prestígio da lenda, como antecipação da realidade. Sentimos, talvez, persistência do espírito gerador da ficção, que o Eldorado nesta prodigiosa região do globo, ainda oculta. Os brasileiros, com esforço contínuo e labor disciplinado, hão-de descobri-lo. A era do ouro prometido surgirá – fruto de riqueza, amadurecido pelo trabalho. E, pela caudal impetuosa, onde Orellana combateu as Amazonas, descerão os tesouros da agricultura e da indústria, para abastecer os mercados do mundo’.

4.2 Expedição Roncador Xingu

Cinco anos após sua criação, a Marcha para o Oeste²⁵ concretizou-se com a Expedição Roncador-Xingu, organizada em 1943. A Expedição Roncador-Xingu era a

²⁵ Para dirigir a Marcha foi escolhido o Ministro da Coordenação e Mobilização Econômica João Alberto Lins de Barros. Estaria a seu cargo, além da estruturação das duas entidades recém-criadas, providenciar estatutos, instalar sedes etc. Já o comandante da Expedição era o tenente Flaviano de Matos Vanique, na época guarda pessoal de Vargas.

parte prática da Marcha para o Oeste, sendo ela a responsável por abrir picadas e, assim, construir as primeiras estradas da região. Segundo os irmãos Villas Bôas (1994), que também participaram desta empreitada, a Expedição Roncador-Xingu tinha a atribuição específica de entrar em contato com os índios existentes na região e a Fundação Brasil Central tinha a função de implantar núcleos populacionais nos pontos ideais marcados pela Expedição. Deste modo, o primeiro órgão era a vanguarda do segundo.

O documento que criou a Expedição Roncador Xingu foi a Portaria nº 77 de 03 de junho de 1943, do Coordenador de Mobilização Econômica. No documento ressaltava-se a necessidade de se criarem vias de comunicação com o Amazonas por meio do interior do país e também a urgência em se explorar e povoar o centro do Brasil nas regiões da cabeceira do rio Xingu. Além disso, o documento considerava que a exploração constituía um passo decisivo para a realização do programa do governo, sintetizado na Marcha para Oeste. Estava a cargo da Expedição procurar o ponto mais favorável sobre o rio das Mortes e fundar um estabelecimento de colonização. Posteriormente, a Marcha deveria continuar galgando a Serra do Roncador e fundar, no ponto considerado mais conveniente por oferecer condições de clima, terras férteis para a agricultura e facilidade para estabelecer um campo de aviação, um núcleo de civilização que funcionaria como ponto de apoio no prosseguimento da Expedição. Em seguida, segundo a resolução, um segundo escalão da Expedição partiria, logo que alcançada a Serra do Roncador, levando os elementos necessários para melhorar os caminhos e fixar, no mínimo, duzentas famílias por ano (OLIVEIRA, 1976).

O lançamento da Expedição foi realizado em São Paulo, com missa solene na Basílica de São Bento, reatualizando o mito heróico bandeirante (FRANÇA, 2000). Os expedicionários (a princípio um grupo de 25 homens) saíram de São Paulo no dia 07 de agosto de 1943 e chegaram de trem a Uberlândia. Inicialmente, o grupo iria ficar na base de Leopoldina (hoje Aruanã/GO), contudo, por ordem do ministro João Alberto, a base mudou-se para Barra do Rio das Garças (hoje Aragarças/GO) (OLIVEIRA, 1976). No dia 04 de outubro de 1943, quando o primeiro grupo de expedicionários já havia alcançado a Serra Azul, em Barra do Garças, foi criada a Fundação Brasil Central, que nasceu com o objetivo de “desbravar e colonizar as zonas compreendidas nos altos rios Araguaia, Xingu e no Brasil Central e Ocidental” (artigo primeiro do Decreto-Lei 5878 de 4 de outubro de 1943 apud FRANÇA, 2000, p. 44).

Dando continuidade à viagem, os expedicionários saíram de Barra do Garças dia 4 de dezembro de 1943 e chegaram ao rio das Mortes no dia 28 de fevereiro de 1944 (percurso de 150 quilômetros) cujo feito foi transmitido ao presidente Vargas pelo Cel. Vanique. Conta Acary de Passos Oliveira (1976) que, ao chegar ao rio das Mortes, a alegria era contagiante, pois todos falavam, gritavam e gesticulavam emocionados, gritando em voz alta que o legendário rio das Mortes tinha sido alcançado.



Fotografia 2: Expedição Roncador Xingu chega ao Rio das Mortes, em 1944.

Fonte: Laphes, 2007

Dia 24 de maio de 1945 visitaram Nova Xavantina o presidente Getúlio Vargas e diversas outras autoridades, além de representantes da imprensa metropolitana da “Agência Nacional”, “Noite” e “Globo”, entre outros. Os integrantes fizeram, inicialmente, uma visita por todo o acampamento e nesta visita Vargas, em seu discurso, fez alusão aos heróis do sertão, afirmando: “Deixo aqui o testemunho do meu apreço a estes destemidos patriotas desbravadores do sertão, continuadores dos sertanistas que conquistaram esta região no passado para que os atuais com seus sucessores continuem aqui uma nova civilização” (OLIVEIRA, 1976, p. 123).

Assim, os Pioneiros da “Marcha para o Oeste” deslocaram-se de seus locais de origem e vieram ao Mato Grosso buscar as terras prometidas, fugindo das condições de subsistência em seu estado de origem, vendo na Expedição Roncador-Xingu a possibilidade de sua reinserção na estrutura social e melhor condição econômica (FRANÇA, 2000). Dessa maneira, a construção da identidade social da categoria

Pioneiro mostrou o que Woortmann (1995) assinalava anteriormente, que as identidades são construídas de modo circunstancial e em constante processo de reconstrução dialógico-dialética. Nesse caso, o processo de mudança envolveu a transformação de migrantes pobres em heróis nacionais.

De acordo com Lima Filho (1998), esses homens, denominados inicialmente bandeirantes, tornaram-se, depois, funcionários da Fundação Brasil Central, que lhes deu poder, prestígio e *status* social. Posteriormente, foram absorvidos por outro órgão do governo, a Superintendência para o Desenvolvimento do Centro-Oeste (SUDECO). Com a extinção da Fundação Brasil Central, em 1967, eles foram aposentados e instaurou-se uma crise de identidade, colocando em relevo a noção de *Pioneiro*. Com a crise, ocorreu a formação de uma comunidade de Memória, que evoca o passado da Marcha para o Oeste, em cujo contexto categorias como *Sertão*, *Fronteira*, *Índios* e *Bandeirantes*, assim como a noção de *Patrimônio*, foram articuladas com o intuito de sustentar as narrativas relacionadas ao processo de reconstrução da identidade dos *Pioneiros*. Essa comunidade de memória, citada por Lima Filho, reforça o que Barbosa (1998) afirma sobre memória quando salienta que recordar é um ato coletivo, ligado a determinado contexto social e a um certo tempo que engloba uma construção, uma noção determinada na história de cada grupo.

Nesse caso, a memória coletiva que deveria ser rememorada na cidade era a dos Pioneiros de Nova Xavantina. Dessa maneira, em 1987, os Pioneiros uniram-se para organizar a *Festa do Pioneiro da Marcha para o Oeste*, que se realiza todo mês de fevereiro, e no ano de 1993 criaram a *Associação dos Pioneiros da Marcha Para o Oeste*. Cabe um adendo para explicitar melhor esse evento, tal como a instituição, visto que os mesmos fazem parte da análise dos dados desta pesquisa. Para tanto, utiliza-se de fontes teóricas assim como da fala dos entrevistados, presentes nos momentos de criação da Instituição assim como no evento.

4.3 Festa do Pioneiro da Marcha para o Oeste e Associação dos Pioneiros da Marcha para o Oeste (contexto histórico)

A Festa do Pioneiro da Marcha para o Oeste foi realizada pela primeira vez no ano de 1987. A idéia de criação dessa Festa foi de um Pioneiro e de um filho de Pioneiro, que se espelharam no Centro de Tradição Gaúcha criado na cidade por gaúchos que haviam sido atraídos por projetos de colonização e que, ao chegaram ao

novo espaço, preocuparam-se em fincar suas raízes culturais. Segundo os idealizadores da Festa, os verdadeiros Pioneiros da região estavam *jogados ao léu*, e teriam que fazer algo, tomar conta da cidade. A Festa foi ainda um ato de resposta, de um grupo de funcionários, à situação de abandono em que se encontrava o patrimônio da FBC. Havia um “sentimento de saudade” no ar (LIMA FILHO, 1998).

Vale lembrar que, nesse período, havia na Câmara de vereadores da cidade três membros gaúchos, enquanto somente um era filho de pioneiro e os demais não tinham nenhum parentesco com nenhum dos dois grupos, assim como o prefeito. Esse dado leva a refletir sobre o que Knauss afirmou anteriormente, que o poder instituído costuma se representar. Sendo assim, a memória oficial da cidade não passava pelas mãos dos Pioneiros e, dessa maneira, eles achavam que estavam “jogados ao léu”. Neste caso, a memória dos Pioneiros era, nos termos de Pollak (1989), a memória subterrânea. Essa memória subterrânea, por meio da criação de uma Festa, buscava vir à tona, emergir e exigir representatividade na memória oficial. Assim, buscaram o apoio da prefeitura para realizar o evento.

Essa Festa, segundo seu Antônio²⁶, tem o objetivo de promover o encontro e a confraternização dos Pioneiros, estando presentes não só os Pioneiros que residem na cidade, mas também os de outros municípios, para que os amigos de fora retornem e reencontrem os que nela permaneceram.

O pesquisador Manuel Ferreira Lima Filho (1998) acompanhou a realização da Festa no ano de 1997 e a pesquisadora Maria Stela de Campos França (2000) também descreve a Festa em sua dissertação de mestrado de 2000. Enquanto isso, neste trabalho, colhi os depoimentos dos Pioneiros sobre a Festa realizada em 2009 e acompanhei a Festa do ano de 2010. É importante descrever suas narrativas para que se tenha noção da Festa do Pioneiro realizada anteriormente e a ocorrida no ano de 2010, descrita nos resultados desta pesquisa.

Lima Filho (1998, p. 50-51) teve a oportunidade de entrevistar o Pioneiro que idealizou a Festa. Conta o Pioneiro sobre a criação do evento:

Ai resolvemos fazer a festa. Vai ter o quê? Bolamos um jogo de futebol, um encontro, uma missa, uma confraternização de Pioneiros, amigos que não se viam há tempo, não é? Cara que tinha estado lá há 25 anos (...) resolveu voltar. Brasília deu todo apoio da administração (...) dois ônibus fretados, teve ônibus de Goiânia mais de tudo quanto é lugar (...) A nossa festa era

²⁶ Pioneiro da Marcha para o Oeste, 66 anos.

uma festa bonita, cívica; primeiro uma missão ou um culto evangélico para que fosse, não é? Depois nos reuníamos no chalé (...) Ali fazíamos projeções de slides de Rondônia, dessa região (...) então a festa era linda, bonita. Ela foi tão bonita que no segundo ano nós já recebemos reclamação até dos Villas Boas que não foram convidados (...). Você imagina fazer uma festa para 600, 700 pessoas? Não é mole!

Essa primeira Festa foi vista com muito entusiasmo pelos Pioneiros assim como as subseqüentes. Conta um dos Pioneiros que a primeira Festa foi organizada pela prefeitura e pela Sudeco e isso ocorreu até o ano de 1989. A partir de 1990, as dificuldades financeiras para a realização do evento começam a surgir e outras entidades passam a ajudar, como associações de bairro, comércio etc. A partir de 1993, com a criação da Associação dos Pioneiros, esta chama pra si a responsabilidade de organizar o evento, todavia ela não tinha condições financeiras para custeá-lo e, deste modo, a festa continuou a ser financiada pela prefeitura, Câmara e doações diversas, sendo o evento até os dias de hoje organizado desse modo. Como afirma um Pioneiro entrevistado, “a associação até hoje não conseguiu se elevar”, isto é, até hoje a Associação não é financeiramente autônoma.

Desde sua primeira edição até a Festa atual, são enviados convites aos Pioneiros, às autoridades políticas e a amigos de Pioneiros, mas de maneira limitada. Como conta um ex-presidente da Associação (FRANÇA, p. 65), “não é uma Festa corriqueira, está se promovendo um evento histórico. Festa dos Pioneiros da Marcha Para o Oeste é diferente das outras. Ela tem a finalidade de manter viva a Marcha para o Oeste e o carinho para com esses heróis”, ou seja, ela necessita de uma organização especial, pois não é uma festa qualquer. Essa frase justifica a limitação de convites, que muitas vezes magoa Pioneiros não convidados.

A Festa revela a posição dos Pioneiros na comunidade, visto que esta cerimônia é, ao mesmo tempo, a principal mediadora das relações sociais entre o Pioneiro com Nova Xavantina e também o canal mais expressivo na construção das redes de relações que organizam a sociabilidades dos Pioneiros, entre eles, assim como com outros membros da comunidade (FRANÇA, 2000). Sobre a Festa, Lima Filho (1998, p. 64) comenta que ela é “espaço ritual onde se expõe, de maneira explícita, as máscaras sociais de Nova Xavantina.”. Em outro momento o autor afirma que

o poder é objeto do desejo retrabalhado em Associação, a dos Pioneiros da Marcha para o Oeste, o que permitiu aos Pioneiros (...) a re-centralização de suas vidas, de suas identidades, e, mais do que isso, externalizando-as por

meio de uma festa: a festa da saudade e do poder (LIMA FILHO, 1998, p. 179).

Lima Filho (1998) acompanhou a Festa do Pioneiro do ano de 1997, data em que o evento completava 10 anos. Vale a pena descrever sua narrativa para que se tenha noção da Festa do Pioneiro e da APMPO acompanhada pelo pesquisador. No ano em que ele participou, a Festa foi realizada no ginásio de esportes da cidade, estando presentes os Pioneiros e suas famílias. Havia uma mesa de autoridades, que era composta por um Pioneiro e três vereadores. Em outra mesa também estavam presentes autoridades locais, tais como o prefeito, outros Pioneiros, um secretária municipal e também a assessora jurídica da Associação.

Conta Lima Filho (1998) que havia crachás de identificação para os participantes, sendo estes: descendentes de Pioneiros, Pioneiro da Gloriosa Marcha para o Oeste, sócio benemérito, sócio afetivo, convidado especial e simples convidado. A festa começou com culto ecumênico, sendo executado, em seguida, o Hino Nacional. Após, ocorreram discursos do prefeito, de um historiador local e de um empresário da cidade. Em seguida houve cerimônia com entrega de diplomas da APMPO às pessoas consideradas importantes à instituição. Ao final da solenidade, houve apresentação da banda Lírios do Campo. Em seguida, os participantes foram ao clube recreativo da Prefeitura, no qual houve um farto almoço de confraternização. À tarde, houve jogos esportivos e, à noite, o Baile da Saudade. Quanto às autoridades políticas presentes no evento, Lima Filho afirma que ocorreu o que Pollak (1992) chama de “memória quase herdada” ou memória “vvida por tabela”, por meio da qual ocorre uma espécie de aproximação ou apropriação dos acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. Desse modo, o prefeito afirmou, em seu discurso daquele ano, carregar nas costas o peso de promover o resgate da história da Marcha para o Oeste.

Já a APMPO foi criada em 1993 com o nome de Associação dos Pioneiros de Nova Xavantina, mas em 1996 trocou de nome para que pudesse compreender não só os expedicionários da Marcha para o Oeste residentes em Nova Xavantina, mas todos os que participaram da “gloriosa” Expedição, independente de onde estivessem morando no momento. Ao falar sobre a APMPO, os associados ressaltaram a todo momento sua importância e seu destaque perante as outras associações existentes, visto que, para eles, a APMPO não busca benefícios para seus associados tal como as outras associações,

mas sim resgatar a memória dos heróis da Marcha para o Oeste. Desse modo, a APMPO “realmente é importante, é uma associação, não é uma associação qualquer, é a Associação dos Pioneiros da Marcha para o Oeste”.

Quando questionados sobre o motivo de fundarem a Associação, a necessidade de se perpetuar a história sempre aparece em primeiro plano. Como afirma seu Antônio, “a gente tem aquilo na cabeça, na mente, que a história não deve se acabar. Então a gente quer que a Associação dos Pioneiros continue viva e contando a história para que fique guardado na memória do descendente de Pioneiro para saber contar a história da criação dessa cidade”. Complementa seu Carlos, lembrando os motivos de se criar a Associação, “Nós pensamos assim: - Gente, nossa história não pode acabar, porque toda cidade tem uma história, e essa história não pode acabar”. Esse pensamento de continuidade da história está presente no Estatuto da Associação, que afirma ter essa instituição como finalidade primordial “promover o resgate histórico de Nova Xavantina e de toda a região percorrida pelos Pioneiros da gloriosa ‘Marcha para o Oeste’”.

A partir do exposto, percebo que é importante conhecer o contexto histórico que envolveu a vinda desses migrantes para Nova Xavantina para que se compreenda a construção de sua identidade de Pioneiro e, mais que isto, como esta identidade direciona seu relacionamento com os demais grupos que chegaram posteriormente ao município, assim como com os que já habitavam a região, nesse caso, os Xavantes. Esse conhecimento histórico apresentado é importante, também, para se entender porque esses homens criaram uma Festa para si, assim como uma Associação anos após a desativação dos órgãos federais aos quais estavam vinculados.

CAPÍTULO 5

Os Gaúchos

Apresento, inicialmente, assim como no capítulo sobre os Xavantes e sobre os Pioneiros, o processo histórico que envolveu a vinda de gaúchos para a região da Amazônia Legal, ressaltando as diretrizes políticas de colonização envolvidas no processo. Para tanto, lanço mão, tal como no capítulo anterior, da literatura sobre o assunto, assim como das falas dos entrevistados. Posteriormente, discuto o termo gaúcho que, ao longo do tempo, sofreu uma ressemantização, cujo tipo social, que era considerado marginal, transformou-se em um símbolo de identidade regional, mostrando, mais uma vez, como a identidade é uma constante costura que ocorre no relacionamento entre pessoas (FOLLMANN, 2001), envolvendo, neste caso, mudanças ideológicas que transformaram a maneira como um grupo era visto. Por fim, apresento a discussão sobre os Centros de Tradição Gaúcha, que se disseminaram do sul para todo o Mato Grosso com a migração dos Gaúchos, na década de 1970.

5.1 Políticas de colonização no Brasil durante a ditadura militar

Os colonos que vieram para Nova Xavantina estavam atendendo aos propósitos de colonização oficiais e privados organizados durante a ditadura militar. Mas, para compreender esse processo, é importante entender como a Amazônia era vista pelos governos militares e, nesse aspecto, ressalta-se o fortalecimento da Escola Superior de Guerra (ESG), com a ascensão de alguns de seus representantes ao primeiro escalão do governo e, conseqüentemente, a influência exercida por estes nas teorias geopolíticas do país (PANOSSO NETO, 2002). Também é essencial compreender que, desde o final da década anterior à ditadura, começavam a se estabelecer no país as Ligas Camponesas que, em 1960, tornaram-se um órgão nacional implantado em dez estados. Analiso, inicialmente, a Escola de Guerra.

Na temática abordada pela ESG estava a segurança e o desenvolvimento do país, para implantação da qual se fazia necessário, de acordo com os militares, transferir emigrantes para a Amazônia brasileira a fim de mostrar aos países vizinhos, assim como aos Estados Unidos e à Europa, que o local possuía dono (PANOSSO NETO, 2002). De acordo com Ianni (1979), outros fatores reforçavam a ação dos militares na Amazônia, sendo eles a situação do Nordeste, onde havia um solo desgastado pelo uso e, em sua maioria, concentrado nas mãos de poucos proprietários e a situação pela qual passavam

o Sul e o Sudeste, onde haviam grandes latifúndios, além da mecanização da agricultura, restringindo o acesso a terra.

A primeira ação para se colocar em propagação os planos desenvolvimentistas na Amazônia veio por meio da criação da Emenda Constitucional n.º. 18, de 1º de janeiro de 1965, que estendeu àquela região incentivos fiscais e favores creditícios. Posteriormente, criou-se a lei n.º. 5173, de 27 de outubro de 1966, que transformou a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA) em Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM). Esse novo órgão tinha por objetivo principal elaborar planejamentos quinquenais para valorizar a região, com o intuito de integrá-lo ao país por meio do desenvolvimento de sua economia. Outra medida adotada foi a transformação do Banco de Crédito da Amazônia (BCA) em Banco da Amazônia (BASA), fato importantíssimo para a transformação da Amazônia, pois deu ao novo banco maiores recursos e poder. Ressalto, também, a criação da Superintendência da Zona Franca de Manaus (SUFRAMA), criada com o intuito de atrair investimentos financeiros ao interior da região. Outro fato essencial é criação da Amazônia Legal compreendendo os Estados do Amazonas, Pará, Acre e Mato Grosso, uma parte do Maranhão e de Goiás (ao Norte do paralelo 13º) e os territórios de Rondônia, Roraima, Amapá e, posteriormente, Tocantins (PANOSSO NETO, 2002).

Outra medida adotada veio em forma de decreto, sob o n.º. 59.428 de 27, de outubro de 1966, que assim dita em seu artigo 5º:

colonização é toda atividade oficial ou particular destinada a dar acesso à propriedade de terra e a promover seu aproveitamento econômico, mediante exercício de atividades agrícolas, pecuárias e agroindustriais, através da divisão e lotes ou parcelas, dimensionados de acordo com as regiões definidas na regulamentação do Estatuto da Terra, ou através das cooperativas de produção nela previstas (TAVARES DOS SANTOS, 1993, p. 47).

O artigo 81 desse mesmo decreto afirma que a colonização particular tem por objetivo complementar assim como ampliar a ação do Poder Público na política de facilitar o acesso à propriedade rural por meio de empresas organizadas para sua execução. Para essas empresas estavam previstos diversos estímulos como: terras disponíveis e financiáveis em longo prazo; seleção dos agricultores; apoio a pedidos de financiamento de seus projetos (art. 88). A colonização particular também poderia ser implantada por meio de cooperativas de colonização, caracterizadas pelo trabalho conjunto de seus associados em diferentes atividades como cultivo, extração, criação e

industrialização rural. Um fator importante ao ser destacado sobre as colonizações particulares é que estas se transformaram em um grande negócio econômico, no qual se comprava terra a preço baixo ou a adquiria direto da União. Desse modo, construía-se uma infraestrutura básica (isso quando a mesma realmente era construída) e revendia aos colonos por preços bem superiores (FERNÁNDEZ, 2007). Ainda sobre as colonizações, a partir de 1973 o governo abandona a colonização oficial, reconhecendo-a como ineficiente e até demagógica, e passa a dar apoio ostensivo às colonizações particulares, considerando-as ideais para ocupar e desenvolver a Amazônia (SCHAEFER, 1985)²⁷.

É importante afirmar que a colonização é uma forma de produção social em um meio natural e, por isso, deve ser analisada como tal e em estreita ligação com o outro processo social ao qual está intrinsecamente vinculada: o processo migratório (TAVARES DOS SANTOS, 1993). Nesse processo colonizador, as migrações temporárias em grupo dão lugar a migrações definitivas feitas aos poucos, normalmente começando pelos mais jovens, depois os homens e, finalmente, toda a família. A migração dos membros dessas famílias costuma durar muitos anos até que toda a família migre do espaço antigo para o novo (MARTINS, 1997).

Durante a década de 1970, já no Governo Médici, criou-se, em junho de 1970 o Programa de Integração Nacional (PIN), que tinha por meta implantar projetos de colonização e estender a rede rodoviária nesta região. Nesse processo, em de julho de 1970 criou-se o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), cujos objetivos principais consistiam em “(...) promover, coordenar, controlar executar a colonização, além de promover o cooperativismo, o associativismo e a eletrificação rural” (PANOSSO NETO, 2002, p. 26).

De acordo com Tavares dos Santos (1993, p.53), todas as orientações do Governo Médici, no que se refere à política agrária, resumem-se no I Plano Nacional de Desenvolvimento (1972-1974). No que se refere à colonização, o Plano tinha como objetivo “estimular (...) a colonização dirigida, em grande escala, sob o regime de economia de mercado, acima do nível de subsistência”. Sendo assim, em 1972, definiu-se a estratégia de ocupação da Amazônia Legal nas terras devolutas ao longo das

²⁷ Cabe lembrar, como bem fez Vieira (2005), que não se deve confundir a colonização dirigida como proposta de reforma agrária. Na verdade, ao se distribuírem terras em áreas de expansão de fronteira, a colonização tenta ocultar ou mesmo retirar de cena política as discussões referentes ao acesso a terra.

rodovias federais, estando à concessão de terras sob responsabilidade do Conselho de Segurança Nacional. O governo Geisel (1974-1978) também foi responsável pelo recuo da colonização oficial e avanço das colonizações particulares na Amazônia. O início desta fase ocorre com a aprovação do Programa de Pólos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia - POLOAMAZÔNIA – em setembro de 1974, que estipulava que a estratégia a ser adotada juntaria programas de colonos e pequenos produtores, sendo estes realizados por meio de empresas agrícolas – pequenas, médias e grandes – assim como de empresas de colonização (IANNI, 1979). Nesse momento, já se percebe a mudança de clientela, não interessando mais ao governo a população do Nordeste, mas sim proprietários de minifúndios do perímetro de ação das chamadas cooperativas, normalmente situadas no Sul do país (TAVARES DOS SANTOS, 1993).

Ressalto que essas políticas foram tomadas em reflexo às organizações camponesas que começavam a se organizar no início da década de 1960. O primeiro dos encontros organizados por esses camponeses foi o I Congresso Nacional de Lavradores e Trabalhadores Agrícolas, reunidos em Belo Horizonte, em novembro de 1961, em cujo evento determinou-se:

a) Radical transformação da atual estrutura agrária do País, com a liquidação do monopólio da propriedade da terra exercido pelos latifundiários, principalmente com a desapropriação, pelo governo federal, dos latifúndios, substituindo-se a propriedade monopolista da terra pela propriedade camponesa, em forma individual ou associada, e a propriedade estatal.

b) Máximo acesso à posse e ao uso da terra pelos que nela desejam trabalhar, à base da venda, usufruto ou aluguel a preços módicos das terras desapropriadas aos latifundiários e da distribuição gratuita das terras devolutas (IANNI, 1968, p. 91-93).

Já no II Congresso Nacional dos Trabalhadores Rurais, realizado em Brasília entre 21 e 25 de maio de 1973, os lavradores (cerca de 700) protestavam asseverando “que não se confunda reforma agrária com colonização; que não se objetive visando à transferência dos camponeses para áreas distintas das que habitam, mas que se realize com a fixação do homem no lugar onde more” (TAVARES DOS SANTOS, 1993, p.54). Durante o III Congresso Nacional de Trabalhadores Rurais, realizado em maio de 1979, denunciava-se que a colonização era colocada como pretexto para a não-realização da reforma agrária; que imensas áreas públicas eram entregues a empresas colonizadoras particulares; que essas colonizadoras praticavam irregularidades em favor do poder econômico, pressionando os trabalhadores rurais; que a colonização na

Amazônia tinha o intuito de atrair mão-de-obra barata para a região, entre outras denúncias (TAVARES DOS SANTOS, 1993).

Por meio desta explanação acerca do processo histórico envolvendo a vinda de Gaúchos ao Mato Grosso, coaduna-se com Tavares dos Santos (1993) quando o autor afirma a reconstrução sistemática das políticas de colonização do governo brasileiro, mostrando que o mesmo adota a seguinte política:

desde que há um excedente de ‘nacionais pobres’ e, portanto, uma situação potencial de ‘tensão social’, então é preciso que o Estado assuma a orientação das correntes migratórias. Essas correntes devem ser encaminhadas tanto para cidades do Sudeste como para as terras públicas do Oeste e da Amazônia que ainda não pertencem aos latifundiários. Em seguida, o Estado organizará o assentamento desses migrantes em núcleos de colonização, sob a responsabilidade de órgãos oficiais ou de empresas ou companhias privadas: serão assentados em pequenas propriedades fundadas no trabalho familiar, e será exigida desses colonos uma ‘boa conduta’. Chegar-se-á, assim, à ‘fixação’ e a ‘estabilidade’ dos colonos no meio rural (TAVARES DOS SANTOS, 1993, p. 30).

Para compreender esse processo de migração em forma de números, vale lembrar que, em 1950, o Mato Grosso possuía apenas 500 mil habitantes. Em 1970, com as migrações ocorridas, a população se elevou a 1,7 milhões de habitantes. Até 1960 haviam chegado ao estado 170 mil migrantes. De 1960 a 1970 chegaram mais 250 mil pessoas (SCHAEFER, 1985). Diante desses números, torna-se fácil entender por que Teixeira (2006) assevera que o Centro-Oeste e o Norte do país sempre foram considerados pelos poderes públicos como uma região solução para a maioria dos problemas do Brasil. O território pouco povoado, a disponibilidade de terras e a possibilidade de se avançar sempre para o oeste estimularam o avanço da fronteira agrícola nessa região.

Ainda sobre a ocupação da Amazônia, Martins (1982) lembra que os militares desenvolveram uma doutrina de ocupação dos espaços vazios para justificar a ocupação da Amazônia. Este processo é chamado pelo autor de sulização do norte e assemelha-se muito com o projeto nacionalista de “conquista do Oeste” de Vargas, visto que este também tinha por objetivo integrar economicamente a Amazônia ao resto do país (SCHAEFER, 1985).

5.2 Do Sul ao Mato Grosso

Como já evidenciado neste trabalho, o intuito maior das políticas de colonização, durante a década de 1970, era abafar as tensões sociais ocorridas em torno de terras no

sul do país. Para contextualizar o fato, é importante mostrar exemplos dessas histórias e, para tanto, valer-se dos relatos dos moradores do município de Tenente Portela/RS, contadas por Tavares dos Santos (1993), Schaefer (1985) e Ribeiro (1987), assim como das histórias coletadas nas entrevistas realizadas ao longo da pesquisa de campo.

O município de Tenente Portela situa-se na região do Alto Uruguai, norte do estado do Rio Grande do Sul. As terras do município pertenciam aos índios da tribo Kaingang e da tribo Guarani, em cujo espaço os brancos chegaram no começo do século passado. Na década de 1950, com a crise na agricultura da região, os camponeses começaram a invadir as terras indígenas, sendo expulsos por estes na década de 1970²⁸.

Cabe lembrar que nessa região sulista já havia problemas de minifúndio e êxodo rural. Por isso, desde 1962, os camponeses sem terra começaram a se mobilizar e formaram uma “Associação dos Sem Terra”, com cerca de dois mil agricultores. Essa associação tinha o intuito de reivindicar o acesso às terras públicas disponíveis na região. Já em janeiro de 1963, formou-se o Sindicato dos Trabalhadores Rurais (IANNI, 1968). O regime militar autoritário coibiu as reivindicações dos camponeses, porém, no fim dos anos de 1960, os problemas ainda permaneciam insolúveis. Foi então que um grupo urbano, coordenado pelo pastor luterano Norberto Schwantes, começou a procurar soluções e, entre as providências tomadas estava à instalação de uma rádio local com fins educativos (a verba foi obtida por meio das igrejas Luteranas da Suécia e do Brasil), com o intuito de reunir os agricultores em torno da necessidade do progresso técnico. A Rádio Municipal Tenente Portela foi inaugurada em 1970, veiculando em sua programação que um dos empecilhos para o desenvolvimento da região era a falta de técnicas agrícolas mais avançadas para abolir o arado e a pá. Realizaram, inclusive, uma pesquisa que diagnosticou o maior problema agrícola local como o grande número de minifúndios, cuja solução, segundo os membros da associação, consistia em reduzir esse número. Logo, para diminuí-lo, propôs-se transferir metade da população rural para outras áreas e, posteriormente, aumentar o tamanho das terras exploradas para aqueles que permanecessem na região. Mais adiante, os responsáveis admitiram que o objetivo da transposição era diminuir a “tensão social de regiões críticas do Rio Grande do Sul

²⁸ Schaefer (1985) afirma que esta expulsão dos brancos pelos indígenas foram induzidas pela Funai, pela Igreja Evangélica Luterana e pelo ex-pastor luterano Norberto Schwantes (profundo conhecedor dos problemas fundiários daquela região). Esta indução tinha como objetivo a saída dos camponeses para sua posterior realocação em projetos de colonização, surgindo em seguida proposta a esses colonos de transferência para outros estados, em especial para o Mato Grosso (RIBEIRO, 1987).

devido aos minifúndios, transferindo a população para a Amazônia, a fim de preencher o vazio demográfico” (ARQUIVOS DA RÁDIO MUNICIPAL apud TAVARES DOS SANTOS, 1993, p.69).

Em 1971, a equipe da Rádio Municipal começou a procurar terras, primeiramente em Dourados/MS, organizando-se em reuniões e estruturando uma cooperativa. Esta foi inaugurada dia 31 de março de 1971, dia da comemoração da Revolução de 31 de março de 1964, sendo denominada “Cooperativa de Colonização 31 de março (COOPERCOL)”, com 190 fundadores e, a *posteriori*, 360 associados. Para Ribeiro (1987, p. 30) a criação da Cooperativa de Colonização 31 de Março Ltda. foi fruto da união de pequenos produtores rurais em fase de transição para capitalistas com um pequeno grupo de líderes religiosos da igreja luterana de Tenente Portela e com o governo federal. Sendo assim, continua a autora, “esta aliança surgiu para buscar soluções e realizar aspirações de ascensão econômica de seus pares e se consolidou através da igreja com o apoio do Estado”.

Porém, a proposta de mudança para Dourados não se concretizou, pois as terras estavam mais caras que na primeira visita exploratória. Em seguida, os dirigentes da COOPERCOL foram ao Mato Grosso à procura de terras e, no dia 09 de março de 1972, foram expostos, na Assembléia da Cooperativa, outros dois projetos de colonização, um para agricultores com mais capital, em Barra do Garças²⁹, e outro para agricultores sem grandes recursos, no projeto da Transamazônica³⁰.

Conta Tavares dos Santos (1993, p. 72) que a COOPERCOL possuía uma estratégia de difusão de mensagens favorável aos projetos de colonização muito convincente, valendo-se dos mais modernos recursos audiovisuais da época. Tanto que no “Livro do Tombo da Paróquia de Tenente Portela” é explícita essa assertiva em que o padre coloca que “espalhavam-se rumores, pela Rádio, apresentando essas regiões como ‘paraíso terrestre’”. Outro grande difusor da mensagem pró-colonização era a Igreja Luterana, além do Jornal da Terra e das autoridades locais, que também apoiavam a migração. As reuniões com os colonos eram feitas nos salões da comunidade ou

²⁹ Cidade a 150 km de Nova Xavantina.

³⁰ Dessa reunião, participou um amigo alemão do pastor Schwantes, Diter Tomfonrd, que comentou sobre a má qualidade das terras do cerrado, aconselhando os colonos a não levarem suas famílias para a região (Schwantes era o intérprete de seu amigo). Assim a maioria dos colonos saiu da Cooperativa, restando apenas 36 associados. Para Ribeiro (1987) houve estratégia política de interesses definidos para resultar na desistência da maioria dos pequenos produtores associados para que aqueles que continuassem no projeto pudessem comprar mais lotes no mesmo.

mesmo na casa dos colonos, em cujas assembléias eram expostas as vantagens da colonização, utilizando-se principalmente de modernos recursos audiovisuais com intuito de reforçar os aspectos positivos da colonização. Afirma um colono que:

eles começaram com reuniões pouco numerosas, mas sabiam falar muito bem e assim atraíram mais pessoas, chegando a organizar um grupo maior. Então, a influência era enorme, pela propaganda: o Governo nos daria as condições de partida. Teríamos vacas leiteiras, pastagens, estábulos, casas, tudo estaria lá. Prometeram tudo isso (TAVARES DOS SANTOS, 1993, p.72).

Outra estratégia utilizada foi a leitura de cartas na Rádio, triadas é claro, que relatavam experiências bem sucedidas de colonos que já haviam migrado. O Jornal da Terra constantemente divulgava mensagens ideológicas para incentivar a migração, afirmando o Gaúcho como “filho do imigrante”, rememorando datas importantes, como um “novo 25 de julho”, data de comemoração do começo da colonização alemã no Brasil. A partir de então, os colonos eram colocados como os heróis que iriam transformar espaços vazios em locais de civilização e desenvolvimento (RIBEIRO, 1987).

Os colonos começaram a partir em julho de 1972 e outros no início de 1973. Por dois anos, esses viveram sob situação bastante difícil, morando em barracos, muitas vezes doentes (principalmente com malária). Os recursos financeiros que os mantiveram durante esse tempo foi trazido da região de origem. Ao chegar à Nova Xavantina, os colonos encontraram o chamado espaço vazio ocupados por Xavantes, Pioneiros e posseiros. Nesse contexto, confrontos com os indígenas foram registrados, tanto em Barra do Garças quanto em Nova Xavantina (FRANÇA, 2000).

Tavares dos Santos (1993) divide o processo colonizador da região em 04 etapas, entre 1972 e 1984. A primeira etapa corresponde à época de assentamento dos colonos, caracterizada pela agricultura de subsistência, entre 1972 e 1974. A segunda, de 1974 a 1979, foi o período das grandes colheitas de arroz e da consolidação do programa como um dos modelos da política de colonização da Amazônia. Essa segunda etapa é marcada pela fundação da COOPERCANA (Cooperativa Agropecuária Canarana), que substituiu a COOPERCOL. O terceiro período foi o da crise, entre 1979 e 1983, com o esgotamento do solo pela monocultura do arroz, o que resultou na diminuição do rendimento do arroz e também do seu preço. Calcula-se que, nessa época, quase metade dos colonos se endividou e a situação se agravou de tal maneira que o Banco do Brasil começou a confiscar as máquinas agrícolas dos inadimplentes. O

último período da colonização começou em 1984 com a possibilidade de correção e melhoramento do solo por meio de uma usina de calcário na região. Logo, iniciou-se o plantio de soja e o Banco do Brasil liberou créditos em curto prazo, dando início a uma nova fase na região.

Esses colonos, que tinham o desejo de apenas abandonar o trabalho manual, a pá, a enxada, de realizar seu sonho de terra, migraram com a promessa de encontrar a riqueza. As colonizadoras propagavam a ideologia de que os gaúchos levariam o progresso ao Mato Grosso, constituindo uma grande civilização no local da futura terra prometida. Entretanto, a realidade da região era decepcionante, agregando-se a isso a falta de assistência a qual foram submetidos. Esses camponeses serviram apenas para aliviar as tensões sociais em favor da terra que começavam a se manifestar no sul e para enriquecer os colonizadores (FRANÇA, 2000). No entanto, voltar para o sul não se apresentava como alternativa. Os colonos que regressavam eram taxados de preguiçosos, vagabundos, fracos, vadios, num grande processo manipulador ideológico. Tavares dos Santos (1993) faz uma analogia bastante interessante para explicar a produção social de estereótipos praticados pela Cooperativa. Quando era para fazê-los aderir ao projeto, os colonos eram qualificados como bons agricultores que trabalhavam duramente com sua família. Entretanto, a partir do momento que apresentavam dificuldades para saldar suas dívidas, eram chamados de nó-cego e, se pensavam em voltar, não passavam de vadios, preguiçosos.

Durante esse processo, os migrantes passaram por diferentes formas de descaso, sendo o maior deles a negligência por parte das empresas de colonização envolvidas neste. Essas empresas difundiam a mensagem ideológica, no sul, de que a migração seria a melhor alternativa e estas, ao chegar ao local de destino, tinham por obrigação abrir filiais que estavam encarregadas de fornecer alimentos e cuidados médicos para a população assentada, o que muitas vezes não acontecia. Também era obrigação das colonizadoras construir a infraestrutura necessária à implantação do projeto, como as construções e instalações necessárias ao funcionamento dos equipamentos da comunidade, com vista à prestação de serviços diversos. Além disso, era obrigação das mesmas oferecer condições mínimas para a transferência dos colonos, como demarcação dos lotes, construção de estradas vicinais, assim como das residências destinadas ao pessoal técnico-administrativo. Contudo, essas condições não existiam

quando os primeiros colonos chegaram à área. Quando chegaram, as terras estavam “in natura” (FRANÇA, 2000; RIBEIRO, 1987).

Nova Xavantina foi colonizada inicialmente, pela COOPERCOL, que foi sucedida pela Colonização e Consultoria Agrária Ltda. (CONAGRO), seguida pela Cooperativa Agropecuária Mixta Canarana (COOPERCANA). Deste modo, até o ano de 1979 foram implantados cerca de dezessete projetos de colonização na região do Araguaia (LIMA FILHO, 1998), sendo um destes o Projeto Xavantina. Vale lembrar que essas colonizadoras todas pertenciam ao pastor luterano incentivador das colonizações da região e foram substituídas em virtude dos interesses antagônicos dos colonos e do pastor, pois o objetivo deste era o de colonizar sob a forma de comercialização de terras, enquanto os colonos interessavam-se na transformação econômica da região para consolidar a sua posição social como empresários rurais por meio da valorização regional (RIBEIRO, 1987).

O acesso a um documento (anexo 01) referente ao Projeto Xavantina revela a diferença existente entre o primeiro chamamento para colonizar a região, feito aos homens pobres que vieram desbravar e construir o Centro-Oeste, na década de 1940, do segundo chamamento, realizado já na década de 1970. Esse documento é anterior à chegada de gaúchos na região e tem como objetivo mostrar a necessidade de se colonizar a então Vila de Xavantina. No documento, a Vila de Xavantina é retratada como composta principalmente por funcionários da Sudeco, caracterizados como ociosos, sem iniciativa e dinamismo. Esses moradores, vistos como passivos, não deveriam receber lotes, pois não davam valor ao que tinham, tendo-se como parâmetro o estado de conservação de suas habitações. Outro item citado no relatório refere-se à inadequação quanto à alimentação dos moradores, cujo consumo de “legumes, ovos e verduras” é visto como reduzido, comprovando a falta de hábitos daquela população para produzir e consumir tais alimentos.

A Vila estaria morta e precisando de pessoas entusiasmadas para assumi-la e dar-lhe vida. O dinamismo ocorreria, ainda segundo o documento, quando fosse efetuada a abertura da nova parte da cidade e da chegada de novas pessoas. Desse modo, percebo que, para migrar ao Centro-Oeste, esses homens eram cultuados como corajosos e valentes, mas, a partir do momento em que sua ocupação não interessava mais, faz-se necessário substituí-los por outros, aclamados então como detentores do progresso que iriam modernizar Mato Grosso.

5.2.1 O sonho de terra

Na década de 1970, migrar para o Mato Grosso, para os sulistas, representava muito mais que uma simples mudança geográfica, significava mudar de vida, alcançar outro status, ter muita terra, tornar-se fazendeiro. Foram esses sonhos que estimularam essas famílias a partirem de seus municípios de origem e vir morar no novo El dourado apresentado pelos meios de propaganda. Todavia, mesmo com essas propagandas, muitos ainda foram considerados loucos pelos familiares por partirem com filhos para o estado que só tinha bicho. Para descrever essas sentenças, dá-se voz aos entrevistados:

Eu sempre pensava em crescer e sair também lá do sul porque lá era pouca chance que a gente tinha. Lá no sul estava difícil. A gente lá só trabalhava de empregado. Aí eu resolvi vir pra cá. Aí quando eles me chamaram pra vir pra cá quando eu cheguei em casa eu falei pro meu pai ele me chamou de louco (Jair).

O motivo foi que aqui estava fácil e lá estava difícil (...) lá a terra era pouca e era gente demais né. E aqui o banco estava facilitando tudo né. Aqui a gente fazia um cadastro no Banco do Brasil (...) daí se não tinha problema você financiava no banco o maquinário, a terra e não gastava nenhuma *pila* (Alberto).

Teve aquela época a colonização da Coonagro e incentivou a gente vim, por isso que a gente abandono tudo que a gente tinha e veio embora.

Pesquisadora: Mas o que acontecia lá que vocês resolveram abandonar tudo?

Renato: Que lá nós trabalhávamos tudo no braço, tinha boi que puxava a carroça, tudo, era tudo terra acidentada, e aí teve essa chance e nós viemos pra cá (Renato).

Lá no sul estava muito povoado, toda parte que tu fores do Brasil tem Gaúcho. Porque a terra lá era pouca, então as famílias tinham dez, doze, quinze filhos em um pedacinho de terra. Aí quando chegava um ponto cada um ficava com pedaço, se alojava na mesma terra do pai ou do avô e ia indo, e foi por um ruim demais, então cada um tentou ir pra outro lugar (Édison).

Essa última fala do senhor Édison revela a característica da sociedade agrária do sul do país, como afirma Durham (2004), pois ocorre a segmentação do grupo doméstico quando os filhos atingem a maturidade. Neste período acontece, então, a doação, pelo pai, de um pedaço de terra ao jovem filho, que passa a cultivar a área por conta própria, e da qual controla o rendimento. Quando a terra é escassa, o jovem mostra sua independência arrendando terras por conta própria, estabelecendo um contrato de trabalho individual ou ainda migrando para outras regiões. No caso dos sulistas abordados nesta pesquisa, a resolução para o problema da pouca terra no sul era

migrar para outras regiões, tendo-se revelado a região da Amazônia Legal como propícia para essa mudança pelos motivos já apresentados ao longo deste trabalho.

É importante ressaltar que, afinados com os discursos oficiais que incentivavam a migração, muitos sulistas afirmam que “a gente veio pra cá era novo né, cidade nova aqui a gente veio pra cá pra desenvolver a cidade né”. Sobre esse assunto, Alberto afirma que “se não tivesse saído aqueles projetos isso tudo aqui era mato (...) quem abriu tudo aqui foi nós”. Essa postura se reflete, também, na própria interação entre os Gaúchos e os grupos anteriormente estabelecidos na região, como será visto adiante.

Ainda sobre os discursos que incentivaram a migração, Amauri comenta “lá na região circulava muito informação e propaganda da colonizadora que trazia os agricultores pra cá pra produzir arroz de sequeiro no Vale do Araguaia”. Vilmar salienta que ficou sabendo das terras no Mato Grosso pela televisão e rádio e, por fim, Roberto afirma que a propaganda para vir pra região apresentava-a como

o ‘El dourado’, um paraíso, quem viesse pra cá era um paraíso, agora levando-se em conta a situação em que viviam esse pequenos agricultores, que a maioria deles são pequenos, era um avanço sair de lá com dez, quinze, vinte hectares, se conseguisse vender lá e comprava aqui duzentos, trezentos era um avanço muito grande e aí ele se tornava um fazendeiro, um grande produtor.

Como assevera um dos entrevistados, muitos gaúchos foram considerados loucos por migrarem para tão longe com esposa e filhos, pois aqui era “o fim do mundo (...) tinha que ter muita coragem e saúde pra vir pra cá”. Logo, ao ser perguntado se foi chamado de louco ao vir para o Mato Grosso, o senhor Renato respondeu:

Todo mundo falava isso, todo mundo, tanto é que o motorista que veio trazer a mudança não queria descarregar a mudança, queria levar de volta, não aceitava de jeito nenhum (...) quando nós viemos pra cá disseram que a gente nunca ia voltar pra trás, a onça ia comer, *o índio ia matar*.

Há também os que vieram sozinhos e depois mandaram buscar os filhos e a esposa. Muitos trouxeram, posteriormente, sobrinhos, afilhados, etc., estabelecendo redes sociais familiares no novo município, aspecto característico de sociedades migrantes.

Quando questionados sobre como foi a chegada à região, as histórias relatadas demonstram, sempre, sofrimento em virtude de não terem recebido assistência, não

conhecerem as terras (pois muitos haviam comprado-as sem vê-las anteriormente), entrarem em terras ainda com o cerrado alto, ter suas áreas invadidas pelos Xavantes, não ter estradas asfaltadas, entre outras adversidades mencionadas. Nesse sentido, afirma o senhor Vilmar, “lá em cima [nas suas terras] era tudo cerrado, não tinha nada quebrado, na época só cerrado”. Quanto à falta de assistência apontada, a reclamação se encaminha, em especial, à colonizadora, que trouxe os migrantes para a região e que tinha como função deixar áreas desmatadas para os colonos, entre outras promessas feitas e não cumpridas.

Sobre a dificuldade no deslocamento, conta a migrante Ana

no começo foi muito difícil. Pra começar as estradas né, não tinha estrada, era só atoleiro, daqui até Barra do Garças. Pra você ir fazer compras mesmo, Nossa Senhora. Era muito difícil, você demorava dois, três dias pra ir até na Barra e voltar com as compras. Ainda mais na época de chuva.

O senhor Édison, que teve a fazenda invadida por Xavantes, reforça a informação da distância que eles estavam de um local onde pudessem dispor de alguns elementos básicos, como banco, hospital, etc. “Viemos com uma barraca, com a mudança embaixo da barraca, aí os índios foram tocar nós. Era um fim de mundo pra ir daqui a Barra do Garças. Só tinha Barra do Garças, era banco, era hospital, era tudo ali em Barra do Garças”. Como salienta o senhor Jair, além dos itens de necessidade básica, era também em Barra do Garças que se encontrava os insumos agrícolas, os tratores, etc., dificultando ainda mais a lavoura.

5.3 O gauchismo ao longo dos tempos

Ao se tentar compreender os gaúchos que moram em Nova Xavantina é importante salientar que, inicialmente, a palavra gaúcho não possuía a conotação de hoje. Conta Oliven (1992) que ocorreu uma ressemantização do termo, através do qual um tipo social anteriormente considerado desviante e marginal adquiriu um significado positivo, sendo transformado a partir de então em símbolo de identidade regional.

No período colonial, o morador do Rio Grande do Sul era chamado de *guasca* e posteriormente de *gaudério*, havendo um sentido pejorativo neste último termo, que se referia aos aventureiros paulistas deserdados das tropas e ladrões de gado (OLIVEN, 1992). Como salienta Golin (1983, p. 68)

O gaúcho verdadeiramente social representava o pária do Estado, o marginal do campo, que, alijado de todos os meios legais e trâmites jurídicos para

tomar posse da terra que conquistara, vivia permanentemente como intruso. Isso é tão flagrante que basta lembrar que o gaúcho explorava economicamente o atual Rio Grande do Sul antes da conquista portuguesa.

Dessa maneira, os gaúchos eram considerados vagabundos errantes e contrabandistas de gado num local onde a fronteira era bastante móvel em virtude dos conflitos entre Portugal e Espanha. No fim do século XVIII, eles são chamados de *Gaúchos*, palavra com conotação pejorativa mantida até meados do século XIX, quando, com a organização da estância, passa a significar o peão e o guerreiro, já em um sentido de louvor.

Para França (2000), nos séculos XVII e XVIII, os gaúchos envolveram-se nas lutas em defesa do território nacional, tornando-se, da representação de ladrões de gado para representação de heróis nacionais, os vaqueiros da lei. Essa mudança de marginal para herói construiu-se ao longo dos sucessos alcançados por eles nas lutas em defesa do território nacional brasileiro, que vai das Guerras Platinas à Campanha do Paraguai, passando pela Revolução Farroupilha, de 1835. Vellhinho (1975), referindo-se ao gaúcho, escreve:

Brasileiros desde o século passado deram tudo de si a uma larga e vigorosa política de integração e unidade nacional, numa insistente demonstração de que as prolongadas guerras externas que se instalaram nesta fronteira tornaram o homem do sul extremamente sensível aos apelos da nacionalidade, sem discriminação de regiões (VELLHINHO, 1975, p. 204).

Segundo Chaves (apud OLIVEN, 1992), esse processo de construção do gaúcho como campeador e guerreiro é um fenômeno essencialmente ideológico, que inseriu o gaúcho em um espaço histórico no qual atributos como coragem, virilidade, argúcia e mobilidade são importantes, transportando-o ao plano do mito. Essa representação do novo gaúcho já era vista em relatos de viajantes estrangeiros, como Saint-Hilaire, que publicou “Viagem ao Rio Grande do Sul”, em 1820. Do mesmo modo, há uma vasta tradição literária, exemplificada por José de Alencar, que publicou, em 1870, o livro “O Gaúcho” que, mesmo sem nunca ter ido ao sul, idealiza e mitifica esse tipo social chamando-o de centauro dos pampas. Nessa perspectiva, torna-se fácil compreender autores como Sá Brito (1979, p. 130) que destacava como atributos do Gaúcho a coragem, a honestidade e a amistosidade, desde que não instigado, pois se assim fosse, não levaria desafora para casa e enfrentaria o desafio com prontidão. Além disso, continua o autor, “o Rio Grande sempre mostrou que não é terra de covardes”. Por fim,

refletindo sobre a entrada do gaúcho na Amazônia, repostas como a de Vellinho (1975) salientam a característica corajosa atribuída a estes:

A Amazônia era a porção mais vasta e desprotegida do imenso território, e cumpria velar por ela! Os brasileiros do extremo sul, longamente provados nos sangrentos confrontos raianos, sabiam, por experiência de sangue, o que eram as agressões externas, e portanto não podiam cruzar os braços, apesar da distância, à necessidade nacional de preservar a integridade daquele mundo fabuloso (VELLHINHO, 1975, p. 217).

Sendo assim, povoar a Amazônia é encarado somente como mais uma tarefa destinada aos heróis do sul, pois, desde sua vida colonial, essa região tomou “a si o encargo de servir de escudo aos embates dirigidos ao Brasil pelos ambiciosos conquistadores limítrofes” (SÁ BRITO, 1979, p. 138). Dessa maneira, percebo que há, na construção social da identidade do gaúcho, uma referência constante a elementos que evocam um passado glorioso em que se forjou sua figura, cuja existência seria marcada por um vida em campos, com a presença constante de um cavalo, sempre viril e corajoso, mostrando somente o aspecto físico da vida do habitante da região sudoeste do estado do Rio Grande do Sul (OLIVEN, 1992).

5.3.1 O tradicionalismo gaúcho e os Centros de Tradição Gaúcha

O chamado tradicionalismo gaúcho teve início em 1868, durante a Guerra do Paraguai, quando é fundado, em Porto Alegre, o Partenon Literário, formado por um grupo de intelectuais e escritores, que tentava juntar os modelos culturais da Europa coma visão positivista da oligarquia rio-grandense por meio da exaltação da temática regional gaúcha (GOLIN, 1983; FERREIRA, 1987; LESSA, 1985).

Já no ano de 1898 surge a primeira agremiação tradicionalista gaúcha, denominada de Grêmio Gaúcho de Porto Alegre, entidade que tinha por intuito exaltar as tradições por meio de festas, desfiles de cavalarianos e palestras. A associação foi fundada pelo republicano e positivista João Cezimbra Jacques, homem de origens modestas que começou como soldado voluntário na Guerra do Paraguai e terminou como major do exército nacional. Nas palavras do próprio Jacques (apud OLIVEN, 1992, p. 71-72) esta era:

(...) uma associação destinada a manter o cunho de nosso glorioso estado e conseqüentemente as nossas grandiosas tradições integralmente por meio de comemorações regulares dos acontecimentos que tornaram o sul-rio-grandense um povo célebre diante, não só de nossa nacionalidade, como do estrangeiro; por meio de solenidade ou festas que não excluem os usos e

costumes, os jogos ou diversões do tempo presente; porém, figurando neles, tanto quanto possível, os bons costumes, os jogos e diversões do passado; por meio de solenidades que não só relembram e elogiam o acontecimento notável a comemorar, pelo verbo ou pelo discurso, como por meio de representação de atos, tais como canções populares, danças, exercícios e mais práticas dignas, em que os executadores se apresentem com o traje e utensílios portáteis, tais como os de uso gauchescos.

Já o primeiro Centro de Tradição Gaúcha surgiu no ano de 1948, em Porto Alegre, denominado “35 CTG”, cujo nome evoca a Revolução Farroupilha deflagrada em 20 de setembro de 1835. Esse centro serviu de modelo a diversos centros de tradição criados posteriormente não só no Rio Grande do Sul, como em vários outros estados. O mesmo grupo de jovens que criou o CTG havia fundado, no ano anterior, um Departamento de Tradições Gaúchas no Grêmio Estudantil do Ginásio Júlio de Castilhos, em Porto Alegre. Foi esse Departamento de Tradições Gaúchas que organizou a primeira Ronda Gaúcha (hoje Semana Farroupilha), que ocorreu de 7 a 20 de setembro daquele ano. Nesse evento, os rapazes pegaram uma centelha do Fogo Simbólico da Pira da Pátria, antes de sua extinção às 24 horas do dia 7 de setembro, e transportaram-na até o saguão da escola onde acenderam a “Chama Crioula” num candeeiro de galpão (OLIVEN, 1992; FERREIRA, 1987). A Semana Farroupilha é realizada até os dias de hoje nos CTG’s distribuídos pelo Brasil afora, cuja realização também acontece no CTG de Nova Xavantina, item que será abordado posteriormente na análise e resultados da pesquisa.

Os fundadores do 35 CTG eram jovens descendentes de pequenos proprietários rurais ou de estancieiros em processo de descenso social, que foram do interior para a capital. Formado somente por rapazes, o grupo se reunia aos sábados em galpão improvisado na casa do pai de um deles. Eles tomavam mate e imitavam os hábitos do interior. O “35 CTG” não tinha como objetivo ser uma entidade que refletisse sobre a tradição, mas sim que a revivesse. Assim, fazia-se necessário recriar o que se imaginava ser os costumes do campo. Logo, a estrutura interna do CTG não utilizou a nomenclatura usual para associações, mas nomes que remetiam a administração de um estabelecimento pastoril, visto que os jovens queriam evocar o ambiente da estância. Então, no lugar de presidente, vice-presidente, secretário, tesoureiro, diretor, etc., empregaram-se os títulos de patrão, capataz, sota-capataz. No lugar de Conselhos Deliberativos ou Consultivos, foi colocado o Conselho de Vaqueanos, e em vez de departamentos foram criadas internadas. De maneira, semelhante às atividades

culturais, as cívicas e campeiras também receberam nomes que tivessem origem nos usos e costumes das estâncias gaúchas, tais como rondas, rodeios, tropeadas, etc. (OLIVEN, 1992).

De acordo com um fundadores do 35 CTG, Barbosa Lessa (apud OLIVEN, 1992), esse primeiro CTG tinha por finalidade: a) zelar pelas tradições do Rio Grande do Sul, suas histórias, lendas, músicas e costumes, assim como divulgá-los pelos estados irmãos e países vizinhos; b) defender sempre a elevação moral e cultural do Rio Grande do Sul. Ainda sobre o CTG saliento que, tanto este CTG quanto outros criados posteriormente, afirmam sua distinção e separação de centros de atividades político-partidária, racial ou religiosa.

Uma das questões com as quais esses tradicionalistas se depararam ao se constituírem enquanto movimento, foi o de estabelecer o que era a tradição gaúcha. Dessa maneira, seus intelectuais começaram a estudar lendas, canções, danças, assim como poesia e vestimenta. Após a pesquisa, chegaram à conclusão de que o material existente era muito escasso, considerando o Rio Grande do Sul paupérrimo em manifestações populares, o que, para Oliven (1992) constituía-se em uma visão errônea dos tradicionalistas, pois estes consideravam folclore somente o que fora catalogado, ignorando as manifestações populares existentes no momento da pesquisa. Mais que isso, para Oliven, esse discurso mostra uma estratégia dos tradicionalistas legitimarem a necessidade de inventar as tradições, o que se revelava mais fácil que pesquisá-las. Assim, criaram uma memória coletiva inventando fatos do passado que os tradicionalistas, logicamente, não haviam testemunhado, mas que queriam salvaguardar como partes de seu passado e de sua comunidade.

Ainda sobre essas tradições inventadas, conta Lessa (1985) que, em 1949, ele e Paixão Cortês foram participar do Dia da Tradição em Montevideu e voltaram decepcionados com a pobreza do sul em ritmos musicais e coreografias de cunho tradicional. Sendo assim, ao retornarem ao Brasil fizeram um levantamento preliminar e perceberam que – em contraste com o folclore nordestino – o sul não possuía danças. Como não encontraram registros destas manifestações culturais, resolveram inventá-las, apresentando-as na III Semana Nacional do Folclore, em Porto Alegre, em 1950. Para esse evento, conta Lessa (1985, p. 71-73),

às pressas encomendamos vestidos de chita para nossas irmãs ou primas, tentamos reconstruir uma meia-canha assistida em Montevideu e, na noite

da festa, apresentamos ao público, por primeira vez, pedaços de coreografia que havíamos farejado aqui e ali: o “Caranguejo” e o “Pezinho”. O Pezinho era novidade absoluta. (...) O público porém aceitou. Mais que isso, aplaudiu, muitíssimo. Confirmando o que trinta anos depois leríamos em Hobsbawm: a dança do Pezinho estava respondendo a uma necessidade sentida não só por nosso grupo de jovens como pelo público espectador.

Oliven (1992) ressalta a apropriação que é realizada de Hobsbawm, autor que analisa a invenção das tradições, apresentado por Lessa como legitimador *a posteriori* do tradicionalismo gaúcho, o que mostra o manuseio que os intelectuais do tradicionalismo quanto à bibliografia. Na verdade, para Hobsbawm (2008), tradição inventada pode ser vista como um

conjunto de práticas, normalmente regulada por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado (HOBBSAWM, 2008, p. 09).

Inventaram-se tradições em outras áreas também, como as vestimentas dos gaúchos (chamadas de pilchas), definidas como as vestes típicas dos antigos gaúchos, composta de bombacha, botas, lenço e chapéu. Sobre a bombacha há discussões quanto à sua autenticidade, sendo que Saraiva afirma ser a bombacha um item democrático, por ser utilizado tanto no campo quanto na cidade, em festas e cerimônias, utilizada tanto por patrões quanto por peões. Já segundo Franco, a bombacha era usada somente por peões e não pelos estancieiros (OLIVEN, 1992). Por fim, para Golin (1983, p. 93), na verdade a bombacha tem sua origem no mercantilismo inglês, sendo raros os registros desta indumentária antes da guerra do Paraguai. A vinda da bombacha à região da Prata ocorreu em virtude da guerra da Criméia, quando as fábricas inglesas fabricaram milhares de uniformes ao Exército da Turquia. Contudo, o conflito terminou antes do esperado e as ditas calças ficaram encalhadas. O mercado da região da Prata foi a salvação para o prejuízo, além do despejo em tropas da Tríplice Aliança. Assim, termina o autor, “como uma demonstração ao tradicionalismo de que nada vive isoladamente, o gaúcho só passou a usar as honradas bombachas de hoje porque o mercantilismo inglês não admitia saldo negativo em caixa”.

Ainda no que se refere à indumentária, só que agora feminina, tradições também foram inventadas, compondo as vestimentas das chamadas prendas. Segundo Fagundes

(apud OLIVEN, 1992), com a criação do “35 CTG” e a filiação da primeira mulher, foi necessário criar um traje feminino com o mesmo brilho das vestes masculinas. Dessa maneira, buscou-se inspiração em fotos antigas das próprias famílias e também no traje de china das tradicionais uruguaias e, até mesmo, no vestido caipira que era combatido, criando dessa mistura o vestido de prenda. Já segundo Saraiva (1968), a mulher gaúcha não teve e não tem indumentária própria.

Ressalto, por fim, que o tradicionalismo, na visão de Lessa (1985), um de seus grandes expoentes, é encarado como um movimento popular que tem como intuito auxiliar o Estado na consecução do bem coletivo, por meio de ações que o povo pratica com o fim de reforçar o núcleo de sua cultura. Já outro expoente, Glaucus Saraiva (1968), em seu Manual do Tradicionalismo, afirma o tradicionalismo como um sistema organizado e planejado de culto, prática e divulgação desse todo denominado por ele de tradição, que é, para ele, o campo das culturas gauchescas. Todavia, Oliven (1992) destaca que este modelo construído, quando se fala de tradições gaúchas, independente da perspectiva de quem a cultura – está sempre ligado à vida no campo, especificamente na região da Campanha (localizada no sudoeste do Rio Grande do Sul e fazendo fronteira com a Argentina e o Uruguai) e na figura do gaúcho. Sendo assim, essa cultura passa a ser hegemônica em um estado que possui as mais variadas influências culturais, recobrando não somente a área de pecuária de latifúndio, espaço onde surgiu este modelo, mas também as áreas de minifúndio de colonização alemã e italiana, onde jamais houve o complexo pastoril. Sobre o assunto, Oliven (1992, p.100) comenta que

trata-se de uma construção de identidade que exclui mas que inclui, deixando fora a metade do território sul-rio-grandense e grande parte de seus grupos sociais. Apesar do enfraquecimento da região sul do estado, da notável projeção econômica e política dos descendentes dos colonos de origem alemã e italiana que desenvolveram a região norte, da urbanização e da industrialização, o tipo representativo do Rio Grande do Sul continua a ser a figura do Gaúcho da Campanha como teria existido no passado.

E é esta figura do gaúcho da Campanha que migra junto com os colonos para Nova Xavantina, na década de 1970. São os valores desse Gaúcho que permeiam as ações do CTG da cidade e enaltecem tradições inventadas. Esse tradicionalismo se torna objeto de pesquisa desse trabalho ao possibilitar uma análise sobre a transformação da identidade gaúcha, ao longo dos anos, para os migrantes que vieram na década de 1970 assim como para seus filhos. Essa identidade reflete-se, também, nas relações sociais

estabelecidas com os outros grupos a partir da migração, no novo espaço social, sendo esses os âmbitos de pesquisa que permeiam este trabalho.

PARTE 03

Análise e Interpretação dos Dados

Após contextualizar a história que envolveu a vinda de Xavantes, Pioneiros e Gaúchos à Nova Xavantina, apresento, então, os resultados, a partir do estudo empreendido. Ressalto que a análise apresentada surge com base nas entrevistas realizadas, nos relatos registrados nos diários de campo, na observação participante, nos registros fotográficos realizados durante o estudo e nos registros efetuados a partir de consulta a arquivos.

Para tanto, divido os resultados a partir dos grupos etno-culturais abordados e, posteriormente, aludo à interação e sociabilidade na cidade pesquisada. No primeiro ponto analisado, o debate gira em torno da afirmação da identidade Xavante no contexto citadino. Para realizar tal análise, dou voz aos entrevistados, além de realizar, em momentos pertinentes, comparações entre os hábitos citadinos dos Xavantes, dos Terênas e dos Barés. Tal comparação é realizada em virtude de já terem sido realizados estudos dos indígenas destas etnias no contexto da cidade. Por fim, no que se refere aos Xavantes, aludo, também, à Associação Indígena Bruno Omore Dumhiwê.

Em seguida, o debate gira em torno dos Pioneiros de Nova Xavantina, discutindo, em especial, a Festa do Pioneiro, criada no ano de 1987 para reavivar a memória local sobre a importância do Pioneiro para a cidade e a Associação dos Pioneiros da Marcha para Oeste, nascida no ano de 1993, para reforçar a todos moradores da região a importância dos Pioneiros para o município. Em seguida, a discussão faz referência aos Gaúchos de Nova Xavantina, abordando sua história de migração para o município e também seu Centro de Tradições Gaúchas, realizando uma volta ao tempo, desde sua criação, há mais de vinte anos, até os dias de hoje. Saliento, ainda, que dentro de cada grupo abordado as temáticas recorrentes serão similares, voltando-se às peculiaridades de cada grupo estudado.

Por fim, a última parte da análise e interpretação dos dados alude a todos os grupos vistos anteriormente, situando-os no contexto da interação e sociabilidade existente entre eles. Para tanto, coloco em discussão o assunto entre os adultos entrevistados e também entre as crianças abordadas. Ainda no que se refere às crianças, é neste capítulo que se inserem as discussões acerca dos netos de Pioneiros, questionando sua identificação para com a instituição dos seus avós, assim como a ligação dos filhos de Gaúchos com o CTG, atualmente.

CAPÍTULO 6

Ser Xavante e Morar na Cidade

O objetivo desta análise é observar o Xavante que vive na cidade e que nela se fixa como morador permanente ou de prolongada residência. Desse modo, as histórias de vida coletadas giram em torno desse universo de embate entre morar na cidade e se afirmar como indígena, não tendo estes indígenas, ao seu redor, o espaço físico da aldeia que lhes permite estar em contato permanente com sua origem. Ressalto que, para a análise dos resultados encontrados, não optei pela ótica da destribalização simplesmente porque não presenciei o que se poderia chamar de uma *perda de pertinência étnica* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968), e sim uma afirmação da identidade Xavante de maneiras diferentes às apresentadas na aldeia.

Uma visão geral acerca das pesquisas já realizadas com os Xavantes mostra que pouco se discutiu sobre sua migração para a cidade e um panorama mais amplo revela que a migração de indígenas para as cidades brasileiras ainda é pouco compreendida e debatida dentro da etnologia brasileira, tal como afirma Melo (2009). Faz-se necessário, então, reverter essa situação, visto que a realidade do país revela um contínuo processo de migração de indígenas para as cidades e os Xavantes revelam-se como componentes desse processo.

A vinda do indígena para a cidade muitas vezes é percebida de maneira negativa e prejudicial aos seus costumes e valores. Essa perspectiva se revela problemática quando percebemos que não é de hoje que os indígenas habitam o espaço citadino, fazendo parte deste contexto e construindo seu cotidiano dentro dele. Consequentemente, pouca importância se tem dado a este assunto, qualificando-se essa migração sempre como sinal de degradação, tal como posto por Melo (2009). Logo, é importante fugir dessa ótica da destribalização, pois ela remete a noções de patologia, desintegração, desmoralização, de maneira sempre pejorativa e depreciativa, como salientava Cardoso de Oliveira, desde 1968.

Sob esta perspectiva, concordo com Melo (2009) quando a autora afirma que é necessário superar a premissa que condicionava a inserção indígena na cidade à ruptura de vínculos étnicos e à rejeição de seus próprios valores culturais, visto que, no ambiente urbano, seus vínculos e valores, muitas vezes, continuam a ser reproduzidos. Logo, o espaço urbano é reinterpretado pelo indígena de acordo com seus valores e

tomado como seu, recriando-se e reinventando-se uma identidade própria que resulta nas formas de ser índio na cidade.

6.1 O apreço pela cidade

Diferentemente dos Terênas³¹ estudados por Cardoso de Oliveira (1968), para os Xavantes, migrar para a cidade não é visto como uma mudança definitiva e sair da aldeia não é mudar de vida, tal como para a etnia Terêna. Logo, sair da aldeia, para o Xavante, implica somente um deslocamento espacial, na maioria das vezes, como dito anteriormente, com o intuito de estudar ou ainda acompanhar os que estudam. Todavia, morar na cidade não significa necessariamente gostar de permanecer ali. Sobre o assunto, afirma um dos indígenas entrevistados:

não gosto muito [de morar na cidade], me dá vontade de voltar pra aldeia assim sabe, por causa assim, aqui eu tenho menos volume de vida, tenho ansiedade, tenho menos liberdade, só que lá não, lá é minha casa, lá é livre sabe, lá não tem essas coisas não (...) aqui [na cidade] você não tem aquela vida que você tem desde criança né (Ari).

Há ainda os que afirmam que é difícil morar na cidade porque

não é a área onde a gente habita sabe, onde você não tem família, onde que você não tem pai e mãe todo o dia (...). Mudamos da aldeia por um motivo, estudar né, aí a gente passa saudade, passa necessidade sabe. Mas fazer amizade até que faz, mas não muitos, porque discrimina sabe. Aí então assim, a gente tem menos liberdade que os outros aqui.

As mães que moram na cidade para acompanhar os filhos estudantes afirmam ter que possuir muita força de vontade pra permanecer, pois na cidade “é quente, não tem árvore na sala, não tem bicho” tal como na aldeia. Os estudantes também sentem falta desse contato com a natureza, tanto que muitos, nos primeiros dias de aula, não compreendem por que não podem sair da sala para respirar, pois se sentem sufocados.

Os indígenas disseram que acabam se acostumando a morar na cidade, mas a aldeia é a preferida, pois voltar para a aldeia significa “ficar abraçado com a natureza”, hábito que o Xavante tanto preza. Voltar à aldeia é retornar às origens, reforçar as

³¹ Os Têrenas assim como os Guarani/Kaiowá, constituem a maior nação indígena do estado do Mato Grosso do Sul, com cerca de vinte e cinco mil pessoas. Eles pertencem ao povo Aruak e entraram no território sul-mato-grossense a partir do século XVIII. Estão atualmente assentados em doze reservas, localizadas principalmente na Bacia do Rio Miranda/MS, além de habitarem Campo Grande. Fonte: GRUBITS, S; FREIRE, H. B. G.; NORIEGA, J. A. V. Influência de aspectos sociais e culturais na educação de crianças indígenas. *Psico-Usf.*, v. 14, n. 3, p. 365-374, 2009.

tradições, renovar as energias, o que é realizado sempre em momentos de rituais das aldeias assim como nas férias dos alunos que estudam na cidade. Como comenta um indígena, “nas férias a gente volta pra aldeia, no caso é de seis em seis meses a gente está na aldeia sabe. O motivo da nossa saída de lá é estudar, se não fosse a gente estava ainda lá”.

Entre os Terênas estudados por Cardoso de Oliveira (1968), a migração pra cidade representava uma radical separação entre a velha e a nova vida. Todavia, essa separação não significa uma desvinculação da comunidade de origem, na qual o Terêna deixava os parentes e também seu lote de terra. Entre esta etnia, enquanto o índio não possuía seu próprio lote na cidade, suas relações com a aldeia continuavam de maneira periódica, por meio de visitas, que tinham por intuito verificar o estado em que o lote se encontrava. Outra etnia com costumes similares são os Barés³², que, depois de vários anos habitando a cidade, dificilmente retornam às suas aldeias ou comunidades de origem e, quando o fazem, costumam difundir a idéia de que a vida na cidade é o tipo ideal. Já entre os Xavantes, a migração para a cidade não possui um status de afastamento tal como para as outras etnias. Seu retorno é periódico e ocorre em diferentes momentos, seja devido a férias escolares ou festas rituais (como participar da corrida de tora de buriti e do ritual de furação de orelha, entre outros).

6.2 Migração e novas dinâmicas sociais

A migração para a cidade, entre os Xavantes, não se realiza tal como entre os Terênas, cujas famílias inteiras se mudam para a área urbana. Nas famílias xavantes, normalmente, apenas alguns membros mudam para o espaço citadino, mas para que essa migração ocorra, em especial no que se refere aos estudos, é necessário que:

- Os pais queiram que a criança estude na cidade (para esta possibilidade a opinião da criança não é levada em consideração);
- A criança queira estudar na cidade (se os pais não quiserem, a Funai intervém para convencer os pais).

³² Os índios Baré habitam o noroeste do estado de Amazonas, mais especificamente nas áreas indígenas Içana - Rio Negro; Médio Rio Negro I, Médio Rio Negro II e Xié, além da Venezuela. Para maiores informações sobre estes indígenas consultar: MELO, J. G. **Identidades fluidas: ser e perceber-se como Baré (Aruak) na Manaus Contemporânea**. 2009. 225 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

Vale lembrar que em algumas aldeias existem escolas que oferecem educação infantil de 1º a 4º série e em outras começa a ser oferecido o ensino a partir da 5º série, contudo, como comenta Frozi (2006), a alfabetização na aldeia é considerada fraca. É importante salientar que estudar na cidade é uma tarefa árdua devido ao idioma, visto que o ensino na aldeia é na língua dos Xavantes, enquanto na cidade se frequenta a escola regular, e, ainda de acordo com Frozi (2006), as escolas da cidade não estão devidamente aptas para atender esse grupo cultural, pois o projeto político-pedagógico destas não prevê o atendimento desse grupo minoritário, resumindo-se o plano de atendimento aos grupos culturais dominantes.

A pesquisa revelou que a escola, como instituição do mundo branco, ocupa simbolicamente lugar de destaque como maneira de se obter conhecimentos externos a serem incorporados e socializados internamente. Logo, há grande valorização da educação escolar por parte dos Xavantes assim como há grande ênfase na formação, sob orientação dos mais velhos, de jovens preparados intelectualmente para interlocução com os não-índios, resultado este análogo ao encontrado por Silva (2002) em indígenas aldeados da mesma etnia mas, em outra localidade.

Outro ponto semelhante entre a pesquisa realiza por Silva (2002) com os Xavantes aldeados e os resultados encontrados nesta, referem-se à busca constante dos indígenas desta etnia ao conhecimento científico e também tecnológico para fins de registro da memória e das práticas rituais, objetivando a transmissão às gerações futuras, assim como a produção de bens culturais para consumo em mercados nacionais e internacionais. A partir dessa perspectiva, encara-se como natural a criação de projetos como o realizado pelo Xavante entrevistado Ari, que diz: quero “montar uma produção minha mesmo, levantar o povo Xavante, até no meu Orkut³³ eu já lancei lá, minha página lá como DJ, só que na minha língua, com o nome na minha língua e as nossas músicas”. Esta utilização da tecnologia para a celebração da memória coletiva Xavante mostra como a memória coletiva é importante para a consciência étnica de um grupo, tal como Lovisolo (1989) salientou. Revela ainda que o contato interétnico não mutilou a identidade Xavante, muito pelo contrário, apresentou-lhe novos elementos que foram

³³ O Orkut, como está descrito em sua página inicial, “(...) é uma comunidade online que conecta pessoas através de uma rede de amigos confiáveis”. No Orkut, os integrantes constituem uma rede de relacionamentos interpessoais e por meio das informações publicadas no site é possível encontrar amigos ou pessoas com interesses semelhantes para a constituição de relações (SILVA, 2007, p. 78-79).

incorporados e (re)elaborados, corroborando, desse modo, os pressupostos sobre a formação da identidade de Lima Filho (1998).

Ainda neste contexto, vale a pena lembrar que os Xavantes são famosos também por suas produções musicais em língua nativa, além de participações em cd's. Cito como exemplos: o cd Etêniritipa – Cantos da Tradição Xavante, gravado na aldeia com o mesmo nome, que garantiu direitos autorais para a comunidade e foi lançado em São Paulo e no Rio de Janeiro; a produção de videoclipe para divulgação deste cd, tendo sido este premiado e exibido também internacionalmente; a participação especial no álbum Roots da banda de rock Sepultura; a realização do filme “A'uwê Uptabi: O Povo Verdadeiro”, exibido e premiado em diversos festivais de cinema nacionais e internacionais; a publicação de livros de contos narrados por anciãos, além de mostra de fotografias sobre o grupo (RUSSO, 2005). Sobre esse assunto, é bastante válido o comentário de Cohn (2001) quando afirma que os Xavantes têm conseguido visibilidade na mídia por meio de combinações de uma ênfase na tradição, assim como inovações na divulgação de suas tradições. Logo, continua a autora, a inovação na comunicação com o exterior e nas relações interétnicas é utilizada para exibir sua indianidade por meio da divulgação de sua tradição e cultura continuadas. Percebo, desta maneira, que os Xavantes buscam um ponto de equilíbrio no qual seja possível usufruir os benefícios vindos do homem branco sem deixar de ser Xavante, sem perder a memória coletiva de seu grupo, isto é, sua identidade.

Além da utilização das redes sociais como forma de lazer, os Xavantes citadinos ainda se divertem com jogos de futebol, caminhadas (em companhia de outros indígenas) e cantos em sua língua. Sobre o futebol, vale lembrar que seu aparecimento na vida dos Xavantes vincula-se à histórica presença dos missionários católicos da Congregação Salesiana nas aldeias indígenas, estando esse esporte presente até os dias de hoje, tanto que atualmente os Xavantes são considerados os povos indígenas mais “futebolizados” do país (VIANNA, 2001). Vianna (2001) ainda nos traz dados que revelam a paixão Xavante por esse esporte ao relatar que nos Jogos Indígenas³⁴

³⁴ O “Jogo dos Povos Indígenas” é um evento de competição esportiva criado em 1996 por meio de uma iniciativa indígena brasileira, do Comitê Intertribal - Memória e Ciência Indígena (ITC), com o apoio do Ministério do Esporte do Brasil, sendo realizado até os dias de hoje e contando, na sua última realização em Paragominas/PA com 35 etnias indígenas. Entre os esportes praticados neste evento estão: arco e flecha; cabo de guerra; canoagem; atletismo; corrida de tora; xikunahity; futebol; arremesso de lança; luta corporal; natação; zarabatana; rōkrā. A finalidade destes jogos é o congraçamento entre os participantes, privilegiando o aspecto lúdico dos esportes, revelando e resgatando manifestações esportivas tradicionais indígenas. Estes jogos não objetivam promover o esporte de alto rendimento mas sim fortalecer a

realizados todos os anos, equipes Xavantes já foram campeãs de futebol masculino diversas vezes. Vale comentar, ainda, que os Xavantes participam também de campeonatos municipais de futebol, estando atualmente com um time disputando a primeira divisão do campeonato municipal de futebol em Nova Xavantina. De acordo com Vianna (2001, p. 39), o futebol permite aos Xavantes “ao menos potencialmente, comunicar-se com waradzu³⁵ para além de fronteiras nacionais”.

Evidencio que, para os adolescentes, esses momentos de lazer são realizados com mais restrição em virtude do momento que atravessam e, dessa maneira, indígenas dessa faixa etária afirmam que procuram não ser mais reclusos. Vale lembrar que a punição aos adolescentes que não cumprem as regras estabelecidas ao seu grupo de idade é realizar a furação de orelha sem anestesia, lembrando que a anestesia aqui referida é ficar certo tempo dentro d’água jogando esta na orelha para que adormeça e tire a dor no momento. Logo, “quando faz coisa errada eles [os anciões] não tem como impedir, a única coisa que pode fazer é furar a orelha sem anestesia, sem nada, na hora (...) essa é a punição”.

6.3 Migrar, estudar e voltar: os objetivos Xavantes ao sair da aldeia para a cidade

Entre os Xavantes, migrar para a cidade representa principalmente a possibilidade de estudar e ter uma profissão. Como conta Ari, um dos indígenas entrevistados, “se Deus iluminar o nosso caminho prefiro terminar o meu estudo e fazer uma faculdade pra parte administrativa”. Seu objetivo é fazer uma faculdade de administração para trabalhar na Associação Indígena de sua família³⁶, que tem como atividade “ajudar o povo da aldeia na roça, na nutrição, na saúde, fazer palestras sobre DST, AIDS, como se previne etc.”. Valdir, outro indígena, comenta que seu objetivo também é estudar, sendo que pretende fazer medicina. Quando indagado sobre o porquê do curso de medicina, a resposta está na ponta da língua: “porque lá na aldeia precisa”. Dessa maneira, percebo que o estudo representa ao indígena a possibilidade de avançar para um curso superior, o que lhe possibilita defender sua nação.

Os que migram para a cidade procuram manter o mesmo padrão de organização e de comportamento familiar que existia na aldeia, porém, diversas vezes esse padrão é quebrado em virtude do próprio espaço citadino, que exige adaptações recorrentes.

identidade cultural, celebrar o espírito de confraternização com a sociedade não-indígena e, mais que isso, recuperar a auto-estima do Homem Índio. Fonte: <http://www.Funai.gov.br/indios/jogos/historico.htm>.

³⁵ Termo Xavante que significa homem branco.

³⁶ Esta Associação fica em Barra do Garças, cidade a 150 km de Nova Xavantina.

Como exemplo, cito os meninos adolescentes que, enquanto participam da casa de solteiros na aldeia, devem morar somente com rapazes que estão na mesma fase. Porém, na cidade isto não é possível em virtude do padrão das acomodações no ambiente citadino. Logo, como um Xavante comenta, “aqui na cidade algumas coisas tem que ser seguidas de maneira diferente”, o que não quer dizer que não sejam seguidas. Pode ser que haja adaptações, mas a tradição sempre deve ser professada entre os que se orgulham e as mantêm. Entretanto, isso não quer dizer que todos os Xavantes citadinos a sigam. Nesse contexto, o grande questionamento é: quando o Xavante não segue a tradição na cidade, o que acontece? E como anciões residentes na aldeia saberiam do acontecido no espaço urbano? Para os Xavantes isto é muito simples, não há necessidade de ninguém contar pois,

os anciões sabem, se é uma coisa nossa, não tem segredo. A atitude da pessoa fala e mostra (...) o jeito que a pessoa se comporta. Os anciões, só de ver eles sabem como é que ele está, como é que ele foi, como é que ele passou. Quando ele [a pessoa que não respeitou as tradições] for pra aldeia eles acertam com ele lá, não precisa ninguém falar pra cá.

Logo, não é necessário que haja delatores acerca da continuidade ou não da cultura xavante na cidade, pois o próprio indígena, ao voltar à aldeia, revela, por meio de seus gestos, o não seguimento de suas tradições. Esse desvio pode ser visto a partir da diferenciação física, como um corte social de cabelo ou o não uso de botoque, assim como da diferenciação do comportamento, caso o Xavante se porta semelhante ao branco. Essas características normalmente vêm acompanhadas do não retorno à aldeia, sendo este espaço o ápice representativo de retorno à própria cultura, a afirmação de sua identidade. Dessa maneira, o Xavante que participa do cotidiano da cidade e que quer dar continuidade ao seu padrão cultural sempre retorna a aldeia, como coloca França (2000).

Entre as relações estabelecidas na aldeia e não seguidas na cidade cita-se o relacionamento entre os próprios Xavantes moradores de aldeias distintas. Como mostrado na fundamentação teórica deste trabalho, já ocorreram e até hoje ocorrem lutas entre Xavantes de aldeias diferentes. Todavia, na cidade as coisas mudam, não há brigas nesse sentido. Logo, eles procuram ficar “cada um no seu canto, dentro da cidade”. Esse comportamento talvez possa ser explicado pela necessidade que os Xavantes possuem de mostrar-se coerentes com os hábitos da cidade para que não sejam alvo de maior discriminação, pois já que habitam o espaço urbano devem, então, seguir

as regras deste espaço, aprender o regulamento e saber quais as regras de boa conduta sociais correntes no meio urbano. Assim, é necessário internalizar as regras sociais (MEAD, 1993) da sociedade envolvente.

6.4 “Nossa tradição é primitiva”: O Xavante na cidade

Sobre os Xavantes que procuram dar continuidade a seu padrão cultural, estes afirmam que esquecer as tradições é impossível, pois como comenta um Xavante, “nossa tradição é primitiva”. Essas tradições são passadas dos pais aos filhos e, desta maneira, comenta um indígena, “os que crescem sem o conselho dos pais vivem soltos no mato, não têm conhecimento em nada na nossa tradição”. Assim, é ainda comum entre os Xavantes munícipes acordar, tal como na aldeia, às 4 horas da manhã e tomar banho de água fria. Essas atitudes, de acordo com Ari, são praticadas “mesmo sabendo que é dentro da cidade, pra não perder sabe”. Porém, alguns costumes acabam sendo pouco praticados na cidade, como comer carne de caça, tão apreciada entre esses indígenas. Conta Maybury-Lewis (1974) que os Xavantes dedicam muito do seu interesse e de suas conversas aos alimentos, tendo a carne o maior prestígio em sua escala de preferência, cuja predileção é a carne de caça.

Para os Xavantes, a carne de caça é um presente divino e, dessa maneira, possui grande status entre esses indígenas (GALLER, 2007), todavia, não há como comê-la regularmente quando se mora na cidade, assim, consome-se com maior frequência a carne de boi, considerada “muito ruim, pois faz a nossa pele tremer”. Essa pele que treme faz alusão à fraqueza. Assim, a carne que dá “sustância” é a carne de caça, pois comendo-a “você pode ficar uma semana sem fome”, pois este tipo de carne “é mais pesada”. Outro ponto interessante acerca da alimentação Xavante se refere a periodicidade com estes comem, seja na aldeia, seja na cidade. Conta um indígena que “comida pra nós não é primeira mão não. A gente come quando quer, não tem história de almoço, jantar, não. Não quer comer esse dia, o dia inteiro, então não come. Come quando tiver fome”. A literatura acerca destes indígenas revela que esta prática também é encontrada na aldeia, onde para os Xavantes não há distinção entre café da manhã, almoço e jantar.

Voltando aos preceitos apreendidos na aldeia, destaco que eles são divididos em fases. A primeira fase vai do nascimento até a entrada na casa dos solteiros, a partir dos sete anos e neste momento o pai e o padrinho passam a exercer uma função especial pois,

o pai ensina a trabalhar, ensina lição de vida. Ensina a respeitar: não levantar a voz, principalmente isso, não levantar a voz nem com mais velho nem com mais novo e nem com o próximo. Querendo ou não querendo tem que abaixar a cabeça. Ensina também como ser pai, como ser uma família (Ari).

Este período, repleto de ensinamentos essenciais aos valores Xavantes, traz consigo, também, bastante responsabilidade e restrições, que devem ser seguidas tanto na aldeia quanto na cidade. Como conta um indígena, neste período “já não tem aquela liberdade de sentar, falar (...) você tem que ser mais fechado”. Outro indígena complementa a informação ao lembrar que neste período não se pode gritar, brigar e nem tocar em mulheres. Sendo assim, um questionamento interessante a ser feito coloca-se sobre o comportamento dos indígenas no âmbito escolar, pois este é o local frequentado na cidade. Assim, muitas atitudes dos meninos Xavantes são incompreendidas pelo branco e acabaram gerando desentendimentos. Para exemplificar vale à pena narrar uma história relatada. Conta Pedro que, certa vez, uma colega de sala veio cumprimentá-lo e para isso estendeu a mão. Ele, como não pode tocar em mulheres, não a atendeu. Ela, então, disse que aquela atitude era falta de educação e, ele, como não pode esbravejar nem brigar nesse período, somente disse que não podia tocá-la e saiu de perto, gerando incompreensão por parte da moça não-índigena.

Outro momento, este observado, ocorreu quando houve uma aula de geografia no laboratório de informática. Nessa aula, a professora reclamou com o aluno indígena para que ele saísse do computador e revezasse com o colega. Ele se sentiu injustiçado quanto à reclamação, pois era a sua vez de utilizar o equipamento, todavia, como não pode gritar nem brigar, ele simplesmente saiu da sala. Passado certo tempo que estava fora, uma aluna veio trazer um recado da professora, perguntando se ele queria lancha. Ele disse que não queria e pediu para a aluna dizer à professora que ele estava bravo com ela. Perguntado sobre o porquê de ele mesmo não dizer isto à professora, o menino índio afirmou que não podia fazê-lo porque está passando por uma fase (casa dos solteiros) em que não pode brigar com ninguém. Comentou, ainda, que muitas pessoas falam para ele que guardar esse tipo de sentimento para si é ruim, entretanto, ele aprendeu em sua cultura que neste momento da vida não pode esbravejar com ninguém. Sendo assim, ele se afirma como Xavante, vai manter-se fiel à sua cultura, não vai brigar com a professora, apenas faz chegar o recado a ela de que não ficou contente com a situação.

E quando a convivência é entre uma moça e um rapaz indígena que está frequentando a casa dos solteiros na aldeia? Pedro explica que, para evitar infringir as regras, fala com ela somente coisas indispensáveis e, caso ela peça uma borracha na sala de aula, por exemplo, ele empurra a borracha de lado e ela pega depois.

A partir desta explicitação sobre a vida do Xavante citadino e da literatura apresentada, os indígenas podem ser vistos como uma identidade de resistência, nos termos de Castells (2000), pois embora estejam estigmatizados pela lógica de dominação etnocentricamente branca, constroem suas próprias formas de resistência, de luta contra esta dominação.

6.6 Associação Indígena Bruno Omore Dumhiwê

Após contextualizar a vivência do Xavante na cidade, cabe destacar uma Associação indígena Xavante presente também no contexto citadino. A Associação Indígena Bruno Omore Dumhiwê foi criada no ano 2000, porém ficou ativa por pouco tempo sendo que não ocorreu nem eleição para a segunda diretoria, que, pelo estatuto, deveria ter acontecido em 2002. Porém, em junho de 2009, a Associação foi reativada, contando atualmente com 97 associados. Desse número, por volta de 15 membros são crianças, 30 são adolescentes, 06 não são índios e os demais, indígenas adultos. Destaco que todos os integrantes da Associação moram na cidade.

Bruno Omore Dumhiwê foi um Xavante que trabalhou pelas causas indígenas, tendo seu nome incluso em muitos repasses que o governo efetuou para sua causa. Ele também esteve envolvido em escândalo policial ao ser acusado de manter sua mulher em cárcere privado, na aldeia. Todavia, esse indígena, tal como essa Associação, não são unanimidade entre os Xavantes citadinos, pois alguns indígenas, ao serem questionados sobre quem foi Bruno Omore Dumhiwê, relataram, primeiramente, que ele já havia morrido. Depois de alguma insistência, afirmaram somente que ele “morreu, roubou mais pelos Xavantes, aí ganhou esse nome [a Associação]”. Essa fala revela uma desconfiança para com esta Associação, o que pode estar ligada ao faccionalismo entre os grupos de indígenas que compõem as aldeias e moram na cidade.

Inicialmente, a Associação possuía por volta de sessenta e seis membros. De acordo com o atual presidente, Serere Xavante, a Associação foi desativada porque o antigo presidente não tinha conhecimento necessário para manter a instituição. Vale comentar que o atual presidente da Associação já foi candidato a vereador na cidade e, certa vez, apareceu na mídia nacional como candidato a participante do *reality show* Big

Brother Brasil, o que amplia nosso campo de entendimento sobre esta instituição, atualmente.

Para agilizar o processo de reativação da Associação realizou-se uma reunião com a sociedade indígena, cuja liderança coube ao atual presidente. Na ocasião, decidiu-se reativar a instituição para que os indígenas pudessem lutar de uma maneira mais organizada por seus direitos. De acordo com o atual presidente, a Associação tem a função de

ser um representante legal da comunidade perante os órgãos públicos, tendo o direito de manifestar melhorias ao povo indígena. Tem a função de defender os povos indígenas, defender a preservação do meio ambiente e reivindicar melhorias para as necessidades básicas como educação, saúde, alimentação, etc.

Atualmente, a diretoria da Associação busca torná-la uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP) e, concomitante, envia projetos para a Funai que buscam, de acordo com o presidente da Associação, valorizar a cultura xavante. Um dos projetos enviados refere-se à valorização do urucum, planta utilizada pelos Xavantes para pintar o corpo de vermelho durante seus rituais.

Finalizando a descrição a respeito da Associação Xavante, revelo que, depois da eleição em que foi reativada a organização, não ocorreu nenhuma das reuniões previstas em estatuto para acontecer a cada mês. Desse modo, a Associação está se tornando mais uma Associação de papel, servindo apenas para promover seu presidente, que está sempre presente na política local. Logo, o presidente da instituição busca, por meio dela, uma visibilidade política não só da organização, mas principalmente uma visibilidade própria. Apoiar-se essa hipótese no fato de não ter ocorrido nenhuma reunião da diretoria desde sua eleição, existindo somente ações isoladas que colocam em evidência o presidente, cujo objetivo é se tornar conhecido junto à sociedade novaxavantense para que possa ser eleito a algum cargo político da cidade.

CAPÍTULO 7

Os Pioneiros

Neste capítulo apresento os atores e personagens que ritualizam a chegada da Expedição Roncador Xingu à região, colocando em evidência o orgulho que estes homens possuem por serem considerados Pioneiros de Nova Xavantina. Desse modo, afloram discursos e histórias referentes a uma época considerada de ouro, quando personagens como Getúlio Vargas, Ministro João Alberto, Coronel Vanique e outros eram nomes citados freqüentemente no cotidiano da cidade.

Inicialmente, destaco que existe uma divisão de categorias de Pioneiros, segundo o estatuto da Associação dos Pioneiros da Marcha para o Oeste. Dessa forma, a Associação é dividida em:

- Pioneiros natos: servidores das extintas Expedição Roncador-Xingu e da Fundação Brasil Central, assim como todos os colonos e posseiros que chegaram à Nova Xavantina até 14 de dezembro de 1963;
- descendentes diretos ou indiretos dos Pioneiros natos;
- servidores civis ou militares, da Aeronáutica, Exército ou Marinha, que tenham servido na vanguarda da “Marcha para o Oeste”, ou ainda, servido na rota FAB/RIO/MANAUS, até 14 de dezembro de 1963 e seus descendentes;
- servidores da extinta Sudeco;
- servidores do extinto SPI, ou que tenham prestado serviços em repartições públicas Federal, Estadual, ou Municipal na Região do Vale do Araguaia, até 14 de dezembro de 1963;
- Pessoas que tenham contribuído para o progresso social, econômico e político de Nova Xavantina, valorizado o nome do município além de suas fronteiras e serviços prestados considerados relevantes para a Associação dos Pioneiros (ESTATUTO DA ASSOCIAÇÃO DOS PIONEIROS DA “MARCHA PARA OESTE”, 1996).

7.1 Apresentando os Pioneiros de Nova Xavantina

Saliento, inicialmente, que os personagens citados são homens, pois no período em que Nova Xavantina era administrada pelo governo federal proibia-se a circulação de pessoas que não trabalhassem nos órgãos federais. Desse modo, a versão aqui apresentada é predominantemente masculina. Como estabelece o expedicionário

Sebastião, “aqui não tinha mulher não. Aqui era só peão”. Outro ainda comenta, “olha, mulher era pouca, mas peão era demais. Que aqui antigamente não tinha mulher não. Mulher de chefe ninguém olhava não”.

Os expedicionários eram em sua maioria nordestinos, e, segundo seu Sebastião, para agüentar o sertão “tinha que ser muito macho”. Assim, conta o expedicionário

paulista era muito pouco, só a turma dos Villas Boas. Tinha mais nordestino, da Bahia, Maranhão, Ceará, Pernambucano, alguns do Goiás. Paulista tinha muito pouco. O cabra pra agüentar o que eu agüentei aí tinha que ser muito macho, se não, não agüenta. Os que vinham da cidade o máximo que aguentavam era quinze dias e já queriam ir embora.

Essa fala revela a apropriação do discurso federal ocorrido durante a migração desses homens. Esse discurso colocava-os como corajosos desbravadores do sertão, como novos heróis nacionais, como nos afirmou Cancelli (1984) e, desta forma, para ser herói tinha que ser “cabra macho”, tinha que agüentar com coragem as dificuldades encontradas, o que paulistas, em sua maioria, não conseguiam fazer. Essa situação revela que a memória é seletiva, como disse Pollak (1992), isto é, a memória que se recorda antes de se entrar na Expedição Roncador Xingu é a da coragem dos nordestinos e goianos.

Os Pioneiros expressam, a todo momento, seu orgulho por terem construído a história do Centro-Oeste e, mais que isso, terem passado de suas condições de dificuldade anterior e se transformado em heróis nacionais. O discurso de seu Antônio, que se enaltece ao ser questionado sobre a importância de ser Pioneiro, é emblemático sobre o assunto:

Eu quero dizer que isso não foi em vão. Esse sangue, esse suor, essas lágrimas que foram derramadas, essas mordidas de cobra, de mosquito, elas valeram a pena. Hoje nós estamos vendo frutos maravilhosos. Eu me sinto orgulhoso de ser um Pioneiro e ver o desenvolvimento dessa região.

Com base nessas narrativas e nas conversas estabelecidas com os Pioneiros ao longo da pesquisa, notei que os fatos abordados eram sempre os mesmos, enfatizando o sofrimento a todo o momento, os riscos sofridos, seja devido à mata, aos bichos, à falta de comida, ao trabalho duro, ao encontro com os índios. Esses relatos recorrentes na história de vida desses expedicionários, seja por iniciativa própria dos Pioneiros, seja provocada pela entrevista, revelam a existência de um fio condutor, tal como salientado por Pollak (1989), no qual há um núcleo resistente, um espécie de *leit-motiv* em cada

história de vida. As características dessas histórias de vida sugerem numa reconstrução da identidade e não somente em forma de relatos factuais. É a partir dessa reconstrução, os Pioneiros definem seu lugar social e suas relações com os outros grupos sociais com os quais interagem.

Esses homens, já com família formada e, em sua maioria de origem simples, costumam, atualmente, em seus momentos de lazer, freqüentar suas igrejas, ler livros evangélicos, jogar baralho, pescar e, principalmente, ficar com a família, ir a uma pizzaria, um aniversário, etc.. Esses momentos de lazer são poucas vezes compartilhados entre os Pioneiros, havendo um momento certo para este encontro, que é a Festa do Pioneiro. Do contrário, os encontros são esporádicos e não planejados, afinal, como conta seu Carlos, “saiu dali [da Festa do Pioneiro] esparrama. Só encontra no dia da festa mesmo, né”.

7.2 Migrar para melhorar de vida

Um dos primeiros questionamentos realizados durante as entrevistas com os Pioneiros referia-se à vinda para Nova Xavantina, indagando sobre o porquê de sua partida de outros estados rumo a Mato Grosso, conhecido como local ermo, cheio de bicho perigoso e de índio. Mariano, um dos entrevistados, comenta que quando chegou à região, na década de 1950, “aqui não tinha nada não, era só mato, aqui era uma mata, né”.

Desses migrantes que chegaram a partir da década de 1940, alguns vieram sozinhos e outros já com familiares. Ainda bem jovens, esses que vieram sozinhos queriam trabalhar, fugir das condições de subsistência que os assolava em seus estados de origem.

Eu morava no Maranhão e meu pai mudou para o Goiás. Eu vim para o Goiás e na cidade que nós estávamos morando estava muito fraco, eu estava com dezessete anos, não tinha emprego e eu disse, eu vou pro garimpo no Mato Grosso. Era muito falado, esses lugares tinham muito diamante. Ai eu digo: - Eu vou pro garimpo. Meu pai: - Vai não. Mas minha mãe já tinha morrido e quem segura mais os filhos é a mãe, né? Pai não segura. Ai eu disse: - Eu vou ficar aqui fazendo o que pai? Eu vou embora. Daí um colega meu que já tinha vindo aqui no Mato Grosso ia voltar e eu vim com ele. Ai saímos lá pro garimpo do Cristal, na Serra do Roncador, mas daí não deu nada e nós viemos para Aragarças que estava dando diamante lá também. Mas já tinha muita gente. Mas meu companheiro era unha aberta, não gostava de garimpo. Eu também não tinha prática né, nunca tinha garimpado. Ai o Coronel ligou pro Levino, que era um funcionário da Fundação lá da Aragarças e disse: - Ai tem gente pra vir pra cá? Estou precisando de dezoito homens. Isso era a Expedição Roncador Xingu, isso em 1948. Ai eu falei: - Ah Roseno, ele chamava Roseno, meu amigo, então vamos embora, vamos pra Expedição

porque tu não queres garimpo, eu também não, então vamos. Ai fichamos, veio avião da FAB nos trazer (...) Aí chegamos aqui e viemos trabalhar (Sebastião).

Havia para esses jovens um desejo de conhecer o inesperado, melhorar de vida e mudar de status. Logo, como afirma Lázaro, “fui convidado pra trabalhar no Serviço de Proteção aos Índios e meti a cara, larguei toda a família, inclusive noiva, e vim pra cá. Mas eu sei que cheguei aqui e começou a aventura”. Há ainda os que vieram acompanhados dos pais e que eram ainda novos naquele período. Conta o senhor Joaquim: “meu irmão conseguiu um emprego no início da Fundação, nós, pai e mãe morávamos ali em Torixoréu³⁷, viemos pra Xavantina os quatro e aqui ficamos morando e trabalhando”.

Muitos desses migrantes trouxeram, posteriormente, a família. Como conta Seu Carlos:

Eu vim do Maranhão, Carolina. Naquela época do Getúlio Vargas então surgiu essa Fundação Brasil Central (...) estava pegando muita gente, trazendo gente pra trabalhar aqui. Ai o meu irmão era mais velho e veio. Aí ele veio, trabalhou um ano, ai voltou pra lá pra trazer a família todinha, foi aonde nós viemos em 1951.

Esta transposição da família remete ao que Martins (1997) salientou acerca das características das famílias migrantes, da qual inicialmente vêm poucos membros, normalmente homens e jovens e, posteriormente, migra a família inteira. Esses rapazes que vieram com familiares, mesmo sendo jovens, não ficaram livres do trabalho. Seu Mariano, assim como seu Antônio, contam que começaram a trabalhar na Fundação não tinham nem quinze anos ainda. Seu Antônio afirma que veio para região porque “um tio meu trabalhava na Fundação Brasil Central, nós éramos do estado do Goiás, eu era criança e ele falou que aqui era uma região que minava ouro e leite, aí nos trouxe pra cá”.

A partir dessas migrações, tantos os jovens quanto os mais velhos começaram a trabalhar, principalmente, em serviço braçal, pois em grande parte eram pouco escolarizados. Como revela a história de vida do senhor Joaquim, “comecei a trabalhar no serviço braçal, na FAB, aeronáutica, no início, depois passei pra Fundação em 61”. Carlos ainda comenta: “quando cheguei aqui tinha uns treze anos, era um rapazinho, um

³⁷ Cidade do Mato Grosso localizada a 570 km da capital do estado, Cuiabá.

adolescente. Aí naquela época eu fui ser garçom, porque naquela época eu era muito novo, não tinha muito estudo. Aí eu fui ser garçom, eu era garçom dos peões”. Todavia, essa falta de estudo nunca foi encarada como vergonha, o brio de ter participado da Expedição e ter construído a cidade superam qualquer circunstância.

A vida no interior do Brasil Central não se revelou fácil e esses homens passaram por muitas adversidades que os tornou ainda mais orgulhosos de terem participado da Marcha para o Oeste. Segundo Antônio, em alguns lugares pelos quais eles passaram “tinha mosquito 24 horas por dia, era um sofrimento, maribondo, mosquito. Animais ferozes né, cobra, onça, esses animais tinha demais da conta”. Além disso, diversas vezes a dificuldade de chegar comida aos locais explorados tornou a situação mais difícil ainda. Como conta o senhor Sebastião,

É porque lá [onde os expedicionários abriam picadas] chovia muito, o avião ia levar comida pra nós e não nos achava. Era muita chuva e a mata muito alta. Então nós tínhamos um radinho e falávamos: viemos a 300 graus. O avião vinha e botava a 300 graus, tinha que passar por *riba* de nós. Mas com a chuva ele não dava pra ver. Então nós tínhamos que fazer uma derrubada, uma clareira na mata assim pra poder dar de ver. Botava uma camisa branca numa vara. Daí ele percebia que éramos nós e ele voltava mais baixo, aí ele via que éramos nós mesmos e subia e só soltava o pára-quadras quando estava bem alto. Teve vez que ele soltou quinze ou foram vinte pára-quadras com comida, bala, remédio, tudo, leite.

Ainda acerca das dificuldades com comida, o senhor Sebastião conta que só davam “aquele jabá velho de 1944, 1942. Às vezes ele estava branco que nem folha de papel. Tinha que cortar com machado pra jogar dentro do feijão. Feijão ruim, estragado, velho, chega fervia”. Muitas vezes, essa comida distribuída aos expedicionários era parte do estoque que havia sobrado da Segunda Guerra Mundial. Mais interessante ainda é que, além da comida da Segunda Guerra, os expedicionários receberam também roupas daquele período, botas, chapéus, farda completa, que vinham algumas vezes, inclusive, furadas de bala. Essa distribuição das fardas dos homens vistos como heróis nacionais que defendiam o Brasil lá fora, vinha com o intuito de mostrar aos expedicionários que eles eram os homens que defendiam o Brasil aqui dentro, tal como estabelece Lima Filho (1998). Esta transposição dos heróis nacionais que lutavam fora do país a heróis nacionais que lutavam dentro do país, revela a construção, ou melhor, a transformação da identidade de migrantes pobres em heróis do Brasil. Sendo assim, é válido recordar quando Castells (2000) afirma que os grupos sociais reorganizam seus significados em virtude de seus projetos culturais, ou seja, os migrantes que vieram na

década de 1940 reconstruíram sua identidade devido aos seus projetos de mudar de vida, propiciados pelas políticas de colonização do governo federal. Desse modo, ainda nos termos de Castells, a identidade do Pioneiro é a identidade do projeto, visto que eles reconstruíram uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade.

7.3 Desbravar e colonizar

Durante as entrevistas realizadas os migrantes afirmaram que, no que se refere aos serviços prestados no período da Marcha para o Oeste, esses seguiam de acordo com a função da FBC que, conforme conta Sebastião, era

só desbravar, amansar, porque o povo estava entrando na Bacia do Amazonas, então Getúlio soltou essa Expedição para que eles não invadissem o nosso território. Se não eles hoje eram donos do Amazonas. O nosso objetivo não era construir era desbravar. Não era amansar índio também, era desbravar. Mas só que era obrigado a amansar por causa que se não ficava difícil de passar. Porque eles eram muitos bravos.

Esse depoimento lembra o que o discurso oficial propagava para justificar a migração desses homens para o Centro-Oeste brasileiro, que o Brasil tinha áreas despovoadas e que os outros países tinham o objetivo de utilizar-se dessas áreas.

Ainda sobre a função da FBC, afirma seu Lázaro que esta conseguiu realizar sua missão, que era “desbravar e colonizar a região Centro-Oeste”. Enquanto isso, a Expedição Roncador Xingu tinha, segundo Lázaro, “finalidades menores”, ou seja, “fazer uma estrada até lá no Pará e criar condições, construir pontos de aviação pra pouso, pra fazer vias comerciais aéreas, mas isso ficou só no papel mesmo”. Com a extinção da FBC, em 1967, foi criada a Sudeco, órgão de planejamento do governo federal. Como comenta Sebastião, “a partir da Sudeco nós fomos construir Xavantina”, isto é, com a extinção da FBC muitos trabalhadores foram aposentados, outros foram transferidos a outros órgãos federais, como Universidade Federal de Goiás e outros, ainda, reaproveitados pela Sudeco. No que se refere aos cargos ocupados nesse período, o senhor Lázaro comenta que

(...) tinha funcionário que não tinha como ser, como se diz, ir pra outro órgão, ele não tinha preparo, não tinha condições psicológicas, não tinha estrutura, não tinha estudo não é. Então jogar um homem desses em São Paulo, no Rio de Janeiro, em outro órgão e que ele não soubesse fazer nada (...). Então essas pessoas, esses funcionários ficou uma meia dúzia em Aragarças, um pouco em Goiânia e outros tantos em Brasília, mas aos poucos foram né, aposentados proporcionalmente, eles distribuíram então os funcionários da FBC na Sudeco.

Sobre esse assunto, Sebastião comenta que profissionais como ele, pedreiros, mecânicos, etc., continuaram em Nova Xavantina. Essa situação de permanecer na cidade revela o porquê da afirmação dita anteriormente, quando ele afirmou que com a Sudeco eles “construíram Nova Xavantina”, ou seja, se dedicaram integralmente à cidade, realizando construções muito mais que físicas, diria, até, que se trataram de construções simbólicas, pois revelam o sentimento de posse e pertencimento que eles têm para com o município. Nesse período, as casas que já haviam sido construídas foram doadas aos funcionários da Sudeco. Como conta seu Antônio, “a Sudeco chegou, deu as casas pra nós, nós íamos morar aqui, nós tínhamos construído tudo (...)”.

A partir da institucionalização da Sudeco, o Distrito Ministro João Alberto (posteriormente seria cidade de Nova Xavantina) ficou parado, não haviam atividades realizadas por esta instituição, pois, como visto, a Sudeco era um órgão de planejamento e não de execução, não haviam obras realizadas, etc.. Como conta seu Lázaro,

a partir de 1968 podemos dizer que aqui não tinha mais nada, foi extinto tudo, todos os centros de atividade foram extintos, aqui não tinha mais nenhuma coisa a fazer, mas não podia deixar assim a Deus dar, então deixava aos cuidados, então deixava sob a responsabilidade de um funcionário, aqueles poucos que ficaram aqui e que depois foram aposentados.

Esse sentimento de cuidado para com o patrimônio da Fundação e da Sudeco acometeu não só o senhor Lázaro, mas grande parte dos expedicionários que se mantiveram na cidade, pois era visto como um dever patriótico. Seu Antônio, tal como outros, revelou que

eu tomei conta daqui do posto da Fundação, eu não era prefeito não, eram os bens da Sudeco, da Fundação e eu fiquei tomando conta. Tinha uma caminhonete vermelha ali e eu fiquei vigiando, olhando, o patrimônio que nós tínhamos, o pomar por ali, eu ficava tomando conta, não podia ter invasão, segurava a barra pro pessoal não invadir (...).

A partir do momento em que se estabilizam de vez no ainda Distrito, começa-se a construção de casas, o estabelecimento de comércios, todavia, aquele sentimento de “conservar a cidadezinha”, como diz Seu Carlos, ainda se revela existente, pois representa a continuidade de seus feitos gloriosos. Com o passar dos anos, esse sentimento é ameaçado com a vinda dos Gaúchos para a região (apresentados pelas

políticas oficiais de colonização como homens que levariam o progresso ao Mato Grosso) assim como com a extinção da Sudeco, no ano de 1990. Para conter, então, o avanço da cultura gaúcha na cidade, nasce, no ano de 1987, a *Festa do Pioneiro da Marcha para Oeste*, como apresentado ao longo desta pesquisa.

7.4 23º Festa do Pioneiro da Marcha para Oeste

Anteriormente, descrevi o histórico da Festa do Pioneiro. Cabe, agora, relatar a experiência vivida nesses eventos. Acompanhei o desenvolvimento da Festa em diferentes anos, e jamais vi, no evento, a pompa que Lima Filho (1998) relatou. Os eventos assistidos ocorreram em somente um dia, normalmente começando cedo e terminando ao final da tarde.

No ano de 2009, a Festa quase não foi realizada em virtude, dizem os Pioneiros, da falta de habilidade do presidente da Associação na época para organizar o evento, assim como para gerir a Associação. Ocorreu até uma reunião em que se havia decidido que naquele ano não haveria a Festa pelo fato de a Associação não ter dinheiro (e a prefeitura ter dito que não ajudaria), todavia, após o esforço de um Pioneiro em especial, o evento foi realizado.

No ano de 2010, o 23º Encontro dos Pioneiros da Marcha para o Oeste, ou como é mais conhecida, Festa do Pioneiro, foi realizada dia 27 de fevereiro e teve seu início marcado para as 10 horas e, assim como nos anos anteriores, houve entrega de convites a Pioneiros, autoridades, entre outros. Todavia, não havia pessoas barrando a entrada dos que não portavam convite. Estavam presentes na solenidade, além de Pioneiros e familiares, empresários locais e políticos, como o atual prefeito, o ex-prefeito, deputado estadual, entre outros.

No início do evento, o mestre de cerimônias frisou que a APMPO é sem fins lucrativos e apolítica. Em seguida, chamou um padre católico da cidade para realizar o culto ecumênico. Posteriormente, a palavra foi dada a um Pioneiro, que afirmou ter chegado ao município em 1951 e também comentou que havia só mato quando ele chegou aqui, mas que hoje, em virtude da luta dos Pioneiros, Nova Xavantina é um município bonito

Agora nossa cidade é bonita, com nosso prefeito trabalhando (...) nossos deputados trabalhando (...) Agradeço todos nossos políticos, nossos prefeitos que trabalharam por esse lugar (...) Nossa luta não pode acabar, a história que nasceu aqui com os Pioneiros. Vamos fazer nossa sede.



Fotografia 3: Entrada das bandeiras na Festa do Pioneiro de 2010. Fonte: Oliveira, 2010.

Em seguida, formou-se a mesa de honra, estando presentes nela o presidente da Associação, que é filho de um Pioneiro, o prefeito e sua esposa, um vereador do município, um ex-deputado estadual e dois Pioneiros. Em seu discurso, o presidente da Associação ressaltou o esforço que os Pioneiros tiveram que empenhar para desbravar e colonizar o Centro-Oeste brasileiro, havendo em seu depoimento um tom saudoso para os Pioneiros que já haviam falecido. Segue o discurso:

Agradecemos a oportunidade que tivemos alguns de ter convivido com os heróis da Marcha para o Oeste que se encontram junto ao Pai celestial, e outros como eu por serem seus descendentes e amigos, e muitos por poderem escutar o resultado dos trabalhos realizados por estes homens de grande estirpe para os quais dedicamos nosso pranto de saudade. Para os Pioneiros presentes, é com muita satisfação e muito orgulho que cumprimentamos a cada um dos senhores. A lembrança do grande esforço que os Pioneiros fizeram para desbravar e para colonizar o Brasil Central será por certo a maior motivação para que todos se unam no firme propósito de contribuírem para o maior progresso social, político, econômico da região Centro-Oeste.

Após o discurso do presidente, ocorreu a entrega de diplomas, sendo neste ano entregue a dois Pioneiros e a dois descendentes de Pioneiros. Em seguida, procedeu-se à entrega de título de sócio-benemérito, título este que já gerou muita discórdia entre os Pioneiros, pois é visto, por uns, como reconhecimento para com os que contribuíram com a realização do evento e, por outros, como uma espécie de venda da Associação

aos políticos, sendo distribuído sem critério algum. Esse descontentamento gerou, inclusive, afastamento de Pioneiros da própria Associação.

Neste ano de 2010, o título foi entregue a um ex-deputado estadual presente no evento, ao atual prefeito, a um suplente de deputado federal e a um filho de Pioneiro. O prefeito, que no ano anterior foi ao evento, mas não chegou a se pronunciar em virtude da prefeitura não haver apoiado a festa financeiramente, comentou a respeito do diploma de sócio-benemérito que recebeu:

Eu cheguei em Nova Xavantina no ano de 1975 juntamente com a minha família, vim de uma cidade próxima, Jussara, interior de Goiás e naquela época era muita dificuldade. A Expedição a Marcha para Oeste, estrategicamente, mais de 30 anos atrás, nós sabemos que foi muito mais dificuldade ainda, mas temos a certeza que a coragem, a luta, o amor de cada um Pioneiro foi importante e por causa disso nós hoje temos Nova Xavantina e com certeza devemos a cada um de vocês, Pioneiros. (...) Iremos juntar recursos pra juntos construirmos essa sede, sede que eu tenho certeza que vai ser muito importante, não só pra nós que somos mais jovens mas será importante também para os Pioneiros do município de Xavantina.

O tema que aparece no discurso político é a criação da sede da Associação assim como a criação de um museu com a história da Marcha para o Oeste. Essa fala mostra a ligação entre o poder público e a Associação dos Pioneiros que, ao menos no campo de possibilidades, concordam acerca da necessidade de se construir uma sede para preservar a história da Marcha para o Oeste. Posteriormente, quem discursou foi um Pioneiro:

(...) pra mim é uma grande satisfação de estar aqui nesse momento, fazer parte dessa família que derramou seu sangue para que chegássemos nesse tempo. Neste momento tão solene e tão alegre é uma satisfação muito grande que muitas vezes a gente tem emoção de falar mas essa festa histórica mostra a história viva. Não deixem essa história acabar, é uma história que foi escrita, não somente com lágrima, foi com suor, chegou a derramar até sangue para escrever essa história. Consciência senhores pra conservar essa história, os senhores que tiveram de usar a palavra, prometeram, prometeram estão garantindo em ajudar a Associação dos Pioneiros. Eu gostaria que os políticos, os senhores nos ajudassem, porque nós somos pequenos, nós ganhamos pouco (...) Eu peço aos senhores que não se esqueçam, ajudem a Associação, os nossos deveres nós já cumprimos (...) os senhores nos valorizem, que a maioria das vezes existem pessoas que as vezes não prezam os Pioneiros da Marcha para o Oeste.

A partir desse discurso e agregando-o aos demais, é possível notar o tema do clientelismo político, através do qual, mais uma vez, os Pioneiros fazem pedidos aos políticos presentes, tal como visto desde Lima Filho (1998). Mais que ajuda financeira,

os Pioneiros pedem respeito e reconhecimento aos presentes, o que mostra a necessidade de reafirmação da identidade Pioneiro.



Fotografia 4: Pioneiro discursando na Festa do Pioneiro de 2010. Fonte: Oliveira, 2010.

7.5 Associação dos Pioneiros da Marcha para Oeste

A APMPO surgiu com o objetivo de preservar a história da Marcha para o Oeste e, concomitantemente, a história de vida de seus participantes, os Pioneiros da cidade. Entretanto, a APMPO nunca possuiu sede fixa, estando os documentos da Associação sempre na casa do presidente em vigor. Ocorre que, em 2008, a Associação ganhou um espaço do ex-prefeito para reformar e fazer daquele local sua sede. Conta um dos Pioneiros que

o prefeito deu um chalé pra nós fazermos a sede, pra fazer um museu, botar as fotos de cada um que já morreu, os que estão vivos, o ano que entrou, o ano que saiu, então nós queremos fazer isso pro pessoal ter acesso, pra ver a história da nossa cidade, como é que foi.

Essa luta por uma sede é bastante antiga e vem desde a criação da Associação. Porém, mesmo tendo ganhado o espaço físico no ano de 2008, até agora nenhuma atitude foi tomada quanto à possibilidade de reforma daquele espaço, ou seja, a sede

continua como um sonho para os Pioneiros. Conta um dos Pioneiros que tentou mobilizar a Associação, em nome de seu presidente em exercício, em 2008, para que se pudesse fazer uma limpeza no espaço para se ter noção do aspecto em que se encontra o local, mas o então presidente não apoiou a decisão e desistiu-se da idéia. Sobre o assunto, seu Antônio corrobora a crítica e afirma faltar empenho da administração da Associação, principalmente, no que se refere à sede. Ele ainda comenta que faltava iniciativa ao presidente em exercício em 2009. A crítica do seu Antônio direciona-se, também, aos próprios Pioneiros que não conseguem entrosamento para realizar os objetivos da Associação.

Vale salientar que nem todos Pioneiros da cidade participam da Associação, há aqueles que vão somente à Festa do Pioneiro e outros que nem isso fazem. Lima Filho (1998) discorre, em sua tese, acerca dos motivos que levaram a esse distanciamento de Pioneiros da Associação, isso já no ano de 1998. Conta ele que, naquele período, a Associação não estava convidando para a Festa os associados inadimplentes com a contribuição mensal da Associação, o que revoltou muitos Pioneiros, que achavam que a Associação os estava trocando por associados que nem Pioneiros eram, mas que podiam arcar com o valor mensal da contribuição.

Pioneiro não foi chamado e aqueles que talvez que não eram Pioneiros, que trocou por três reais, o chefe pegava o dinheiro para trocar (...) e fazia que era Pioneiro. Então, começou a convocar aquele porque às vezes eu não tinha três reais para dar (...) ali ele ganhava título de Pioneiro (Pioneiro José Modesto Reis apud Lima Filho, 1998, p. 58).

Essas pessoas a quem o Pioneiro denuncia são, em especial, os políticos que participam do evento e que muitas vezes se tornam membros da Associação, como visto anteriormente. Vale lembrar, como consta no seu artigo 1º de seu Estatuto, que a Associação deveria ser uma “sociedade civil, de direito privado, sem fins lucrativos, apolítica, sem preconceitos de raça, cor ou religião” (ESTATUTO DOS PIONEIROS DA MARCHA PARA OESTE, 1996). O caráter político tanto da Festa quanto da Associação é criticado por muitos, todavia, são estes mesmos que contribuem para que seja assim.

Mas boa parte dos Pioneiros acha que sem os políticos a Associação não sobrevive (...) eles querem viver com o pires na mão. A associação não precisava de nada disso. Se todos pagassem as suas mensalidades em dia, a diretoria promovesse um evento qualquer pra arrecadar, enfim, ela tinha

condições de fazer isso né (...) não havia necessidade disso, mas eles querem assim, paciência (Pioneiro Lázaro).

Esse caráter político é encontrado ainda nos discursos dos Pioneiros que refletem acerca do poder da Associação, visto em seu Estatuto como apolítica, todavia, encarada por alguns como possível manobra para eleições

Na verdade os Pioneiros eles deveriam dar muito mais atenção a Associação porque através dela poderia ser conquistada muita coisa, poderíamos influenciar até uma eleição, porque se nós tivemos cinco, seis mil associados nós poderíamos influenciar em uma eleição né, mas! (Pioneiro Lázaro).

Essa necessidade de políticos na Festa é justificada pela falta de dinheiro da Associação para realizar o evento. Esta falta de dinheiro, por sua vez, ocorre em virtude do não pagamento das mensalidades. Há ainda controvérsias acerca do pagamento dessa mensalidade, visto por alguns como irrisória e por outros como desnecessária pelo fato de a Associação não possuir sede fixa, ainda. Para seu Luiz,

a contribuição é mínima, mas eles querem deixar assim, sendo pouco tem muitos que não participam, e se aumentar aí que não participa. Eu acho que se cobrar ajuda, não sendo exorbitante, as pessoas parecem que criam interesse (...) nisso a entidade fica sempre capenga, por que só sobrevive quem tem dinheiro, o dinheiro não é tudo, mas é um elo de sustentação, se não tiver sucumbe.

Já seu Carlos afirma que enquanto a Associação não tiver sede não faz questão de pagar mensalidade, pois não vai “pagar gasolina para os outros ficarem andando pra cima e pra baixo”. Ou seja, há desconfianças quanto ao emprego da mensalidade pela presidência da Associação.

Enquanto isso, o atraso das mensalidades influi, ao menos deveria influir, na eleição das novas diretorias, pois associados inadimplentes não votam e nem podem ser votados, de acordo com o Estatuto. Consta ainda neste que as eleições são realizadas a cada três anos e sempre no mês de julho. Todavia, no ano de 2009, pela primeira vez, as eleições ocorreram somente no mês de novembro. Muitas entrevistas foram realizadas ainda antes do período eleitoral e nessas já se notava preocupação por parte dos Pioneiros quanto à possibilidade de a Associação ser extinta por não haver associados em condição de votar ou se eleger:

nós estamos com uma expectativa de talvez até ela ser extinta porque não se movimentam, o número de inadimplentes é muito grande e para haver eleições é preciso haver candidatos e eleitores (...) pra ser candidato, pra ser eleitor tem que necessariamente estar em dia, aliás, isso é em todo lugar, em toda instituição, toda sociedade está previsto isto, não está em dia com a sua obrigação não tem direito (...) Agora a maioria está inadimplente, eu quero ver como é que vai fazer a eleição, como? (...) os inadimplentes não podem votar, aí é que está. Não podem votar nem serem votados.

Assim, a eleição que deveria ser realizada no mês de julho foi adiada, pela primeira vez, e, no mês de setembro, ainda era incerta sua realização. Nesse período, foi possível conversar com alguns Pioneiros e, surpreendentemente, nem eles sabiam se haviam ocorrido as eleições ou não. Por fim, somente no mês de novembro ocorreram as eleições para a nova diretoria e o conselho fiscal da Associação. Pela primeira vez, a eleição não ocorreu na data estipulada. Muitos dos Pioneiros atribuíram esse acontecimento ao fato de o presidente da Associação ser um filho de Pioneiro. Conta um Pioneiro que, para ser presidente,

a pessoa tem que correr atrás. Filho de Pioneiro é um filho de Pioneiro, ele não corre atrás. Tem que correr atrás pra adquirir as coisas, com a política, pedir um freezer. Falta quem corre atrás pra levantar, então tem que pedir, porque não tem dinheiro.

De acordo com seu Antônio, para ocupar o cargo de presidente “tem que ser pidão. É um rapaz muito bom [o presidente em exercício no ano de 2009], mas a iniciativa dele é muito pouca pra este cargo. Tem que ser muito pidão. Ele não tem coragem de pedir”. Entretanto, há os que não concordam com as críticas para os filhos de Pioneiro na presidência, pois veem a necessidade de se incentivar os mais jovens a participar ativamente da Associação. Todavia, apesar de muitos reclamarem da presidência da Associação, não há os que queiram assumi-la, não há interesse, dizem-se cansados e que também podem contribuir sem serem presidentes.

O fato é que no ano de 2009, por pouco não ocorreu a Festa do Pioneiro e, pela primeira vez, atrasou-se a eleição da Associação. Há problemas quanto ao recebimento da mensalidade, sendo que alguns acham pouco o valor estipulado e outros comentam que não vão pagar mensalidade enquanto não houver sede fixa pronta. Quanto à presidência da Associação, algo é certo, por mais que um filho de Pioneiro não desempenhe bem suas funções, esse cargo não pode ser ocupado por um genro, por exemplo, como comentou um entrevistado, pois um genro “caiu aqui de pára-quedas,

não conhece a história de nada”. Esse discurso, assim como a indignação que alguns Pioneiros relataram pelo fato de a Associação entregar diplomas de sócio-beneméritos a diversos políticos, revela divergências entre a fala dos Pioneiros e o estatuto da Associação, pois como consta naquele documento, os genros são descendentes indiretos dos Pioneiros natos, e os políticos que tenham contribuído para o progresso de Nova Xavantina também são integrantes da Associação.

Percebo, desse modo, que os Pioneiros reconhecem-se como tal mesmo sem associação, pois a categoria Pioneiro ganhou autonomia, embora seja a Associação que formalize esse espaço na sociedade. Assim, mesmo não participando da Associação, os Pioneiros continuam a ser considerados como tal pela comunidade. Entendo, então, que o processo identitário é diferente do espaço social, não estando necessariamente um vinculado ao outro, pois neste caso a Associação não é necessária para afirmar a identidade de Pioneiro. Todavia, para que este pioneirismo seja reconhecido é preciso que o Pioneiro resida do lado leste da cidade, espaço onde estão construídas as casas antigas, local, por excelência, dos Pioneiros da Marcha para o Oeste.

Quanto à Associação e à Festa do Pioneiro, compreendo que ocorrem situações de clientelismo político, pois enquanto há participação da prefeitura, a Associação vai bem e a Festa do Pioneiro ocorre, todavia, com a falta de apoio do poder municipal, a Associação fica enfraquecida. Sendo assim, quando apoia a instituição, a prefeitura possui possibilidades de voto, pois como disse o entrevistado anteriormente, a Associação pode até influenciar uma eleição.

Um questionamento interessante a ser realizado refere-se, então, aos netos de Pioneiros, pois será que eles precisam da Associação para se auto-afirmarem parentes de Pioneiros? E qual o papel destas instituições, hoje, na formação dos mais jovens? Essas questões serão abordadas posteriormente.

CAPÍTULO 8

Os Gaúchos

Como último grupo abordado nesta pesquisa, apresento os Gaúchos, que vieram para Nova Xavantina a partir da década de 1970, influenciados pelos projetos de colonização do governo federal. Para migrar a esta região, essas famílias passaram por grandes adversidades, sendo considerados por muitos familiares como loucos, por virem para um espaço divulgado e considerado como inóspito.

Sendo assim, os discursos que aparecem revelam sempre a dificuldade encontrada nos primeiros anos e também a coragem para enfrentá-las, além de ficar evidente o sonho de possuir terra e construir uma vida melhor no Mato Grosso. Apresentados os Gaúchos da cidade, suas histórias de vida e seus momentos de lazer, discuto o Centro de Tradições Gaúchas “Centro-Oeste Pampeano”, espaço de confraternização dessas famílias migrantes.

8.1 A vida no novo município

Seguindo Tavares dos Santos (1993), divido o processo colonizador da região em 4 etapas, sendo a primeira a do assentamento dos colonos, caracterizada pela agricultura de subsistência, entre 1972 e 1974. A segunda etapa foi a das grandes colheitas de arroz e, a terceira, foi o período de crise, entre 1979 e 1983, com o esgotamento do solo provocado pela monocultura do arroz, que resultou na diminuição do rendimento e do preço dessa cultura. A quarta etapa é caracterizada pelo plantio de soja, perdurando até os dias de hoje.

O primeiro período já foi relatado na fala dos entrevistados, que demonstraram a dificuldade inicial quando chegaram à região. Todavia, com as primeiras colheitas suas lavouras prosperam, transformando o início difícil em grande prosperidade, numa época em que se colhia bastante. Conta o migrante Roberto

Os Gaúchos plantavam arroz, colhiam muito arroz, era uma farra, festa. Aqueles armazéns que tinham não suportavam a produção lá dentro, eles faziam pilhas enormes do lado de fora, que era tudo ensacado (...), fazia pilhas enormes, cobriam com umas lonas enormes, tinha muito (...) naqueles pátios cheios de arroz, a produção era altíssima, até 1979 ainda deu bem.

O terceiro período, caracterizado como momento de crise pelo esgotamento da produção de arroz, é apontado por muitos como um processo que deveria ter sido

previsto pela colonizadora, representada, nesse caso, pelos técnicos agrícolas que vieram para a região analisar o solo. Saliento que as normas para se obter financiamento previam somente o plantio de arroz, não podendo ser realizados plantios de culturas diferentes.

Sobre o assunto, afirma o gaúcho Renato

arroz na verdade sempre quebra a gente, um ano dá bem e dois, três dá mal, foi em 1980 a pior época que nós quebramos mesmo, quase voltamos pro sul, aí nós teimamos e ficamos (...) Mas um pouco errado foi o pessoal da cooperativa, eu acho que naquela época tinha que ter trazido uns agrônomos mais entendidos (...) tinha que ter trazido um povo mais experiente. Aqui insistiram com arroz aí faliu todo mundo, né, não dava mais, ninguém colhia, eles não queriam financiar outra coisa (...) aqui não tinha rotação de cultura.

O esgotamento do solo, provocado pelo plantio do arroz, veio em concomitância com aumento de juros pelo banco e outras políticas agrícolas que desestabilizaram os novos fazendeiros locais, que haviam experimentados épocas de boas colheitas em anos anteriores. Como salienta Roberto,

a maioria que veio pra cá eram pessoas que sabiam o que faziam, sabiam trabalhar a terra, quando viram muitos recursos, muito dinheiro, acharam que aquilo não ia acabar nunca e aí quando viram acabou e aí foram à falência. Vários fatores ajudaram na falência, primeiro a questão dos juros, a questão dos preços, dos transportes e a comercialização. Outra questão também que influenciou muito foi que faltou a visão de futuro dos técnicos, dos próprios técnicos da cooperativa que erraram muito, a cooperativa e os técnicos não perceberam que o plantio de arroz não ia durar muito tempo, o solo não é propício pra isso e também a questão da gestão, porque muitos agricultores não sabiam aplicar direitinho e como usar os recursos.

Nesse momento de crise, o Banco do Brasil, cobrando as dívidas dos colonos, começa a tomar de volta as máquinas agrícolas, transformando o sonho de terra dos migrantes em pesadelo, ao verem o arroz plantado não produzir e ao verem o Banco vir tomar seus maquinários. Muitos deles, nesse período, tiveram que vender a própria terra para saldar suas dívidas, sendo que alguns se estabeleceram na cidade e começaram a realizar outras atividades, como pedreiro, mecânico, etc., e outros retornaram ao sul. Segundo o senhor Jair, no período em que os Gaúchos vieram para o Mato Grosso era fácil obter financiamento no Banco, já posteriormente, as coisas ficaram difíceis, pois

O Banco do Brasil abria a mão. Naquela época chegava ao Banco não precisava de muito pra conseguir financiamento (...) quando começou a crise, o Banco começou a pegar maquinário, começou a não dar mais financiamento e aí alguns Gaúchos começaram a abandonar, ir embora (Jair).

Sobre esse momento de crise, afirma seu Mário:

muitas pessoas venderam as propriedades e foram embora ou se não começaram a trabalhar de pedreiro, de servente de pedreiro. É tudo porque não foi feita uma pesquisa, um planejamento suficiente pra organizar esse povo, pra cooperativas, porque tinham uns espertos na cooperativa que fizeram falir a cooperativa.

Estabelecidos na cidade ou mesmo continuando proprietários de terras e morando nelas, os Gaúchos formaram famílias e estabeleceram relações sociais, seja com outros Gaúchos, seja com outros moradores. Alguns se envolveram também com política de maneira concomitante às produções agropastoris, com o intuito de ajudar no desenvolvimento da cidade, pois sempre acreditaram ser essa sua missão ao migrarem para a região. Entretanto, acabaram se arrependendo, posteriormente, por verem que na câmara de vereadores “muitas cabeças pensam diferente” e que, na verdade, o vereador “pode indicar, pode pedir, mas quem pode fazer mesmo é a prefeitura, o vereador não executa, o vereador é o legislador”.

Tal como entre os outros grupos, abordo, no grupo Gaúcho, seus momentos de lazer. Desse modo, é possível conhecer as relações sociais desses migrantes, depois de anos morando na nova cidade. A preferência dos Gaúchos gira em torno de jogos de bocha, de futebol, sinuca, bolãozinho, jogos de baralho, como três sete e canastra, pesca, churrascos, além de participação de eventos realizados no CTG. Esses momentos de lazer são compartilhados, principalmente, com familiares e com amigos Gaúchos, o que demonstra que os Gaúchos migrantes ainda se mantêm unidos.

8.2 Centro de Tradições Gaúchas “Centro-Oeste Pampeano”

O Centro de Tradições Gaúchas de Nova Xavantina – Centro-Oeste Pampeano foi juridicamente fundado no ano de 1986 por um grupo de homens liderado pelo irmão do dono da colonizadora que os trouxe ao município. Porém, as reuniões com o intuito de criar um local para que a cultura gaúcha fosse revivida, já aconteciam desde 1979. É interessante analisar o nome do CTG e perceber neste a idéia de transposição dos pampas para o Centro-Oeste, o que revela a necessidade de levar consigo sua identidade coletiva e, mais que isso, transpor para a nova cidade o que é reconhecido como espaço gaúcho, os pampas brasileiros e os centros de tradições.

O CTG, de acordo com seu estatuto (1986), tem por objetivo promover e cultivar as tradições do Rio Grande do Sul e há nessa agremiação os sócios patronais e os sócios contribuintes, sendo que os patronais podem participar da diretoria e votar e, para tanto,

devem comprar títulos do CTG. Já os sócios contribuintes devem pagar anuidade de 100 reais por ano - por família, e não podem nem votar nem serem votados.

Atualmente, no CTG, existe um salão de eventos, duas canchas de bocha, mesas e cadeiras para almoços e para jogos de baralho, além de um campo de futebol. Presentemente, os sócios reúnem-se nos fins de semana durante a tarde e à noite ou quando há algum evento do próprio CTG (o salão de festas também é locado para terceiros). Os eventos que costumam ocorrer, organizados pelo próprio CTG são: Semana Farroupilha, Réveillon e campeonatos de bocha.



Fotografia 5: Centro de Tradições Gaúchas de Nova Xavantina – Centro-Oeste Pampeano. Fonte: Oliveira, 2007.

Conta um dos fundadores do CTG que a idéia era criar um local para as famílias gaúchas da cidade se reunirem. Segundo ele:

Um dos grandes problemas é que aqui não havia cultura. A cultura aqui é bem diferenciada. Um das coisas que mais me assustou quando eu vim pra cá foi (...) não ter um lugar onde as famílias se agregarem, um clube, como que se diz, sadio, por que não é, esses barzinhos aí, como é que eu vou te dizer, não havia muito clima familiar (Amauri).

É interessante perceber, pela fala do entrevistado, que o fato de não haver cultura na região desconsidera que a população que já residia no espaço, os chamados Pioneiros, tivessem alguma cultura. Na verdade não havia um símbolo da cultura gaúcha que pudesse ser expresso a todos. Faltava algo à cidade, faltava um local onde

fossem promovidas as “tradições, histórias, lendas canções e danças, usos e costumes do Rio Grande do Sul” (ESTATUTO DO CENTRO DE TRADIÇÕES GAÚCHAS “CENTRO-OESTE PAMPEANO, 1986, p. 03). Logo, o migrante Gaúcho, ao chegar a este espaço, objetiva se diferenciar dos outros e, para isto, desqualifica-os, mostrando, como afirmou Brandão (1986), que a identidade é o próprio reconhecimento social da diferença, sejam os valores positivos ou negativos de diferenciação.

Conta um entrevistado que o CTG, na década de 1980, era

o símbolo da cultura gaúcha, da colonização. Todas as cidades onde teve colonização no Mato Grosso teve um CTG, tem um CTG. O objetivo dele [do CTG] era na verdade, é até hoje, agregar o pessoal para que tenha um espaço de manifestar as suas tradições culturais, esportivas, tradicionais, de manter a tradição que tem no Rio Grande do Sul (Roberto).

Com a criação do CTG, os Gaúchos se sentiram em um espaço verdadeiramente gaúcho, pois reafirmaram seu pertencimento a seu grupo de origem, declararam sua identidade coletiva. Possuíam, pois, um espaço no qual podiam retornar à suas origens, seja por meio de danças, comidas, roupas, jogos, e através de seus rituais, em especial na Semana Farroupilha, na qual se acendia a “Chama Crioula”. Esse espaço, então, é reconhecidamente um lugar de memória, espaço onde ritos que zelam pela identidade do grupo são mantidos por meio de símbolos nos quais os participantes se reconhecem e se diferenciam (NORA apud CASTRO, 2007). É interessante salientar que, enquanto os Pioneiros possuem vários lugares de memória públicos na cidade, os Gaúchos apropriam-se somente do CTG, um espaço privado, o que causa certo distanciamento de outros grupos da cidade. Enquanto isso, os Xavantes são renegados pela memória oficial, pois não consta na cidade nenhum lugar de memória oficial que aluda a sua existência, mesmo a cidade chamando-se Nova Xavantina (OLIVEIRA, 2007).

Perguntado sobre o que o CTG representa para o Gaúcho, o senhor Amauri comenta, “ah representa muita coisa, pra quem tem raízes como eu tenho, tem uma cultura é muito importante, é uma coisa assim que mexe com a gente. A gente tem as raízes, vem de uma região que a tradição é muito forte até hoje”. Vale lembrar, como apresentado na segunda parte deste trabalho, que as tradições às quais este migrante se refere são as tradições inventadas. Outro sulista comenta que o CTG representa para ele “o segmento da minha cultura, pois lá estou em casa, tomo chimarrão, pratico meus esportes, baile, churrasco, costelão, Semana Farroupilha, que é a semana tradicionalista, né”. (OLIVEIRA, 2007).

Inicialmente, a adesão ao CTG foi bastante significativa, havendo por um grande período diversas atividades no local, como internada artística, na qual havia dança de crianças e adultos, estando todos pilchados, sarau de prenda³⁸, jogos de bocha, jogo de bolão (para as mulheres), jogos de futebol, cartas, Semana Farroupilha, além de sempre ter chimarrão e músicas tradicionalistas.

Quanto a esses primeiros anos do CTG de Nova Xavantina, o senhor Édison comenta que “cada patrão ficava dois anos, então os primeiros quatro, cinco patrões foi bem. Eles iam atrás, buscavam meninos pra dançar, moça, todo mundo. Trabalhava pra fazer os enfeites, fazer missa crioula, que nem isso faz mais”. Entretanto, a crítica vem a seguir, referindo-se ao CTG atual: “durante os primeiros oito, dez anos foi uma beleza lá, depois começou a desmoronar, começou a ir deixando pros mais novos, foi indo, foi indo que hoje nem tradição eles sabem mais o que é”. O senhor Amauri segue o mesmo discurso ao afirmar que

o CTG viveu um momento muito bom que tinha a internada adulta, a internada mirim (...) motivava muito a cultura sulista, mas daí veio a crise e os agricultores ficaram sem dinheiro e começou a dificultar as coisas e aos poucos ele perdeu a característica de tradição.

Por meio desses depoimentos vejo que, para os Gaúchos migrantes, os mais jovens não sabem dar continuidade às tradições. Esse tipo de discurso é recorrente, tanto nas falas dos que abandonaram o CTG quanto na dos que ainda participam da instituição. Após o período relatado pelo entrevistado, muitas pessoas pararam de pagar sua anuidade e se distanciaram do CTG. Segundo os sulistas, isso ocorreu devido à crise do arroz, já relatada, em que se iniciaram os problemas financeiros desses migrantes. Logo, o CTG “aos poucos foi se dispersando e hoje praticamente ele é um clube de, é, como qualquer outro que não é ligado especificamente à cultura gaúcha”. A maioria corrobora que as manifestações culturais no CTG acabaram em virtude de seu alto custo, sendo, desta maneira, de difícil manutenção. Desse modo, por volta do ano de 1999, findaram as apresentações artísticas do CTG de Nova Xavantina. Sobre os preços de se manter culturalmente um CTG, afirma um sulista,

Por que é muito caro (...) um par de botas dessa está custando uns R\$ 300, 00 ou mais, uma bombacha uns R\$100,00 R\$150,00. Tem o lenço, tem a faca, o cavalo arriado pra quem é da internada campeira. Eles colocaram um jogo de bocha, que nem faz parte de tradição.

³⁸ Comemoração dos 15 anos das moças, em estilo gaúcho.

Essa fala reflete uma crítica feroz à atual administração do CTG, que possui como maior atividade cultural, no momento, os jogos de bocha, realizados todos os fins de semana, em brincadeiras, e várias vezes por ano em campeonatos. Todavia, como comenta um dirigente da atual patronagem, “se for por na lista um tradicional mesmo o povo nem vai (...) o povo esqueceu da cultura”. Este tipo de crítica vem tanto dos afastados do CTG quanto dos membros da patronagem. Logo, a justificativa dos membros da patronagem para não trazer de volta as manifestações tradicionalistas é que o povo não participa e, deste modo, eventos tradicionalistas dão prejuízo ao CTG.

Ao falar sobre esquecimento das culturas gaúchas, as críticas dirigem-se não só aos próprios Gaúchos, mas também à prefeitura da cidade, que não incentiva essas manifestações. Como exemplo de cidade que promove a cultura gaúcha, os entrevistados citaram constantemente o município de Querência³⁹, onde a prefeitura paga um professor para dar aulas de inverno artística. Logo, o prefeito de Nova Xavantina deveria, segundo os Gaúchos, destinar uma verba da cultura para manter um professor de danças gaúchas, tal como na cidade de Querência.

Atualmente, no CTG, existem cerca de 150 famílias associadas e, com a mensalidade em dia, no máximo 40 famílias, lembrando que no ano de 1993 eram 350 famílias associadas. A nova diretoria (que assumiu em abril de 2009) tem como plano perdoar dívidas antigas com o intuito de que as pessoas voltem a frequentar a instituição, porém encontra resistência quanto ao plano, pois muitos alegam que tiveram que pagar em dia suas dívidas e não acham justo que a dívida de outros seja perdoada. Um dos fundadores do CTG, agora afastado da diretoria, comenta que “hoje não se cobra mais nem anuidade porque a coisa descontrolou de uma forma que foi esquecido até a mensalidade”. Por essa fala se percebe uma crítica quanto à organização e controle atual da associação.

Sobre o plano de se perdoar dívidas antigas, afirma um dos dirigentes:

agora com essa nova diretoria nós vamos tentar trazer todos de volta, o cara está atrasado dez anos, paga meio ano atrasado e o ano desse ano. Pagou está em dia, não adianta nós teirmos para pagar os dez anos que nunca vai pagar (...) pegar um cara que está há muitos anos atrasado e querer cobrar tudo é a mesma coisa que você querer mandar ele embora.

³⁹ A cidade de Querência fica a 950 quilômetros de Cuiabá e a 280 quilômetros de Nova Xavantina. Tem 10.682 habitantes (IBGE/ 2007) e foi colonizada por gaúchos, tendo como data de fundação o dia 8 de dezembro de 1985 e ano de emancipação 1991.

Entretanto, o plano encontra adversários dentro da própria patronagem, e estes afirmam que é injusto perdoar dívidas. Outras críticas para esse plano declaram que “isso de ir atrás de quem está devendo não dá em nada porque essas pessoas não querem voltar, muitas vezes são pessoas que tem dinheiro”. Sobre estes que saíram do CTG, apresentam como motivos a distância (o CTG fica cerca de cinco quilômetros longe da cidade), o preço cobrado e o desvio cultural dos preceitos iniciais da instituição. Na verdade, as respostas apresentadas sobre a distância vinham sempre acompanhadas do fato de haver, na cidade, um bar do lado leste onde se poderia realizar as mesmas atividades feitas no CTG, ou seja, beber cerveja, jogar baralho e bocha. “É que tem esse lugar aqui, né. Aqui é perto de casa, o CTG dá uns cinco quilômetros”.

Quanto aos problemas financeiros citados, ouvi respostas como “o povo lá uma época era careiro demais (...) não dava pra acompanhar. Até quando eles faziam promoção era caro demais”. Um dos entrevistados ainda relatou que quando seu filho casou era mais caro realizar a festa no próprio CTG, do qual ele era sócio, do que em outra casa de eventos da cidade, o que o deixou magoado com a instituição e fez com que ele nunca mais voltasse ao local.

Acerca do desvio cultural do CTG, comenta o senhor Édison que

(...) *o CTG está acabado!* Acabou. Porque é muito pouco Gaúcho e a maioria dos Gaúchos daqui não sabe o que é CTG. Foram criados aqui e outros que eram lá na roça criados só com trator, não sabem que a tradição do CTG é cavalo, é laçar, é montar cavalo xucro, dançar dança gaúcha. (...) A tradição diz que tem que estar no mínimo no dia da festa tem que estar trajado. As prendas com um vestido bem grande, cheio de babado e coisas e os homens tem que ter todo o equipamento né. Não estão fazendo mais. Não podia entrar moça com calça, tinha que ser de vestido, pelo menos nos bailes da tradição. Podia não ser vestido Gaúcho, mas pelo menos na hora da dança, era lei. Não ter política lá dentro, tu podia ir com toda confiança que ninguém ia mexer com você, tinha guarda lá dentro pra defender as pessoas. Hoje acabou, não tem mais segurança, não tem mais nada. Só tem o prédio lá (Grifo meu).

A partir desse depoimento, assim como de outros ouvidos, deduzo que, para muitos Gaúchos migrantes, a continuidade do tradicionalismo Gaúcho requer conhecimento *in loco*, isto é, a continuidade da identidade gaúcha necessita de pessoas que tenham vivenciado o que é a tradição gaúcha. Logo, para estes o CTG está acabado por não professar tais tradições.

Durante a pesquisa, ocorreram jogos de bocha quase todos os finais de semana, no CTG, jogos de baralho em alguns finais de semana, dois campeonatos de bocha, sendo um disputado somente em um fim de semana e outro disputado durante a semana Farroupilha e também ocorreu uma assembléia, em cuja reunião ficou decidida a venda do curral campeiro. Nesses finais de semana, havia a participação, quase sempre, só de homens, que se reuniam para jogar bocha ou baralho. Já durante o campeonato de bocha, havia mulheres e crianças freqüentando o local, além de ser servido almoço (pago) preparado pelas mulheres dos membros da patronagem. Muitas pessoas foram ao local somente almoçar, sem atentar para o campeonato disputado ali. Participaram do campeonato de bocha 36 jogadores, cuja inscrição foi paga por todos. Saliento que, no campeonato de bocha, há disputas entre os Gaúchos que moram do lado leste do rio e freqüentam a cancha do bar relatado anteriormente, contra os Gaúchos que jogam nos fins de semana na cancha do próprio CTG.

A assembléia citada anteriormente foi realizada em uma noite de junho e contou com 24 pessoas, tendo como objetivo discutir a venda da madeira do curral campeiro, pois este não era utilizado desde 2002 e, dessa maneira, seria vendido para quitar dívidas do CTG. Sobre esse curral, os próprios Gaúchos admitiram que na época da sua construção sabiam que ele não seria usado constantemente, porém, mesmo assim foi edificado. Comentou-se, também, que a manutenção de um curral campeiro é dispendiosa, tanto que várias cidades com CTG, na região, já o desativaram. Um dos presentes afirmou ainda que, para fazer prova de tambor não é necessário um curral campeiro, podendo este ser realizado na grama. Dando continuidade, revelou-se, então, que a venda da madeira da campeira seria uma possibilidade de reverter recursos para o CTG.

Quanto aos problemas financeiros, revelou-se que o CTG tem prestações de empréstimo pra pagar de R\$ 1.600,00 mensais referente à reforma do galpão, faltando no total R\$ 43.000,00 pra pagar, além das contas de energia mensais. Comentaram, então, que a situação não estava fácil e que era muito cômodo só vender o curral, que deveriam ser procuradas outras alternativas. Esse mesmo sulista sugeriu a busca por sócios antigos com o perdão de dívidas atrasadas, o que foi rechaçado por outro sulista, que afirmou ser inútil ir atrás dos devedores, pois estes não tinham interesse em retornar. Por fim, o assunto entrou em votação a venda da campeira foi aprovada por unanimidade. Com o fim da reunião, as pessoas começaram a se levantar e, neste

momento, algumas mulheres presentes comentaram em voz alta com um dos membros da patronagem que estavam pensando em fazer uma quadrilha, no CTG, para arrecadar fundos à instituição. A proposta foi ouvida em tom de gozação pelos homens, comentando-se que ali já tinha uma quadrilha, referindo-se aos homens presentes. Vale lembrar que tal proposta já havia sido levantada, anos antes, em outra reunião do CTG, conforme consta em ata, e foi vetada da mesma maneira, revelando a falta de autonomia e a submissão das mulheres, nesta instituição.

Já sobre a Semana Farroupilha, realizada na instituição, um dos entrevistados afirma que

é uma semana de festa, aí tem o tradicional costelão (...) Quem começou fui eu isso aí, o campeonato municipal de bocha, fui vereador na época, né, pegou bem isso aí. A gente inventou o costelão junto, tradicional costelão de boi e o campeonato municipal [de bocha] e o trem ficou bom, até hoje está tendo né. Todo ano aumenta mais e melhor né. Começou acho que foi com doze espetos, parece hoje está tendo média de cinquenta e poucos espetos, sendo que um espeto dá pra vinte pessoas. (...) Vai muita gente, e não é só Gaúcho que vai, vai a cidade inteira. Falta espaço. O CTG hoje não é Centro de Tradições Gaúchas, todo tipo de raça vai lá, né. O povo já misturou, né.

Pesquisando nas atas do CTG, constatei, entre os eventos já realizados nessa Semana, que são bem diferentes dos apresentados no ano de 2009. Por exemplo, na Semana Farroupilha de 1989, houve sessão solene na Câmara de Vereadores da cidade com entrega de “títulos honoríficos de cidadão nova-xavantinense aos Pioneiros sulistas”, projeção de filmes relacionados à cultura sulista, palestra sobre a Semana Farroupilha e show com conjunto tradicionalista. Já no ano de 1993, houve concurso de peão e prenda, missa crioula e baile dançante com banda gaúcha. No ano de 1997, ocorreu uma cavalgada, hasteamento das bandeiras, missa crioula e costelão. Por fim, nos anos de 2006 e 2007, a única referencia que aparece em ata é o costelão.

Com esse distanciamento das ditas tradições gaúchas, há os que nem freqüentam a Semana Farroupilha por afirmarem que sequer existe Semana Farroupilha, como comenta seu Édison, “não vou, não tem. Aquele dia, mas não faz nada. Faz um costelão, pra ganhar dinheiro, só”. Logo, muitos veem essa mistura descrita pelo depoente anterior como algo maléfico à instituição, como causa do distanciamento das tradições, transformando eventos importantes a estes Gaúchos, como a Semana Farroupilha, em dias sem importância ideológica. Ainda sobre a Semana Farroupilha, é importante relatar a descrição do evento ocorrido no ano de 2009.

Nesse ano, durante a Semana Farroupilha, ocorreram três eventos durante a semana, à noite, e um evento durante o dia inteiro, no domingo. Os eventos à noite eram as eliminatórias do campeonato de bocha (que teria no domingo sua final) e jantar. Na primeira noite de evento, já se percebia as mudanças ocorridas para a Semana Farroupilha, como várias placas de propagandas esparramadas pelo galpão. Por um bom tempo, o assunto da noite foi a expectativa com domingo seguinte, no qual seria realizado o famoso costelão, sendo debatidos assuntos como quem iria assar a carne, quem se responsabilizaria por lavar os espetos depois, entre outros. Houve, então, eliminatórias do jogo de bocha, disputadas em dupla, sendo decididos os resultados em melhor de três partidas. Havia pouca gente presente e somente cerca de quinze pessoas jantaram no local. O prato da noite era dobradinha.

Já na segunda noite de eventos comemorativos referentes à Semana Farroupilha, havia mais pessoas presentes, estando no local por volta de sessenta pessoas, sendo o prato da noite peixe assado. Muitos compareceram somente pelo jantar servido, sem sequer olhar para a cancha de bocha na qual eram realizadas as eliminatórias. Na terceira noite do evento, havia menos pessoas que na noite anterior, por volta de quarenta, sendo o prato servido macarronada. Tal como nas noites anteriores, discutiu-se sobre a preparação do costelão de domingo e realizaram-se jogos das eliminatórias do campeonato de bocha que teria sua final decidida no domingo. Saliento que, tal como no campeonato individual de bocha comentado anteriormente, neste também havia embates internos em que se comentava a rivalidade entre as duplas dois lados da cidade. Inscreveram-se somente 10 duplas (na Semana Farroupilha do ano anterior foram 20) para o torneio. Destaco que, em algumas vezes, nessas eliminatórias, assim como no campeonato individual, os participantes ouviam e às vezes até dançavam músicas tradicionalistas que exaltavam o Rio Grande e o tradicionalismo gaúcho.

No domingo ocorreu o Costelão, evento já tradicional na cidade, encerrando a Semana Farroupilha. Nesse dia, diversas pessoas (mesmo as quem não possuem ligação com o CTG) freqüentam aquele espaço, pois há churrasco vendido (como dito anteriormente, vende-se um costelão que alimenta cerca de vinte pessoas) e diversas mesas e cadeiras colocadas de maneira que todos possam almoçar no local. Entre os participantes sempre estão presentes o prefeito com sua família, e nesse ano, além do prefeito, estavam presentes, também, o ex-prefeito da cidade com sua família. Nesse dia, também havia *banners* com propagandas de lojas da cidade distribuídos pelo

evento. Percebi, durante esse evento que, quanto ao traje chamado como tipicamente Gaúcho, somente uma pessoa entre todas as presentes no evento usava a vestimenta típica. As demais, mesmo os participantes da patronagem, vestiam roupas normais.

O evento teve seu início marcado para às 9 horas da manhã com suas semifinais do jogo de bocha, todavia, os homens responsáveis por assar a carne já estavam no local desde a madrugada e havia também os que ajudavam a organizar mesas e cadeiras, abrindo-as e forrando-as. Para escolher os melhores lugares, muitos participantes do evento vieram no dia anterior marcá-lo e outros ainda o fizeram no dia do evento, bem cedo. Desse modo, observei que muitas mesas já estavam marcadas, sendo algumas com nomes de pessoas físicas e outras com nome de empresas. Dessa maneira, ao ver uma mesa marcada com o nome “Xavante”, ouvi um comentário no qual um integrante da organização dizia ao outro que teria até índio no evento, pontuação essa seguida de risos. Logo, o homem que ouviu o comentário lembrou ao outro que não eram indígenas Xavantes, mas sim a empresa de ônibus interestadual Xavante que faz linha em Nova Xavantina.



Fotografia 6: Semana Farroupilha de 2009. Fonte: Oliveira, 2009.

Durante as partidas iniciais de bocha, ainda havia poucas pessoas no evento, sendo que muitas vinham somente marcar suas mesas para retornar mais tarde para o almoço. As partidas iniciaram-se um pouco atrasadas (estava marcado para iniciar às 08

horas) e ainda com poucos expectadores, o que foi mudando ao longo do dia em virtude do número de pessoas participantes do evento. No momento em que havia poucas pessoas, ouvia-se músicas tradicionalistas tocadas em um carro de som. Posteriormente, quando o evento estava cheio, já havia uma banda de forró tocando, contratada pelo CTG. Vendo a ata do CTG descobri que anteriormente as bandas que animavam o Costelão na Semana Farroupilha eram bandas tradicionalistas, todavia, decidiram não trazer mais esse tipo de banda porque “a comunidade não prestigia este tipo de música. O povão daqui quer mesmo é forró”. Acerca dos esportes praticados nesse dia, destaco que, além das partidas de bocha, realizaram-se também jogos de futebol organizados pelas crianças e adolescentes presentes na festa.

Durante a manhã desse dia, as bandeiras de Nova Xavantina, do Mato Grosso, do Brasil, do Rio Grande do Sul e do CTG foram hasteadas, porém sem ocorrer nenhuma cerimônia, sem qualquer ritualização que seria pertinente ao acontecimento, sendo uma espécie de obrigação, de tarefa, em que alguém vai lá sozinho e hasteia a bandeira. Nesse ano, não ocorreu tampouco a cavalgada com a Chama Crioula que havia acontecido na Semana Farroupilha do ano anterior.

Ocorreu, então, o almoço, estando o evento já lotado nesse momento. Com o passar da tarde, as pessoas começaram a ir embora e já no período da noite terminou o torneio de bocha, cuja premiação foi de R\$ 500,00 para dupla campeã, R\$ 300,00 para a dupla vice-campeã, R\$ 200,00 para o terceiro lugar, R\$ 100,00 para a quarta - dupla e duas dúzias de cerveja aos que ficassem em quinto lugar. O evento terminou assim, sem qualquer solenidade de encerramento oficial ou sequer uma fala dos membros da patronagem lembrando o que se comemora na Semana Farroupilha.

Por meio da descrição da Semana Farroupilha, assim como acompanhamento da instituição pelo período da pesquisa, percebo a dissolução do chamado tradicionalismo gaúcho, professado anteriormente no Centro de Tradições, cujo objetivo parece ter sido esquecido, como comentou o entrevistado, nos dias de hoje. As atividades que acontecem no CTG podem ser realizadas em outros espaços da cidade, o que desmotiva a ida de muitos ao local e essas atividades não se ligam, especificamente, ao tradicionalismo gaúcho, tal como idealizado pelos inventores das tradições gaúchas. Essas assertivas revelam como a identidade é algo mutável, maleável e (re)construída a todo momento (LIMA FILHO, 1998; AGIER, 2001; WOORTMANN, 1995). Logo, a identidade do Gaúcho transformou-se com a vinda ao Mato Grosso, pois nessa nova

região os migrantes entraram em contato com diferentes grupos e essa interação permitiu a incorporação de novos elementos.



Fotografia 7: Campeonato de bocha. Semana Farroupilha de 2009. Fonte: Oliveira, 2009.



Fotografia 8: Costelão sendo assado. Semana Farroupilha de 2009. Fonte: Oliveira, 2009.

CAPÍTULO 9

Interações e sociabilidades em Nova Xavantina

Com o objetivo de se compreender a interação e sociabilidade que envolve Xavantes, Pioneiros e Gaúchos em Nova Xavantina, apresento os resultados obtidos a partir das entrevistas, dos grupos focais realizados com as crianças nas escolas e, por fim, das observações feitas ao longo da pesquisa.

Para apresentar os resultados que abordam as dinâmicas sociais entre esses grupos, faz-se necessário realizar mais uma vez a divisão dos grupos sociais abordados com o intuito de se ter um melhor ordenamento das respostas encontradas. Sendo assim, falo, inicialmente, dos Xavantes frente aos outros grupos e também sobre seu comportamento nas escolas. Em seguida, quem ganha voz são os Pioneiros, tal como seus netos e, por fim, os Gaúchos são abordados ao relatar suas relações com os demais além de seus filhos, também entrevistados por meio dos grupos focais.

9.1 Xavante: “Uns querem paz, outros querem guerra”

Discutir o relacionamento dos Xavantes com os outros grupos é sempre um assunto delicado, pois envolve desavenças que se postam em um campo muito maior e dicotômico, envolvendo brancos e índios, cuja relação se arrasta dessa forma desde 1500. Deste modo, os resultados apresentados revelam uma angústia envolvendo o homem branco, discriminação, falta de reconhecimento, estigma, manipulação e, mais que isso, revelam, também, divergências entre os próprios indígenas quanto ao sentimento para com o outro, não indígena, havendo embates, em especial, entre o pensamento dos mais novos e dos antigos. Porém, há concordância quanto à necessidade de se obter reconhecimento dos brancos, pois os indígenas são a origem do Brasil. Nesse contexto, comenta o indígena:

a maioria da beleza que os brasileiros tem (...) a diferença que deu na mistura da nação é que as brasileiras são mais bonitas que as dos outros países, sabe, é assim por que veio uma nação atrás da outra e o sangue se misturou. Aqui não veio só português não, veio até japonês, sabe. Ai assim foi construindo, foi ficando mais bonita a nação brasileira, sabe, mas é assim, *o povo indígena que deu essa origem pra ele* (Ari) (Grifo meu).

Desse modo, no entender de Ari, o Brasil é um país bonito especialmente por um motivo, por ter em sua origem o sangue indígena. Eles deram início a toda essa mestiçagem existente nos dias de hoje e é por esse motivo que o brasileiro é belo. Sendo

assim, os Xavantes veem a interação entre os indígenas e os brancos como algo que deu bons resultados.

Como citado na literatura, os Xavantes fugiram todas as vezes que possível do contato, até resolverem, entre eles, que queriam pacificar os brancos. Desse modo, no território que posteriormente seria Nova Xavantina, essa fuga revelava-se como estratégica em virtude da divisão da cidade, cortada pelo rio das Mortes. Conforme depoimento,

naquele tempo nossos avós viviam aqui. Quando o povo, assim foi vindo pra onde hoje é Nova Xavantina, tinha umas casinhas assim, onde nossos avós moravam. Aí mudaram pra cá, do lado de cá, atravessaram o Rio das Mortes nadando, carregaram as crianças nas costas e vieram nadando, aí passaram pra cá, desse lado do rio (Paulo).

A decisão Xavante de pacificar o branco não foi unânime, havendo os que não desejavam ter contato com o branco. Logo, “na verdade entre nós também existia uma barreira, uns queriam outros não queriam que o povo entrasse. Se todo mundo concordasse assim, não e não, não tinha contato. Só que foi fazendo tipo uma barreira que até entre nós também criou uma guerra”. Sobre este período, complementa outro indígena, “uns queriam paz outros queriam a guerra (...) uns diziam vamos matar eles pra poder liberar a nossa privacidade e outros diziam que não”.

Sobre esses primeiros contatos, conta Pedro

o primeiro encontro foi violento. Dizem que a primeira vez que o branco viu índio foi aquele medo: corre, corre, corre, todo mundo pra dentro da mata pra se esconder. Dizem que um grupo de guerreiros esperou anoitecer e prepararam muitas coisas pra poder matar o homem branco, esperaram anoitecer.

Quanto às estratégias utilizadas para seduzir os Xavantes, comenta um indígena que

Os brancos deixaram aqui farinha, feijão, machado, faca. Deixaram, guardou [os Xavantes], juntaram. O Xavante não tinha tesoura, não tinha faca, não tinha machado, né. Não conhecia farinha, frango, rapadura, não conhecia. Depois jogaram [os Xavantes] fora, enterrou assim o espelho, fósforo, enterraram, não conheciam, né.

Apesar de esses primeiros contatos pacíficos terem sido realizados ainda na década de 1940, os Xavantes narram os acontecimentos do período com muita precisão.

Logo, como comenta Lovisolo (1989) a respeito da memória coletiva, esta mostra sua importância para a consciência étnica de um grupo, neste caso os Xavantes.

Questionados sobre as circunstâncias em que esses contatos começaram a ficar pacíficos, os Xavantes relembram a presença missionária nas aldeias:

os padres estiveram aqui também, o que eu acho assim mais idiota assim, sabe, é que invés de servir a pessoa fraca, a maioria dos povos brancos usou religião pra tomar a terra (...). Aí aconteceu isso pros nossos avôs, ai eles foram vindo querendo que as nossas origens acabassem sabe, a nossa língua, o nosso costume sabe. A gente não tem isso não, sem a cultura, sem a sobrevivência a terra não vale nada pra gente. (...) Por isso que eu falo, pode ser qualquer igreja assim, sabe, não importa que religião é, o que eu acho ruim que os brancos usaram, estão usando religião pra tomar terra. Usam Deus pra fabricar guerra.

Sobre o início do contato pacífico, continua o indígena,

esse contato melhorou depois que a doença, depois que essa tal gripe foi adicionado na aldeia de índio. Quando vieram os padres, que nem bicho, foi amansando o índio. *Mas o índio Xavante mesmo não se entregou fácil não*, não se entregou fácil pra poder entrar em contato com o branco. Até os padres foram mortos, só o segundo grupo que começou a entender (Grifo meu).

Muitos anos depois e mesmo com o contato pacífico, os Xavantes afirmam que ainda são vistos com estranheza pelos brancos, sendo alvos de preconceito e estigma, nesse caso, estigma tribal, como aponta Goffman (1988), marcado pelo atributo físico indígena que carregam. Logo, é difícil que se criem vínculos verdadeiros entre brancos e índios, por mais que o contato seja constante sempre há uma desconfiança.

Pesquisadora: você tem muito amigo que não é Xavante?

Ari: assim, ter tem, assim eu tenho vários amigos, só que não tem aquele que você confia (...) tem uns que são amigos mesmo de verdade, que você conta, se diverte, tem uns que são amigos só de boca, aí é ruim. Os que a gente confia é mais assim entre nós mesmos, entre Xavante mesmo.

Todavia, às vezes a atitude de rejeição é recíproca, havendo os Xavantes que evitam contato com o branco, sendo estes, principalmente, os mais antigos, haja vista que “gente antiga evita muito a proximidade do branco, fica revoltado, quer bater, diz: eu o odeio”. Esse ódio é direcionado a qualquer branco, independente da época em que chegaram à região, pois todos são brancos em virtude da pele que possuem. Os mais jovens tentam argumentar afirmando que não são esses brancos de agora que mataram os Xavantes, mas, para alguns, esse argumento não convence, pois “são todos brancos e estão todos errados”. Entretanto, há também os que relatam uma maior aproximação

com os chamados Pioneiros, visto que seu contato pós-pacificação se revelou mais amistoso, o que talvez seja compreendido pela concepção Xavante de que foram eles que amansaram os brancos, e não o contrário. Logo, é comum serem citados nomes de Xavantes que trabalharam na Fundação Brasil Central e até o fato de crianças Xavantes que foram criadas por Pioneiros. Contudo, por mais que esse contato seja amistoso, “não mistura, sempre dividiu, né”, ou seja, o indígena afirma que podem até manter contato com o branco, mas a nação Xavante continua autêntica.

Ainda sobre o assunto de misturas interétnicas, em especial sobre casamentos interétnicos, os Xavantes revelam ter conhecimento de que isto já tenha acontecido, mas apontam o final fatídico deste tipo de relacionamento, pois “não dura muito tempo não, não dá certo não. Pode até casar, ter filho, mas não dá certo.”. O único caso conhecido e relatado tem como final a separação e um casal de filhos. Questionados sobre quem ficou com os filhos e se eles são vistos como Xavantes, os indígenas contaram que os filhos ficaram com a mãe, mas que são vistos como Xavantes sim, pois “se eles não falassem a língua nossa, aí era diferente. Mas eles falam muito bem a nossa língua e também a língua portuguesa”. Essa fala revela que o traço separador, neste caso, não se restringe a sinais diacríticos, mas também à oralidade Xavante combinada a boa oralidade do português, vista como essencial para apreender o mundo dos brancos.

Quanto ao encontro com Gaúchos, este se revela bastante conturbado em virtude das lutas por demarcação de terras indígenas ocorridas, principalmente, na década de 1970, cujo conflito se acentuou porque grande parte dos fazendeiros que estavam em TI's eram colonos Gaúchos vindos para a região a partir dos projetos de colonização ocorridos nesse período. Sendo assim,

com Gaúcho amizade nem se fala, que sai briga sabe, eles também têm esse sistema. Se passar um ali e ver que nós estamos aqui, nem passa por aqui, quer dizer, não é uma discriminação não, isso já vem do começo sabe (Ari).
É ódio do passado, tá escrito até no sangue (Pedro).

Desta forma, os fazendeiros são vistos como maiores inimigos dos Xavantes, nesse caso, representados principalmente pelos Gaúchos, pois “são os caras que querem tomar terra”. Logo, quando começaram a ser formadas as fazendas na região, muitas áreas dos Xavantes foram tomadas e os Gaúchos “chegaram sem permissão, fazendo corte na área, mas como o Xavante não quer, foi pra cima. Muito índio foi morto também, muito fazendeiro foi morto”, ou seja, com o Pioneiro foi o próprio Xavante que decidiu a hora de fazer o contato, a hora de amansar o branco. Já os Gaúchos chegaram e invadiram,

não tendo os Xavantes a possibilidade de decidir com antecedência o que deveria ser feito.

Os Xavantes afirmam, então, que os Gaúchos não gostam deles e que tomaram suas terras, pois “o Gaúcho, ele não gosta do Xavante e se reuniu assim na fazenda dele, até a cidade, ele foi atrás do Xavante. O Gaúcho guerreou com Xavante, mataram criança, mulher, morreu no cerrado”. Vale notar nesta fala que a perseguição relatada vai muito além do território indígena, configurando-se, também, no ambiente citadino e, por mais que não haja conflito armado nos dias de hoje, “Xavante não mistura com Gaúcho”.

9.1.1 Crianças Xavantes nas escolas

Com o intuito de se verificar o comportamento Xavante nas escolas e sua interação com os outros grupos, observei o cotidiano de duas escolas e realizei entrevistas de grupo focal. Vale salientar que os resultados obtidos foram, em sua quase totalidade, iguais, independente da escola abordada, havendo apenas algumas diferenciações de comportamento, que serão delineadas ao longo da descrição.

Inicialmente, afirmo que o Xavante compreende o código cultural escolar do branco e entende que as regras devem ser seguidas. Assim, ouvi diversas vezes que “na escola a gente mesmo se comporta como gente normal” e que eles (Xavantes) “seguem as regras da escola direito”. Logo, as regras culturais que organizam socialmente o comportamento dos que freqüentam a escola são seguidas pelas crianças Xavantes.

Por meio da observação, percebi que a tendência dos Xavantes, na escola, é unir-se, seja dentro da sala de aula, seja na hora do intervalo. Desse modo, salas que contam com muitos alunos Xavantes possuem uma fila só de indígenas e na hora do intervalo eles são vistos sempre juntos, seja no pátio da escola, seja dentro de sala. Dessa maneira, na hora do intervalo, dizem eles que “a gente conversa também e entra tudo junto na sala”. A justificativa para esse comportamento é colocada por eles mesmos: “a gente mesmo não mistura com os brancos não, vive mais assim mesmo, na hora da briga, na hora não da briga”. É interessante que na escola onde há um número maior de crianças Xavantes ocorre também uma divisão de sexos, pois na hora do intervalo as moças Xavantes permanecem de um lado e rapazes Xavantes do outro. Essa observação revela o seguimento da tradição Xavante dentro da escola, pois, como visto anteriormente, muitos destes rapazes estão passando por uma fase na qual não devem ter contato com o sexo oposto.

Entretanto, há momentos em que essa regra pode ser descumprida em virtude dos acontecimentos ocorridos na escola em que essa aproximação é inevitável. Como exemplo, cito os ensaios de dança de quadrilha para a festa junina, observadas em uma das escolas. Nesse caso em específico, os pares formados são de moças e rapazes Xavantes, havendo somente uma miscigenação pelo fato de ter sobrado uma moça Xavante sem par. Todavia, a separação imposta pelos Xavantes ocorre assim que o ensaio termina e os pares se dispersam. No entanto, quando a professora os chama para dar um recado, precisa insistir para que os Xavantes se reaproximem dos demais.

Nos questionamentos do grupo focal perguntei aos indígenas como eles se comportavam na hora do intervalo, se andavam somente na companhia de outros indígenas ou se ficavam em companhia dos colegas brancos. As respostas obtidas, em sua maioria, afirmavam que eles se misturavam aos colegas brancos e que não andavam só em companhia dos outros Xavantes, todavia, a observação cotidiana nessas escolas revelou que, apesar de ocorrer, sim, um contato entre brancos e Xavantes na hora do intervalo, são efêmeros, sendo maior o contato entre os próprios Xavantes.

Já fora da escola os relatos revelaram que os Xavantes andam separados uns dos outros. Desse modo, o vínculo estabelecido na escola muitas vezes permanece só nesse ambiente, não sendo estendido ao mundo de fora. Isso acontece porque “cada família tem seu lar, igual aqui na cidade. A gente não tem como andar junto, nós também não temos ligação com os outros. Cada um vive no seu canto”. Sendo assim, a dinâmica da aldeia é seguida também na cidade. Um motivo a mais para que isto aconteça está no fato de que os trabalhos extra-sala são realizados também dentro da escola em horários alternativos que não sejam os da aula. Dessa maneira, respostas como “quando é pra fazer trabalho vem aqui na escola” e “vem só na escola pra fazer trabalho (...), encontra na escola pra fazer trabalho”, foram ouvidas constantemente.

Todavia, o fato de serem indígenas não assegura que os trabalhos de escola sejam realizados somente entre eles, pois os professores sempre realizam sorteios para decidir por quem serão compostos os grupos de trabalho. “A professora nos separa em cada grupo e não dá pra gente ficar junto”. Desse modo, trabalhos escolares são feitos em grupos compostos por indígenas e não indígenas e, como relatado pelos Xavantes, os trabalhos são feitos sem problemas de relacionamento. Então, ao mesmo tempo em que relatam convivência tranqüila com alguns colegas brancos, revelam que são estigmatizados por outros. Esses estigmas apareceram no momento em que se

perguntou sobre visitas à casa dos colegas brancos e visita dos colegas brancos à casa dos Xavantes. Um dos entrevistados diz, sobre o assunto: “É tia, falando francamente, ele dizem: -Ah, eu não vou lá não porque a família dele é isso, eu tenho medo, vão me matar, fazer coisa mal comigo”. Entretanto, a recíproca também é verdadeira, tendo pais Xavantes que não permitem a visita de colegas brancos de seus filhos. Assim, ouvi crianças Xavantes afirmando: “meu pai não gosta de mulher branca”.

Por mais que haja contatos amistosos entre colegas brancos e Xavantes e, algumas vezes, até amizade, há sempre os momentos em que os Xavantes se apartam dos demais, comunicando-se somente em sua própria língua. Esse fato foi observado diversas vezes no transcorrer da pesquisa. Esse comportamento acontece, segundo os Xavantes pesquisados, “pra ninguém entender o que estamos conversando”, revela mais um recurso para afirmar a identidade Xavante e estabelecer um distanciamento dos demais grupos. Assim, os Xavantes utilizam-se do recurso da língua como escolha tática e estratégia para se diferenciar da sociedade pluriétnica na qual estão inseridos.

9.2 Pioneiros: “Nós semeamos a semente”

Após a apresentação das relações sociais dos Xavantes, cabe apresentar como os Pioneiros se relacionaram entre si e com os outros grupos etno-culturais que vivem na cidade. Para tanto, a abordagem do contato inicial faz referência aos Xavantes, já fixados na região no período em que começaram a chegar os primeiros expedicionários, na década de 1940. Os expedicionários entrevistados vieram para cá quando os primeiros contatos amistosos com os Xavantes já haviam sido realizados, todavia, eles sabiam contar as histórias de primeiro contato com esses indígenas. Essa lembrança de fatos que sequer se presenciou revela, como assevera Thompson (1992), que o processo de memória depende não só da capacidade do indivíduo, mas, também, de seu interesse e, deste modo, é mais provável que uma lembrança seja mais precisa quando corresponde a um interesse, uma necessidade especial, nesse caso, a importância de se ter conhecimento dos fatos relacionados à Expedição Roncador Xingu. Desse modo, contam os expedicionários que

O coronel mandava o povo ir lá explorando, explorando, até que foi que um dia os índios apareceram naquele pomar, então apareceu aquele tanto de índio, chega ficou tudo vermelho de urucum. Aí o coronel mandou o pessoal ir lá levar espelho e rapadura. Eles [os Xavantes] olhavam assim, viam eles e quebravam o espelho. E a rapadura eles provavam, achavam bom e levavam (Carlos).

Olha, no início, onde eu não estava no início (...) os Xavantes eram uns índios muito bravos, era muito difícil de ser domesticado. Mas a Fundação tinha pessoas que já tinham contato com os índios e eles começaram a se aproximar, tinha um Pioneiro que falava a língua dos índios, falava e escrevia. Aí os índios o obedeciam, então eles começaram a ter contato com eles, começaram a se aproximar, largar presentes pra eles (...). Eles pegavam os presentes e iam se aproximando, era um bom relacionamento. (Antônio).

O expedicionário mais antigo entrevistado, conta sobre esses primeiros encontros:

Os Xavantes foram os índios que deram mais trabalho pra nós porque nós chegamos aqui eles ainda não estavam totalmente mansos. Tinha a SPI, serviço do governo, que estava cuidando deles. Vinha subindo esse Rio das Mortes cuidando desses índios Xavantes. Daí morreu padre, morreu gente e os índios eram muito bravos.

Sobre a braveza dos Xavantes, afirma um Pioneiro: “Os Xavantes ficaram aqui na região deles, mais na beira do Araguaia, por aí, era uns índios perigosos (...) bravo. Mas eles já falavam português (...) mas eram perigosos. Eu sei que a gente sofreu muito, né”. Essa fala revela que, apesar do Xavante ser categorizado como bravo, havia homens a sua altura, que sofreram para lidar com eles, mas que conseguiram obter um relacionamento amistoso, ou seja, eles eram bravos, mas nós éramos corajosos. Sendo assim, há, por parte dos Pioneiros, o reconhecimento da identidade Xavante como índios bravos.

Esse relacionamento amistoso com os Pioneiros vem desde a época da pacificação Xavante, tendo como evidências o fato de muitos indígenas trabalharem junto aos Pioneiros na Fundação Brasil Central. Como comenta o senhor Joaquim, “não tinha problema não, cinco deles trabalhavam conosco”. Esse contato, alguns vezes, era estendido até a relações extra trabalho. Como conta um Pioneiro, “o Xavante Adão e eu, nós temos um relacionamento muito grande, nós tivemos um envolvimento muito grande com o futebol, porque a gente ia jogar lá e eles vinham aqui”. O futebol entra novamente em cena e se revela uma linguagem universal em que Xavantes e Pioneiros falam a mesma língua e compartilham os mesmo valores.

Antônio também comenta sobre outros Xavantes que trabalharam na Expedição:

Quando eu cheguei aqui muitos índios trabalhavam conosco, um trabalhava na horta, outro trabalhava na oficina. Tinha um colega, Jovelino, ele foi mecânico, motorista. Esse período que ele morou conosco aqui, dez, doze anos, ele voltou para a aldeia (...). Eles não ficam conosco o tempo todo. A maioria não acostuma, volta pra aldeia. (...) Eles tinham um bom relacionamento naquela ocasião, conosco.

Quando questionados sobre o relacionamento atual com os Xavantes, revelam os Pioneiros que estas são boas, pois consideram os Xavantes amigos e afirmam que os Xavantes os respeitam. Acerca desta relação, conta um Pioneiro:

Um fato muito curioso. Esse sítio meu que eu tenho ali perto de Água Boa, tem uma aldeia encostadinha. Os índios foram lá e já malinaram e carregaram minhas coisas. Eu falei com Evaldo Filho, filho do finado Evaldo, que fala a língua dos índios também, cuidou dos índios. Ele recomendou os índios, aqueles índios mais velhos que me conheceram que eu era jogador de futebol e eles jogavam futebol conosco, e o Evaldo falou pra eles que eu era um Pioneiro velho da Fundação. Então eles me respeitam. Hoje esse Jovelino que trabalhou conosco, ele fala com aqueles índios mais novos assim: - Não vai lá não, lá é amigo nosso, Pioneiro da Fundação. Aí fala em Fundação e eles têm uma estima muito grande pela Fundação e por nós, evidentemente, porque a Fundação éramos nós, né, os Pioneiros. Então eles têm uma estima, uma consideração, né. Então eles não foram mais lá ao meu sítio. E essa relação é fundamental, eles tinham essa consideração conosco.

Os Pioneiros garantem que a recíproca é verdadeira e que eles também reconhecem a importância dos Xavantes para a cidade. Como prova dessa afirmação, um Pioneiro conta sobre o desfile do aniversário da cidade realizado no ano de 2009, no qual desfilaram Xavantes, Pioneiros, estudantes de escolas municipais, estaduais e particulares da cidade, além de integrantes do Centro de Convivência do Idoso, da Associação de crianças com necessidades especiais, entre outros. Naquele ano, afirma o Pioneiro, a organização do desfile queria colocar os Xavantes atrás dos Pioneiros na marcha do desfile, entretanto, foi necessário argumentar:

Não gente, primeiro lugar os índios. Porque como é que eu chego lá na sua cidade, eu cheguei, tu já estavas lá, então tem que ser primeiro você. Eu digo uai, nós chegamos aqui, os índios estavam aqui, então primeiro lugar eles, segundo nós, os Pioneiros. Porque eles vão ficar lá atrás? Não pode. (...) então eu acho assim, os índios na frente porque eles são os donos da terra quando nós chegamos e então os Pioneiros atrás. E os índios acharam bom, e os índios gostaram, sabe.

Quanto aos Gaúchos, o relacionamento entre eles revela-se como tranquilo, contanto que os Gaúchos não tentem tomar o pioneirismo que pertence aos expedicionários da Fundação Brasil Central. Perguntados sobre como foi quando os Gaúchos começaram a chegar à região, afirmam os Pioneiros:

Os Gaúchos, quando saiu essa estrada, o Projeto de Getúlio Vargas era fazer estrada e colonização, esse foi o plano dele. Aí, quando saiu essa estrada, fizeram a loteamento e onde passou a estrada que era da Fundação foi tudo colonizado, aí onde os Gaúchos tomaram parte, vieram fazer lavoura (...)

vieram trabalhar, fazer o plantio deles, né (...) soja, milho, arroz, trigo, algodão, tudo é lavoura deles.

Essa fala já revela que os Gaúchos vieram sim, mas reafirma que, para que eles viessem, foi necessário que os Pioneiros tivessem chegado antes e aberto estradas. Mostra, também, que, enquanto os Gaúchos vieram com o objetivo apenas de trabalhar, os Pioneiros tinham objetivos muitos maiores e mais importantes para o Brasil, que consistiam em desbravar e colonizar o Centro-Oeste do país.

Os Pioneiros reconhecem que o período da vinda dos migrantes Gaúchos para a região foi um tempo próspero para a cidade, pois havia emprego e, como declaram outros Pioneiros, ocorreu, a partir de então, uma maior movimentação de pessoas, além do desenvolvimento financeiro na região. Sobre esse desenvolvimento, comenta seu Antônio

A gente tem um fato muito interessante, aqui desenvolveu até, posso dizer, assim rapidamente, em um curto período porque os sulistas vieram pra cá. Porque *os Pioneiros semearam uma semente*, mas com essas mudanças de órgãos públicos, que é complicado, parece que vai mais não vai, a Fundação coibia pessoas de fora que não fossem funcionários, uma espécie de regime militar, uma espécie de uma base militar, não deixava pessoas particulares virem por aqui. Mas como surgiram terras por aí, devolutas, veio o Norberto Schwantes, que era um Gaúcho lá, por sinal pastor da igreja luterana. Ele trouxe a leva de Gaúchos aqui pra melhorar a região. Aqui é muito fértil, a terra aqui é muito fértil e trouxe o pessoal. Por aí veio o desenvolvimento. *Nós semeamos a semente e essa semente ela hoje está dando frutos maravilhosos*. Não foi em vão o suor que nós derramamos, as lágrimas que nós derramamos (...) [Ficou emocionado]. Então, aqui derramou o sangue de pessoas para o bem do desenvolvimento dessa região (...) (Grifos meu).

Por meio desse discurso, percebo que os Pioneiros reconhecem a importância dos Gaúchos na região e veem como essencial sua chegada para desenvolver o município, que não crescia em virtude da própria Fundação, pois esta impedia a entrada de outros que não funcionários dos órgãos do governo. Assim, com a abertura da região para outras pessoas, ocorreu um desenvolvimento que eles não puderam oferecer, devido ao órgão federal que representavam. Além disso, sua missão na região já havia sido realizada, pois eles já haviam *semeado a semente*, que, com a chegada de outrem, pode crescer e frutificar, resultando na prosperidade da cidade. Metaforicamente, o mais difícil já havia sido realizado, o solo já estava pronto, os Pioneiros já o tinham semeado.

Os Pioneiros afirmam que o relacionamento com o Gaúcho, no início, pode ter sido até de estranheza, mas, *à posteriori*, revelou-se uma convivência harmônica. Logo, afirma seu Carlos sobre o relacionamento inicial:

Sempre tinha um, um, como é o nome que fala assim que ele é preto e eu sou branco, como é que dá o nome?

Pesquisadora: Racismo?

Carlos: Racismo, sempre tem aquele racismo, você sabe disso. O Gaúcho sempre é meio racista com nós sem sermos Gaúchos. Então era assim, mas então foi acostumando, foi acostumando, então foi casando Gaúcho com mato-grossense, inclusive uma filha minha casou com Gaúcho, e então é, encaixou todo mundo. [Risos]. Encaixou, por que é assim, no começo você sabe que é assim, os bichos chegavam querendo ser o tal.

Essa fala revela o conflito inicial entre os dois grupos de migrantes. Esse conflito, visto sob uma ótica de sociação, tal como posto por Simmel (1983), apresenta diferentes fatores de dis-sociação. Nesse caso, cada grupo coloca os seus motivos, todavia, resolvendo, por fim, dualismos divergentes e tendo, como resultado, a integração dos grupos em uma miscigenação no município.

Ainda sobre o relacionamento entre os migrantes, quando os Gaúchos chegaram à região, afirma seu Antônio que não era ruim, mas “havia uma separação pelo fato dos Gaúchos serem mais desenvolvidos, enquanto o pessoal que morava do lado antigo era mais parado”. Por esse motivo, os Gaúchos tinham uma pequena separação, afirma o entrevistado.

Sobre o relacionamento nos dias de hoje, é descrito como continuidade da boa convivência estabelecida anteriormente. Logo, “tá tudo beleza, não tem problema, tá tudo em paz”. Reconhece-se, também, que eles são diferentes dos Pioneiros, mas em seguida põe-se que isto é normal na cidade em virtude da miscigenação ocorrida neste espaço.

Sobre essa miscigenação da cidade, é interessante ouvir a fala dos Pioneiros a respeito do desfile do aniversário da cidade ocorrido ano passado. Ao ser questionado sobre a participação dos Gaúchos no desfile, afirma um Pioneiro: “olha eu não posso lhe dar uma informação correta, a gente vê uma pequena participação deles, porém a gente não conhece, porque os Gaúchos já renderam né”. Deste modo, para que os Gaúchos participassem do desfile em uma ala separada, deveriam ser feitas também alas de outros grupos vindos posteriormente “porque se não ia ter classificação assim de Gaúcho, de outras descendências” e aqui “veio o Gaúcho, veio o maranhense, veio o paranaense, aqui tem toda classe de gente”. Logo, mesmo sendo os Pioneiros parte desta miscigenação, visto que na Expedição havia nordestino, havia goiano entre outros, eles merecem uma ala separada, ou seja, apesar da mistura ocorrida, a categoria Pioneiro é mais importante. Sendo assim, para participar da ala especial é preciso ser Pioneiro e Pioneiro não é quem veio trazer o progresso e sim

quem trabalhou na Fundação. Porque esses que chegaram, que trabalharam em outro lugar, não trabalhou na Fundação, não é Pioneiro. Ele é participante da cidade, Pioneiro da cidade, assim, pega o título de xavantinense, mas não é Pioneiro porque não trabalhou na Fundação. Então Pioneiros são esses que chegaram primeiro, trabalharam, deram o sangue por Xavantina, esse é Pioneiro, sabe.

Desse modo, os Pioneiros rechaçam o Estatuto de sua própria Associação que tornam sócias pessoas que tenham contribuído para o progresso social, econômico e político de Nova Xavantina ou tenha colaborado para o reconhecimento do nome da cidade além de suas fronteiras e, ainda, aqueles que tenham prestado relevantes serviços a Associação. Logo, por mais que os Gaúchos sejam vistos como importantes para o desenvolvimento da região, a categoria Pioneiro está muito bem estabelecida e não perpassa campos rurais que envolvam plantações de soja, milho, criação de boi e sim, campos simbólicos, nos quais a primeira semente foi lançada pelos Pioneiros. Portanto, vejo, mais uma vez, a origem do desentendimento entre os Pioneiros e a Associação e, novamente, o campo de explicações se posta nos azos do clientelismo político, ao qual parece que uma categoria foi atrelada para que a Associação tenha poder político na cidade, o que descontenta a muitos.

Por fim, ainda discutindo a miscigenação na cidade, descobri que os casamentos realizados a partir das famílias dos Pioneiros revelam casamentos não com filhos de Pioneiros, mas sim mato-grossenses, goianos, paulistas, baianos, Gaúchos, entre outros, o que revela a miscigenação de Nova Xavantina e, mais que isso, mostra como a cidade é uma fronteira multicultural onde diferentes grupos se encontram e interagem, sendo emblemático dessa diversidade cultural Xavantes, Pioneiros e Gaúchos, esses últimos vindos para a região a partir de projetos de colonização oficiais.

9.2.1 Netos de Pioneiros

9.2.1.1 Relacionamento com os demais grupos

Tal como apresentado na teorização metodológica desta pesquisa, utilizei de entrevista de grupo focal com crianças netas de Pioneiros em duas escolas da cidade. Esses grupos focais tinham por intuito descobrir se os netos de Pioneiros precisam da Associação dos Pioneiros da Marcha para o Oeste para se afirmar como netos/filhos de Pioneiros e qual o papel destas instituições, hoje, na formação dos mais jovens, assim

como pesquisar sobre seus relacionamentos com os outros grupos etno-culturais abordados nesta pesquisa.

A escola abordada no lado oeste da cidade, lado do progresso, foi a Escola Estilac Leal e participaram do grupo focal quatro crianças. Estas já se conheciam de vista, uma vez que dois deles eram primos e também amigos. Estes estudam na mesma sala e afirmaram fazer trabalho de escola juntos, às vezes. Já os demais participantes se conhecem, mas não estudam na mesma sala e não têm amizade extra- escola.

Questionados sobre seu relacionamento com os Xavantes da escola, relataram ter intimidade com estes, mas não concordaram entre si se dois meninos da escola eram ou não Xavante. Afirmaram que os Xavantes da escola não sofrem discriminação, sendo tratados “igual nós, normal”. Houve discordância sobre o comportamento dos Xavantes na hora do intervalo da escola, sendo que um afirmou que na hora do intervalo eles andam em companhia dos brancos e os outros discordaram, dizendo que os Xavantes, na hora do intervalo, ficam dentro da sala. Relataram, ainda, que fazem trabalho de escola com as crianças Xavantes, às vezes, mas que os Xavantes preferem fazer o trabalho entre eles.

Quando perguntados se algum deles já havia ido à casa de um colega indígena que mora na cidade, afirmaram que não, mas contaram, com bastante empolgação, que um professor os havia levado, na semana anterior, a uma aldeia Xavante para acompanhar o ritual indígena de furação da orelha, já descrito neste trabalho. Sobre a experiência, afirmaram que “foi doido demais”. Sobre o ritual, comentaram que “é todo um processo. Todo dia eles ficam batendo água, até completar trinta dias, aí saem do resguardo (...) aí eles furam orelha. Devido a água estar gelada, aí anestesia a orelha. Aí fura”. Outro complementa a frase afirmando que “depois eles voltam pra dentro da água e ficam mais quatro dias”. Afirmaram, também, que este ritual “é a passagem de criança”, “de adolescente pra adulto”. Outro participante asseverou, ainda, que “depois, dizendo os índios, lá tem um tal de um bolo”. Outro participante explicou que o bolo, na verdade, é a celebração da festa, que se “faz um bolo com mandioca. Um banquete. Aí eles fazem um banquete” e “aí eles dançam”. Depois, “faz um monte de ritual”. Por fim, há admiração pelos índios que participam desse evento, pois “os índios não sentem dor de nada”. Por meio dos detalhamentos dados com tanta atenção e empolgação sobre a visita à aldeia e sobre a participação no ritual de furação de orelha, percebi que os netos de Pioneiros atribuem aos Xavantes o sentimento de coragem. Deste modo, os Xavantes

são, sim, apreciados, mas desde que estejam em seu ambiente natural, em uma espécie de romantismo rousseauiano que os mantêm em sua cultura não adulterada.

Quanto ao relacionamento com os Gaúchos, uns disseram não ter muita amizade com eles, ter apenas conhecidos, e outros afirmaram ter amigos, como é o caso de um dos meninos entrevistados, que é amigo de uma das meninas gaúchas, também entrevistadas. Sobre isso, os outros presentes até brincaram, falando que ele estava pronto para casar com ela. Ele não gostou da brincadeira e disse que ela ia a casa dele apenas de vez em quando. Saliento que o fato de ele não ter gostado da brincadeira não está relacionado à menina em si, mas por ele ainda ser criança e não estar interessado, ainda, em relações amorosas.

Na escola situada do lado leste da cidade, também encontrei relações familiares entre os Pioneiros, todavia, nesse caso, os parentes (sendo incluso nesse parentesco irmãos e primos) não faziam questão de ter companhia uns dos outros e, mesmo estudando juntos (neste caso os primos), não realizam trabalhos escolares em parceria.

Quando questionados sobre seu relacionamento com os Xavantes, quase todos confirmaram que já haver estudado com estes em diferentes anos. Somente um dos meninos, quando perguntado, disse: “nem conheço índio”. Quando perguntados sobre como os Xavantes se comportam na escola, disseram que eles ficam mais separados, no canto deles e não se juntam aos outros. Afirmaram ainda que “eles se acham diferentes, eles mesmo se isolam, se a gente não falasse com eles, eles não falavam”. O mesmo acontece nos momentos de trabalho escolar, nos quais é necessário chamá-los, pois, do contrário, eles ficam sozinhos, sem se juntar a outro grupo, afirma o entrevistado. Na hora do recreio, segundo os netos de Pioneiros, os Xavantes ficam só entre eles, “junta eles mesmos, mas eles se excluem de nós”.

Indagados sobre o relacionamento com Xavantes fora do contexto escolar, os alunos concordaram que nunca foram à casa de um Xavante, apenas uma menina comentou que sua avó tem uma amiga Xavante que vai sempre à sua casa e passa o dia inteiro com sua avó. Enquanto isso, seu irmão, presente no momento, afirma que esta indígena que vai à casa de sua avó é “mansa até demais”, pois ela “vai lá e senta e enquanto não der café pra ela, ela não vai embora (...) café, bolo, comida”. Essa fala isolada de um dos meninos mostra o preconceito existente que atribui aos indígenas características depreciativas.

Por fim, sobre a relação dos netos de Pioneiros com Gaúchos, esta se revela constante, pois um dos entrevistados é filho de gaúcha e neto de Pioneiro. Afirma ele: “meus avôs por parte de mãe são todos gaúchos”. Esse rapaz, assim como os outros, nasceu em Nova Xavantina, revelando a miscigenação do município já relatada anteriormente.

9.2.1.2 Ser neto de Pioneiro

No que se refere ao pioneirismo dos avôs das crianças entrevistadas, as respostas divergiram de acordo com a escola abordada. Na Escola do lado oeste da cidade, as crianças relataram não conhecer a Festa do Pioneiro, o que me causou espanto pelo fato de essa festa ser divulgada em diferentes meios de comunicação e ser um evento gratuito. Tentei, então, ajudar as crianças a lembrar do evento, mas mesmo após comentários sobre as características da Festa, as crianças não demonstraram ter qualquer conhecimento sobre o evento.

Questionadas sobre a importância de serem parentes de Pioneiros, as crianças não mostraram entusiasmo para responder, sendo necessário estimulá-las para ouvir respostas, dentre as quais se destaca: “eu acho legal ser parente de Pioneiro, eu não tenho nada contra eles não”. Revelaram, por fim, que acham que seus avôs Pioneiros foram esquecidos pela cidade: “eu acho que, assim, que os Pioneiros construíram muito pra história de Nova Xavantina, mas tem alguns Pioneiros que não é registrado que é Pioneiro, esquecido de tudo, por exemplo, meu avô não é reconhecido”. Diante dessa afirmativa, muitos concordam de imediato e ainda declararam que seus parentes “são Pioneiros, assim, de Nova Xavantina, mas não são registrados nem conhecidos”.

Por fim, foi colocada uma situação hipotética em que alguém iria às salas de aula da escola e questionaria se alguém daquela sala é parente de Pioneiro. Nas respostas obtidas, ouviu de todos que, primeiramente, para que se acusassem como parentes de Pioneiro iriam esperar a pessoa comentar o assunto abordado, pois afirmam que seus parentes Pioneiros não são reconhecidos e, por isso poderiam ser rechaçados. As afirmações ouvidas dessas crianças reforçam a hipótese já apresentada aqui, que o lado leste do rio das Mortes é reconhecido como local dos Pioneiros e o lado oeste como lado dos Gaúchos e do progresso, segregando, assim, os dois grupos.

Por meio das falas desse grupo focal percebi que as relações sociais dos netos de Pioneiros, nessa escola, não perpassam o campo do pioneirismo pertinente aos avôs,

pois eles afirmam que os avós foram esquecidos na cidade. Logo, a categoria social neto de Pioneiro se dissolve na escola.

Já na Escola Coronel Vanique, somente uma das crianças não conhecia a Festa do Pioneiro, o que causou grande espanto nas outras, já acostumadas a participar, todos os anos, do evento. Os alunos afirmaram que gostam de participar do evento, vendo-o como importante para seus parentes Pioneiros. Quando a pergunta referiu-se ao que acham sobre ser parente de Pioneiro, ouvi palavras como orgulho e também palavras de desdenho, vindas de um menino e seguidas pela crítica dos outros quanto ao comentário, em que ele disse: “tanto faz, tanto fez”.

Com a realização dos grupos focais percebi que a categoria neto de Pioneiro encontra-se ainda em evidência do lado leste da cidade, local habitado pelos Pioneiros e, dissolvida, do lado oeste da cidade, pois, naquele espaço, os Pioneiros foram esquecidos pela cidade.

9.3 Gaúchos: “A gente veio pra desenvolver a região”

Posto o que o Xavante pensa dos Pioneiros e dos Gaúchos, o que os Pioneiros afirmaram sobre os Xavantes e sobre os Gaúchos, cabe relatar como os Gaúchos veem e se relacionam com os Xavantes e com os Pioneiros. Sendo assim, principio o relato falando sobre o encontro dos Gaúchos com os Xavantes, na década de 1970.

Muitos Gaúchos afirmaram que, quando chegaram à região, os índios já haviam se afastado e estavam alojados em aldeias mais distantes. Todavia, mesmo assim o contato existiu, ocorrendo, inclusive a invasão de algumas fazendas pelos Xavantes, que julgavam aquele território como deles. Logo,

é, invadiu aqui [os Xavantes], ali ao redor, tinha muito índio. E não podia dar confiança pra eles, às vezes eles iam à fazenda e queriam tudo, até gado eles queriam pegar. (...) E quando encontrava não podia dar atenção pra eles que eles ficavam pedindo as coisas.

O senhor Mauro comenta sobre essa “pedição” dos Xavantes: “foi uma relação assim que, até encontrar com eles na rua conversava, eles pediam muito dinheiro, eles chegavam pediam dinheiro pra ajudar a comprar uma coisa, outra coisa, então a gente tinha um pouco de diálogo com eles”. Ou seja, todo o relacionamento considerado pelo Gaúcho se limitava somente a ouvir a tal pedição dos indígenas. Acerca desse relacionamento, afirma um entrevistado:

Não, toda vida foi aquela, sabe (...) aquele negócio assim que não quer muito contato com os índios, né. Só que também não sei nem o motivo, o porquê, mas até hoje é assim, né. A gente nunca quis muito contato com índio e até hoje, né. Tu vê que a gente quase não tem conhecimento com índio. Nunca acho que conversei com índio.

Há ainda os que tiveram um relacionamento maior com os Xavantes pelo fato de terem passado um tempo trabalhando na aldeia, durante o Projeto Xavante⁴⁰

Raul: olha, eu cheguei aqui em 1978, em 1980 eu fui fazer trator lá na aldeia dos Areões, fiquei dois meses lá ilhado, arrumando trator, colhedeira. Na época, os índios plantavam arroz. (...). Aí eu prestava serviço mecânico para os índios. São gente boa, só não gostam de trabalhar, né.

Pesquisadora: Não?

Raul: não, índio não gosta de trabalhar não, só índia. Só trabalha índia, índio não trabalha. Eu tive dois meses morando lá dentro da aldeia, mas graças a Deus nunca tive atrito com nenhum índio, nem pode, também, porque se tiver vai pro xilindró, né. Mas nunca tive nada contra, gente amiga. Arrumei muito índio amigo lá dentro. Muito bom, até hoje conhece uns, na rua cumprimenta.

A amizade dos Gaúchos com os Xavantes se resume, então, apenas em não criar intrigas ou problemas com estes, pois são vistos como protegidos pelo Estado, tendo regalias que os trabalhadores normais não têm, recebendo salários sem ter que trabalhar, enfim, os Gaúchos, tal como muitos outros brasileiros, consideram os indígenas como sujeitos, incapazes, fedidos, folgados, preguiçosos e ladrões, perpetuando estigmas. Até atributos considerados favoráveis pelos próprios Xavantes são negados pelos Gaúchos:

⁴⁰ O Projeto Xavante foi um grande projeto econômico patrocinado pelo governo, iniciado no ano de 1977 e que se arrastou por quase uma década. Esse projeto tinha como objetivo inserir no território Xavante a rizicultura mecanizada e em grande escala para a produção de excedentes comercializáveis. O intuito era tornar as terras indígenas “produtivas” e “rentáveis” por meio da introdução de “tecnologia moderna. Esse projeto tinha como intuito final, tal como formulado oficialmente, proporcionar aos índios uma atenção especial à saúde, à educação formal e, em especial, à auto-suficiência econômica, por meio da criação de um capital de giro próprio com o qual as comunidades indígenas cobririam, elas mesmas, suas despesas de manutenção, dispensando o governo federal deste trabalho. Todavia, os discursos que se ouvia nos escritórios centrais da Funai em Brasília, mostravam outra faceta do projeto: diminuir a intensa pressão exercida sobre a Funai por líderes Xavantes, sempre empenhados em lutar por seus territórios. O plano foi extremamente problemático, pois sua implementação exigia conhecimentos como habilidade tecnológica, perícia administrativa, investimento financeiro, conhecimentos de química de solos assim como de pessoas hábeis para manobrar máquinas como tratores e colheitadeiras. O projeto teve grandes efeitos sociais, exacerbando tensões e gerando competição tanto no interior das comunidades Xavantes, assim como entre elas. A meta de conseguir bens para o projeto transformou-se em incentivo para que os líderes estabelecessem novas comunidades a todo o momento. Então, tornou-se mais frequente ainda, nos escritórios da Funai, homens Xavantes em busca de atenção e recursos financeiros. Dessa maneira, o resultado desse processo foi exatamente o contrário do prometido: aumento significativo do grau de dependência em relação ao governo federal, abandono e falta de assistência, abalo de certos aspectos da vida tradicional que representavam autonomia econômica assim como política, disputas internas e fragmentação das unidades políticas Xavante. Na década de 80 a Funai já não conseguia controlar a situação e os projetos foram, por fim, suspensos (GIACCARIA, 2000; GRAHAM, 2008; MAYBURY-LEWIS, 1990; SILVA, 1998).

Alberto: Eu já conhecia índio, só que era de outra raça. Chama de bugre, né.
 Pesquisadora: e os daqui eram bravos?
 Alberto: Nunca! Eu já mexi muito com “indiaiada” e nunca tive problemas.

Vale salientar que, para o Xavante, o termo bravo só reforça a sua identidade de guerreiro, da qual ele tanto se orgulha e, enquanto os Pioneiros reconhecem esta identidade e a reforçam, os Gaúchos a negam. Logo, nesse caso, uma identidade se afirma negando atributos da outra. A partir do exposto, percebo que, para os Pioneiros, os Xavantes são bravos, e eles, Pioneiros, são corajosos, o que lhes permite participar de uma categoria, pertencer a um mesmo grupo de valentia. Essa reflexão lembra que as categorias de atribuição e identificação são realizadas pelos próprios atores que definem a pertença a um grupo e, desse modo, os Pioneiros, por um momento, estão no mesmo grupo dos Xavantes.

Quanto ao relacionamento entre esses grupos, atualmente, os Gaúchos afirmam ser mais tranquilo, pois hoje “eles estão mais civilizados (...) hoje tá bom, aquela época não dava da gente confiar”. Todavia, não se nega que “os Xavantes são muito difíceis até hoje”. Ainda hoje afirma-se que “os índios são nojentos porque moram no meio de porco, galinha, essas coisas”. Por fim, para seu Amauri, hoje esse relação é “normal, uma relação boa, a gente tem que entender que o índio é, como se diz, é o brasileiro nativo e tem que respeitar, embora discordando de muitas coisas que eles fazem, né, tem que respeitar”.

Durante as histórias de vida relatadas, perguntei, sempre, sobre a vinda para a região, como foi quando chegaram. Entre essas questões, havia uma em que eu indagava sobre quem os Gaúchos encontraram quando chegaram aqui. As respostas, muitas vezes, surpreenderam, pois poucos mencionaram a presença do pessoal da Fundação Brasil Central. Grande parte revelou uma negação dos Pioneiros já presentes na região, sendo assinalados como únicos moradores na região os próprios Gaúchos, que também estavam migrando, cuja presença na cidade era citada como exclusiva.

Pesquisadora: Quando o senhor chegou aqui na região, quem já morava aqui?
 Amauri: Ah, aqui já tinha bastante sulista, porque essa colonização que o Norberto e Édio implantaram aqui, foi tudo pessoas oriundas lá do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, do sul do país.

Existem também os que entenderam a pergunta voltada para quem estava disponível para trabalhar na região e, além disso, houve os que não desconsideraram qualquer ocupação anterior, afirmando que aqui tinha “só mato (...) a gente tinha que ir

abrindo assim, com facão assim, abrindo assim pra poder entrar pelos meios. Só mato, mato, mato, mato”. Outros até consideram a existência das casas da Fundação Brasil Central, mas é como se não existissem pessoas morando nelas.

Quando nós chegamos aqui só tinha a cidade velha lá embaixo. Depois veio a povoação, o finado Norberto Schwantes foi comprando áreas e foi povoando, trazendo povo do sul. De toda região do sul trouxe gente. Mas quem cresceu isso aqui foi o finado Norberto Schwantes, no início. O finado Norberto Schwantes, ele não morou aqui, ele morava no Rio Grande do Sul e ele começou a Canarana⁴¹. Tratou a Canarana, vinha sempre de avião, ele não cobrava passagem do avião, era uns dois mil reais, hoje. Quem comprava a área não pagava a passagem (Édison).

Sendo assim, para os gaúchos, como diz esse último depoimento, apesar de já ter casas da FBC, a povoação só chegou quando os Gaúchos vieram para a região, desconsiderando toda e qualquer ocupação anterior. Sobre a cidade velha, comenta um colono que “a cidadezinha era pequeninha sabe, tinha só umas casinhas antigas aí pra baixo, só umas casinhas antigas mesmo”. Uns comentam até que não sabiam que existia Xavantina.

Dali assim, uns três meses que a gente estava aqui morando aí já, ali no Vale da Serra [área rural a 35 quilômetros de Nova Xavantina], que a gente descobriu que existia Xavantina. Uma tal de Xavantina, que tinha umas casinhas por aí. A gente ia fazer rancho [compras] 150 quilômetros, lá na Barra. Só sabia que tinha Barra do Garças. Depois de três, quatro meses que a gente descobriu que existia Xavantina (Ana).

Perguntei, então, sobre o relacionamento que foi estabelecido com o pessoal da FBC, já que muitos não falaram nestes moradores espontaneamente. Sobre esse relacionamento ouvi diferentes vezes:

Boa. Meu dialeto era um e o deles [Pioneiros] era outro. Eles não entendiam o que eu falava e eu não entendia o que eles falavam. A gente conversava mostrando as coisas (Édison).

A gente custou entender porque na época, logo que a gente chegou aqui, a linguagem deles, um sotaque bem diferente do nosso, né. O Gaúcho não entendia o mato-grossense. Nossa, a gente demorou assim pra saber o que significava aquela palavra que ele estava falando. Eles viam a gente falar, Gaúcho falar, ah, era estranho demais. Eles não nos entendiam, nós não o entendíamos. Mas, depois, com o passar do tempo, foi melhorando (Ana).

⁴¹ Cidade de colonização gaúcha que fica a 180 quilômetros de Nova Xavantina e foi colonizada pela mesma colonizadora que trouxe Gaúchos a Nova Xavantina.

Essa utilização de gestos para comunicação inicial entre Pioneiros e Gaúchos remete ao que Mead (1993) assevera quando observou que, por meio da transmissão dos gestos, podemos nos comunicar com outras pessoas, pois o significado é compartilhado. Conseqüentemente, a origem da interação entre indivíduos está no gesto, seja ele corporal ou oral.

Depois desse período de entendimentos por gestos, afirmam alguns Gaúchos, o diálogo começou a fluir e até amizades surgiram, “a não ser com os índios que nós não fizemos muita amizade. Todo mundo era amigo, a gente se fazia favor”. Há ainda os mais sinceros que afirmaram que

não, com esses aí havia uma questão assim, o pessoal que veio do sul, esses que vieram pela colonizadora, eles consideravam o povo daqui *preguiçoso*, fazia pouco, já existia uma certa discriminação, espécie de preconceito, não assim que influenciasse de ter assim uma inimizade, um confronto por parte deles que moravam aqui. Havia num certo momento um elogio, porque aí eles viram, de uma hora pra outra um grande movimento, que aqui era pacato, era parado, virou nesse movimento de caminhões, de tratores, de máquinas, movimento na cidade, comércio crescendo, influenciando, abrindo, aumentando, então eles elogiavam, né, *o trabalho desses Gaúchos, de Pioneiros, de desbravadores*, que enfrenta os desafios, ao mesmo tempo também criticavam que havia uma certa discriminação, porque aí o pessoal que veio do sul se achava assim na condição do poder, eu posso fazer, vou fazer, dou conta de fazer, essas coisa tudo. Então existia esse negócio assim, ao mesmo tempo em que eles elogiavam e que viram aquele movimento tudo, mas também havia uma certa crítica, e aí depois, também, quando começou a quebrar ficou assim na memória do povo de que o Gaúcho, o sulista que veio era “nó cego”, então ficou também conhecido assim, sendo um preconceito, né, que no fundo, no fundo é um preconceito, né (Roberto) (Grifo meu).

Esse discurso mostra como os moradores da região eram colocados pelas políticas de colonização e como os Gaúchos introjetaram este discurso. Vale lembrar o já citado Projeto Xavantina (em anexo), no qual os funcionários da Sudeco são retratados como ociosos e sem iniciativa, tal como descrito no discurso acima. Destaco, também, nesse discurso, as palavras “pioneiros” e “desbravadores” associadas a eles, Gaúchos, e não aos expedicionários da Expedição Roncador Xingu, o que revela uma disputa pelo pioneirismo na região, afinal, os Gaúchos se dizem importantes porque foi a partir da chegada deles que a região se desenvolveu.

Durante a pesquisa, foi possível acompanhar um momento em que ocorreu uma discussão sobre o pioneirismo na região. Acontece que um senhor gaúcho que estava sendo entrevista perguntou se a pesquisa tinha por finalidade estudar a cultura gaúcha, ao ser informado de que se tratava de uma pesquisa referente à história de Nova Xavantina e, para falar desta história, era necessário, também, falar dos Gaúchos, vindos

na década de 1970 para a região. De repente, entrou na conversa um homem mais jovem e começou a falar que Pioneiro mesmo é quem trabalhou na Fundação Brasil Central, abrindo picadas (esse rapaz é gaúcho, mas tem uma espécie de avô adotivo que trabalhou na FBC), e não os Gaúchos que chegaram posteriormente. Então o senhor que questionou sobre a finalidade da pesquisa disse que em todo lugar foi necessário que houvesse pessoas para abrir picadas. Em seguida, o rapaz, que é neto adotivo de Pioneiro, relatou a história de um homem que teve que amputar o próprio dedo durante o período que trabalhou em uma picada porque não tinha assistência médica. Logo, o gaúcho que estava participando da conversa disse que os imigrantes também sofreram muito. Perguntado sobre quais imigrantes, ele disse os alemães, italianos. Posteriormente, estreitado o convívio com os entrevistados, percebi que o rapaz que defendeu os Pioneiros é mal visto pelos Gaúchos, pois poucos gostam dele e é chamado constantemente de chato. Essa situação mostra duas coisas interessantes: primeiro, que os Gaúchos consideram que o que foi feito pelos Pioneiros é necessário em todo lugar, ou seja, é uma atividade que não merece um prestígio maior e, segundo, se os Pioneiros sofreram, seus antepassados italianos e alemães sofreram muito mais, passaram por muito mais adversidades. Neste caso, tal como encontrado em Elias e Scotson (2000), quando um membro do grupo fica sob suspeita de romper com as normas e tabus de seu grupo, poderá ter seu status rebaixado e, neste caso, o jovem gaúcho que relativiza o pioneirismo dos Gaúchos não é visto com bons olhos pelo grupo maior.

Sobre o relacionamento atual com o pessoal da Fundação, eles relataram ser tranquilo, e afirmam ainda que “o povo ai gosta de nós, da gente até hoje, até hoje a gente conversa, tenho muitos amigos ainda daquela época”. Questionados sobre haver ocorrido miscigenação ou não, após virem para Nova Xavantina, os Gaúchos afirmaram que “misturou muita raça” e que “aqui tem gente de todos os estados do Brasil (...). Agora tem uma mistura aqui que eu nem sei mais dizer quem é quem. Aí começou todo mundo se entender”. Deste modo, muitos filhos de Gaúchos acabaram casando com mato-grossenses, goiano entre outros, resultando na miscigenação que transforma Nova Xavantina em um espaço multicultural.

9.3.1 Filhos de Gaúchos

9.3.1.1 Relacionamento com os demais grupos

Tal como nos relatos dos grupos focais, início comentando sobre as crianças que estudam do lado oeste da cidade. Essas revelaram se conhecer da escola, mas não ter amizade entre si. Afirmaram ter amigos na escola que são filhos de Gaúchos e também amigos que não são filhos de Gaúchos, afinal, comenta um menino, “tem uns que a gente nem sabe que é filho de Gaúcho. Eu mesmo não sabia que ela era filha de Gaúcho (referindo-se a outro colega presente no grupo focal)”.

Sobre o relacionamento deles com os Xavantes, disseram que estudam ou já estudaram com vários indígenas e que eles são sempre quietos, não falam muito. Todavia, isto não é empecilho para que interajam com eles, pois afirmam que brincam com eles e que “todo mundo gosta deles, eles são bem legais”. Essa intimidade ocorre pelo fato de eles estudarem juntos há mais de quatro anos, o que permite, segundo os garotos entrevistados, mais respeito com os indígenas e menos preconceito. Sobre as atividades escolares, disseram que já fizeram trabalho com eles várias vezes e, apesar de ficarem quietos e falarem pouco, ajudam com as respostas. Afirmaram que nunca foram na casa de Xavantes, mas que amigos Xavantes já foram à casa deles. Sobre os netos de Pioneiros, revelaram desconhecer quais eram estes até o momento do grupo focal, afinal, eles não sabem nem quem são os filhos de Gaúchos da escola, saberiam muito menos quem são os netos de Pioneiros.

Assim como as crianças da escola citada acima, as que estudam na escola do outro lado do rio disseram que a maioria de seus amigos não são filhos de Gaúchos. Sobre o relacionamento com as crianças Xavantes das escolas, afirmaram que estudavam com eles e que também conversavam, mas na hora de citar os nomes, não se lembraram. Afirmaram que muitas vezes fazem trabalho com crianças indígenas, mas que devido ao preconceito que existe, os professores fazem sorteios para não gerar problemas. Dois alunos relataram já ter ido à casa de amigos Xavantes, mas os amigos em questão não estudam na escola. Entretanto, a maioria afirmou nunca ter ido à casa de Xavante e nem colegas indígenas foram à casa deles. Quanto à questão de haver preconceito, uma criança diz: “eu acho assim, tem muito preconceito por ser Xavante, mas, assim, também tem alguns Xavantes que acham assim, só porque eles serem índios eles podem mais”. Outro relato dizia que

também tem preconceito com a gente e às vezes tem muitos que acham que só porque são Xavante tem direitos melhores que a gente, entende, porque que nem quando tem leis que não podem matar, não sei o que, tem uns que se acham melhores que qualquer um aqui na escola. Mas eles também têm preconceito com a gente também.

Logo, mais uma vez aparece o preconceito contra estes indígenas, aliás, contra todos os indígenas do país. Assim, estereótipos surgem e os Xavantes são vistos como portadores de identidade negativa e estigmatizada.

Por fim, quantos aos netos de Pioneiros, os filhos de Gaúchos mostraram que conheciam as crianças que participaram do grupo focal após citar os nomes, mas que não tinham intimidade com elas em virtude de não estudarem juntos. Eram apenas conhecidos, o que revela um desconhecimento da categoria Pioneiro entre as próprias crianças da escola.

9.3.1.2 “Tornando-se mato-grossense”

Algumas das perguntas realizadas durante os grupos focais com filhos de Gaúchos tinham por intuito compreender como estes se comportam frente à continuidade das tradições de seus familiares. Desse modo, conversei com crianças residentes do lado leste e do lado oeste da cidade, perguntando se frequentam o Centro de Tradições Gaúchas e, em caso positivo, o que fazem quando vão lá.

Quanto às crianças residentes do lado oeste da cidade, verifiquei que aqueles que participam do CTG são, em sua maioria, filhos de membros da patronagem atual. Os que vão ao local esporadicamente revelaram que o fazem em festas, como Costelão e Réveillon, não tendo conhecimento sobre o que é praticado dentro da instituição. Já os filhos de membros da patronagem vão com mais frequência ao local, afirmando, alguns, que já chegaram a jogar bocha, mas não o fazem sempre e o esporte que praticam com frequência no CTG é o futebol. Sobre as danças gaúchas somente um menino afirmou já ter participado das danças, mas diz que isso ocorreu faz tempo e que dançou durante três anos, no período em que seu pai era patrão do CTG.

Do outro lado da cidade quase todas as crianças já foram ao CTG, porém poucas relataram participar de alguma atividade no local, indo ao evento normalmente acompanhadas pelos pais e, estando lá, ficam conversando com os amigos. Somente uma moça relatou já ter participado das danças tradicionalistas, tendo, inclusive, viajado para realizar apresentações em outro município, além de ter feito apresentações em

escolas municipais. Enquanto isso, as outras crianças demonstraram desconhecimento quanto às danças gaúchas.

A partir do exposto sobre as crianças gaúchas e sua participação CTG da cidade, percebi que esse não é mais o local freqüentado, por excelência, para se conhecer costumes e tradições do sul, pois estes não são mais realizados naquele espaço. Os costumes gaúchos encontrados na região são vistos dentro de casa, como tomar chimarrão, e muitas vezes reformulados por estas crianças, transformando-se em tereré⁴². Logo, é possível que essas crianças estejam se “transformando em matogrossenses”, pois nasceram no estado e não participam dos ritos que demarcam a identidade gaúcha. Esse novo contexto para se compreender a cultura migrante revela, tal como aponta Agier (2001) que o debate não deve girar em torno de suposições que apontam o fim das culturas, mas, sim, de um contexto novo para a criação de sentidos surgidos a partir de uma dissociação entre os lugares, as identidades e as culturas.

⁴² Refresco de mate, sorvido com bombilha, e que se distingue do chimarrão por ter água fria em vez de água quente. Fonte: FERREIRA, A. B. de H. Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa. São Paulo: Positivo Informática Ltda. 2004. CD-ROM.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para apresentar as considerações finais a que se chega após a realização desta pesquisa, é interessante voltar à dialética proposta neste trabalho, na qual, de um lado estão as instituições apresentadas, como a AIBO, a APMPO e o CTG, além da Festa do Pioneiro, pertencentes ao mundo adulto e portadoras da memória coletiva e, do outro lado, o universo infanto-juvenil abordado neste trabalho, pelo qual é possível perceber como é o relacionamento das crianças envolvidas nesses grupos além de ser um espaço pertinente à compreensão da continuidade das tradições desses grupos.

Desde já reafirmo que o contato entre os grupos, principalmente entre Pioneiros, Gaúchos e outros grupos estabelecidos posteriormente, proporcionou à cidade miscigenação, diversidade cultural e relações multiculturais, possibilitando, também, a reconstrução diária de identidades assim como a afirmação das fronteiras culturais estabelecidas. Esta miscigenação faz com que novas identidades surjam e estas se tornem os atores da cidade, transformando este município em um espaço multicultural com uma cultura que se diferencia da identidade mato-grossense característica da capital Cuiabá e seu entorno.

Inicialmente, ressalto que o relacionamento entre os grupos é permeado por relações de integração e conflito, seja dentro dos próprios grupos, seja entre eles, pois a cada momento tensões são criadas ou desfeitas. Esse embate, abordado ao longo destas considerações, vem mostrar, como posta Simmel (1983), que o conflito não só aniquila antigas ou novas estruturas, ele (re)cria novas formas, ou as mantém sob determinadas condições. Essa possibilidade de manutenção e surgimentos de novas formas está intrinsecamente vinculada ao processo identitário, que igualmente envolve momentos de (re)construção assim como manutenção de valores.

Essas tensões, ocorridas atualmente de maneira velada, mostram como os discursos oficiais do governo foram incorporados pelos grupos migrantes vindos para a região, a partir da década de 1940, no caso, os Pioneiros, e na década de 1970, os Gaúchos. Inicio as considerações postas ao final desta pesquisa a partir dos Xavantes.

Inicialmente, é preciso considerar que estar em contato com o branco não torna o Xavante menos indígena, pois os vínculos étnicos continuam assim como a valorização aos costumes próprios. Além disto, esses valores, na cidade, na constante interação com outro, costumam ser (re)afirmados, reelaborando-se as formas de ser índio no contexto citadino. Todavia, esse contato entre os Xavantes e os demais grupos revela também

tensões latentes no campo do estigma que o indígena sofre. Outrossim, há ainda o fato de que os Xavantes não vieram para a região de Nova Xavantina com o intuito de realizar sonhos de prosperidade econômica nem em nome de um pátria constituída modernamente como estado-nação. Sua perspectiva de civilização, assim como de vida cotidiana é outra e eles não compartilham dos ideais modernos de progresso, domínio e transformação. Essas perspectivas levam a compreensão do por que destes indígenas não disputarem da maneira acirrada o espaço citadino com Pioneiros, Gaúchos e outros, vendo como espaço ideal para professar suas tradições, a aldeia.

Já os Pioneiros revelam, na interação com o outro, seu orgulho e brio por realizarem algo importante não só para Nova Xavantina, mas para todo país, pois vieram para a região respondendo a um chamado nacional do presidente Vargas. Assim, o pioneirismo é reafirmado como uma identidade coletiva que pertence somente a um grupo, ao deles. Logo, por mais que outros tenham realizado feitos importantes para o município, somente eles são Pioneiros da cidade, independente se exista uma Associação que os agregue ou não. Deste modo, a interação com os outros grupos revela-se, a princípio, cordial, afinal Nova Xavantina tornou-se, posteriormente, um espaço do contato e de miscigenação graças às interações dos grupos que já estavam aqui. Contudo, as tensões ocorrem quando este pioneirismo é questionado ou desdenhado. Desse modo, o pertencimento ao grupo dos Pioneiros não está ligado necessariamente a uma instituição física, todavia, liga-se a fronteiras simbólicas que envolvem a participação em uma determinada época vivida coletivamente por um grupo. Logo, relacionar-se com Xavante e Gaúchos é participar de um cotidiano possível somente por que eles, Pioneiros, cimentaram estas relações.

Enquanto isso, os Gaúchos também vieram para a região atendendo a chamados nacionais para se povoar a Amazônia Legal e trazer o progresso a uma região apresentada como inóspita e atrasada, por ser habitada por indígenas e por homens ociosos. Desse modo, freqüentemente esses homens atribuem o pioneirismo da região a si próprios, pois foram eles que, com seus valores de trabalho e coragem “quebraram o cerrado”, plantaram, colheram e desenvolveram este espaço. Assim, somente eles, Gaúchos, que compartilham os mesmos valores de trabalho e coragem, podem dizer que são os pioneiros responsáveis pelo desenvolvimento da região. Sendo assim, suas interações estão pautadas nesta perspectiva.

A partir dessa abordagem, percebo que são as regras culturais, tais como descritas por Goffman, que permitem dizer que há um bom relacionamento entre Xavantes, Pioneiros e Gaúchos. Todavia, essas regras são quebradas ou postas em cheque quando certos pontos são discutidos, como o pioneirismo da região.

Com esses apontamentos, é possível perceber como se condensam as ideologias de cada grupo, revelando suas mistificações épicas e seus atributos de auto-valorização adquiridos ao longo do tempo, indo desde sua migração até os dias de hoje. Essas ideologias são postas nas instituições pertencentes a cada grupo e, nesses espaços, ainda são mostradas as intervenções políticas, diferenciando quem tem poder de quem não o tem. Desse modo, essas instituições representam grupos de interesse constituídos desde suas migrações, apoiados na reprodução de versões cada vez mais estereotipadas e folclóricas do passado, que já não possuem poder de influenciar a produção atual da cultura e nem da política de Nova Xavantina. Dessa maneira, a análise dessas instituições deixa transparecer o auto-retrato valorativo de cada grupo tal como suas cotas de poder.

Assim sendo, a Associação Indígena Bruno Omoro Dumhiwê, a partir dos dados apresentados ao longo da pesquisa, mostra-se debilitada e não conta com a confiança dos próprios indígenas, o que a enfraquece frente às forças culturais hoje mais influentes, assim como expõem os próprios Xavantes. Logo, a falta de credibilidade da Associação Xavante da cidade deixa entender que esses indígenas não acreditam na possibilidade de reivindicar uma cultura própria na sociedade, a não ser no âmbito restrito da aldeia. Ou seja, em Nova Xavantina, os Xavantes não reiteram sua importância étnica frente à sociedade na qual estão inseridos. Uma explicação possível é que Nova Xavantina não responde juridicamente por nenhuma aldeia, todavia, são necessárias pesquisas mais avançadas com indígenas dessa etnia em outras cidades, nas quais se inserem, para ser possível compreender melhor este fenômeno.

Já os Pioneiros reivindicam seus valores no plano simbólico, não conseguindo, como diria Pollak (1989), elevar sua memória coletiva à memória oficial. Sendo assim, seus projetos coletivos como construção da sede, bom funcionamento da instituição e satisfatória realização da Festa do Pioneiro, ficam somente no campo das intenções. Dessa maneira, a Associação não tem sede, quase foi extinta e, com muitas dificuldades, realiza anualmente sua Festa. Logo, a importância dos Pioneiros, tal como de sua

instituição, fica somente no campo simbólico, não sendo revertido em ações que permitam reproduzir aos demais, de maneira satisfatória, sua memória coletiva.

Enquanto isso, os Gaúchos conseguiram reivindicar uma cultura própria na sociedade nova-xavantinense e transmitir sua memória coletiva por meio de uma instituição sólida, como o Centro de Tradição Gaúcha Centro Oeste Pampeano. Todavia, com o passar dos anos, essa instituição perde sua força inicial tradicionalista e vai se transformando à medida que alguns membros se distanciam e outros, novos, se filiam. Esses membros que se distanciam reiteram a perda dos valores da instituição e destacam sua nulidade em transmitir a memória coletiva dos Gaúchos. Sinalizam, ainda, a importância da política dentro da instituição, o que vai contra os preceitos da mesma. Logo, essa mudança das gerações dentro do próprio CTG é uma forma de conflito, já que este se configura numa intervenção, podendo formar um novo quadro social (SIMMEL, 1983). Neste caso, o conflito forma, sim, um novo quadro social, com novos valores que se agregam à memória coletiva do grupo.

Já no ambiente escolar, o estudo das crianças e adolescentes revelou um convívio diário no qual as crianças se aglutinam e se misturam, todavia apartando em alguns momentos o diferente, o indígena. Contudo, esses próprios indígenas, em certos momentos, escolhem se distanciar dos demais e se unir em grupo só seu, pois dizem se sentir mais fortes assim. Sendo assim, percebo que, a partir do momento em que os filhos de Gaúchos e netos de Pioneiros não reconhecem quem é quem nas escolas, há uma dissolução destas categorias neste ambiente. Entretanto, os traços característicos dos Xavantes não permitem que eles, como as demais categorias, dispersem-se neste mesmo espaço. Vale salientar que as categorias se dissolvem no âmbito das crianças, porém, no que se refere aos professores, essas categorias são reconhecidas. Dessa maneira, nas escolas, os Xavantes têm a seu favor o uso exclusivo da sua língua nativa, um elemento de força que é ambivalente, pois se a sua utilização reitera as diferenças, ao mesmo tempo alimenta, nas demais crianças, o imaginário que configura os Xavantes como seres primitivos e perigosos. Ainda sobre a manutenção desse traço característico indígena e não compartilhado pelo branco – a fala –, mostra como a identidade pode se transformar em alguns momentos e se manter em outros. Nesse caso, a língua tradicional é mantida e vista como essencial para destacar a cultura de contraste.

Já quanto às crianças que são netas de Pioneiros, os resultados apontados reforçam o que a pesquisa de França (2000) revelou ao afirmar que existem fronteiras

simbólicas para se definir quem são os Pioneiros da cidade, sendo estas compostas pela identificação com o espaço onde residem. Essas fronteiras são também estendidas aos seus netos e, sendo assim, as crianças identificadas como moradores do lado da Xavantina Velha, espaço reconhecido como local dos Pioneiros, revelam ter consciência acerca dos feitos dos seus avós, ou seja, conhecem a memória coletiva do grupo. Entretanto, a identidade de neto de Pioneiro é conciliada a outras identidades existentes, o que muitas vezes gera críticas dos Pioneiros, que afirmam que os mais jovens não sabem dar continuidade à tradição. Essa harmonização de identidades corrobora o que Agier (2001) e Wade (2000) pontuam sobre a construção da identidade quando estabelecem que esta é múltipla, inacabada e instável. Sobre as crianças netas de Pioneiros que residem do outro lado da cidade, reitero o que foi dito anteriormente, que o pioneirismo não perpassa aquele espaço, pois não é reconhecido como local dos Pioneiros. Por conseguinte, não há uma identidade nem uma memória coletiva herdada por essas crianças.

Sobre o último grupo abordado, os filhos de Gaúchos, saliento que, tal como entre os Pioneiros, os Gaúchos reclamaram que os mais jovens não participam dos ritos de demarcação de sua identidade coletiva, isto é, para os Gaúchos mais velhos, os jovens não sabem dar continuidade à tradição deles. Essas críticas apontadas revelam que os mais velhos desejam uma identidade cristalizada, que não sofra alterações com os passar dos anos. Não obstante, a identidade não é estagnada, ela é maleável, mutável e se transforma a partir das interações estabelecidas assim como nos conflitos gerados. Logo, novas identidades se formam a partir dos contatos, pois não existe identidade pura, não aberta a influências. Além disso, o fato dessas crianças serem genuinamente mato-grossenses, revela sua necessidade da criação de uma identidade própria, uma identidade que reconheça sua memória coletiva herdada, mas que também possa se representar. Desse conflito surge, então, um novo quadro social composto por diferentes valores e formado a partir das interações estabelecidas nesse espaço, revelando que o conflito é uma dimensão que estipula limites e circunscreve espaços, ao revelar o singular e o desigual como partes constitutivas das sociações, tal como descrito por Agier (2001). Complemento, ainda, estabelecendo, tal como Agier, que o conflito é um fator de mudanças e reordenações históricas ao se constituir numa parte aderente à sociedade. Logo, os conflitos observados no decorrer da pesquisa resultaram em

reordenações históricas que mostraram, mais uma vez, o caráter por vezes mutável da identidade e o poder de transformação do conflito.

Finalizando e reproduzindo o pensamento de Agier (2001) acerca das cidades, afirmo que Nova Xavantina permitiu o encontro de indivíduos que trouxeram consigo seus pertencimentos étnicos, suas origens regionais assim como suas redes de relações familiares. Desse modo, desenvolveram-se nesta cidade, na prática, os relacionamentos entre identidades e, na teoria, a dimensão relacional da identidade. Esses relacionamentos alteraram ou modificaram os referentes dos pertencimentos originais (étnicos e regionais) e essas transformações atingiram os códigos de conduta, as regras da vida social, os valores estabelecidos, entre outras formas culturais que norteiam a vida de cada um. Em outras palavras, o processo identitário, no momento em que depende da relação com os outros (seja por meio de encontros, conflitos etc.) é o que transforma a cultura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGIER, M. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **Mana**, n.7, 2001, p.7-33.

ALVES, F. L. **Noites de cabaré**: interação, gênero e sociabilidade na zona de meretrício. 2010. 207 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2010.

BARBOSA, M. Memória e tempo: arcabouços do sentido da contemporaneidade. **Ciberlegenda**, n 01, 1998. Disponível em: <[http: www.uff.br/mestcii/maria12.htm](http://www.uff.br/mestcii/maria12.htm)>. Acesso em: 15 ago. 2007.

BARROS, J. de. Uma saga Xavante ou até onde chegará a crueldade branca. **Revista Caros Amigos**. São Paulo, ano XII, n. 136p. 26-31, p. 31., jul. 2008.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.p.188-227.

BECKER, H. S. **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. 4 ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

_____. **Segredos e truques da pesquisa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BRAGA, A.; GASTALDO, E. L. O legado de Chicago e os estudos de recepção, usos e consumos midiáticos. **FAMECOS**. Porto Alegre, nº 39, p. 78-84, 2009.

BRANDÃO, C. R. **Identidade e etnia**: construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CANCELLI, E. **Estratégia para o flagelo**. 118 f. Dissertação (Mestrado em História do Brasil). Programa de Pós Graduação em História do Brasil. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1984.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

_____. **Caminhos da identidade**: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: UNESP, 2006.

_____. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. Os (des)caminhos da identidade. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 15, n. 42, p. 7-21, 2000.

_____. **Urbanização e tribalismo**: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

CARLIN, A. P. “Enquadrando” bibliografias: reflexividade, relevância e “imaginação sociológica”. In: GASTALDO, É. L. (Org.) **Erving Goffman: desbravador do cotidiano**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2004, p. 147-166.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

CASTRO, E. T. **Identidades mortas: uma análise dos discursos sobre memória e identidade a partir do cemitério de imigrantes de Joinville**. Disponível em: <<http://www.unisantos.br/pos/revistapatrimonio/artigos.php?cod=117>>. Acesso em: 09 ago. 2007.

CASTRO, S. P. *et. al.* **A colonização oficial em Mato Grosso: “a nata e a borra da sociedade”**. 2 ed. Cuiabá: UFMT, 2002.

CICOUREL, A. Teoria e método em pesquisa de campo. In: GUIMARÃES, A. Z. **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1975.

COHN, C. Culturas em transformação: os índios e a civilização. **São Paulo em perspectiva**, São Paulo, n. 2, v. 15, p. 36-42, 2001.

CONSIDERA, C. M.; SILVA, M. T. de C; TAVARES, V. P. **Colonização dirigida no Brasil: suas possibilidades na região amazônica**. 2 ed. Rio de Janeiro: IPEA, 1979.

COUTO, A. M. S. Memória e consciência: narrativas individuais e experiências sócias. **Cadernos do Centro de Organização da Memória do Oeste**. Ano 16, n. 17, p. 415-459, 2003.

DAMATTA, R. da. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. 5 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DAVIS, S. H. **Victims of the miracle: development and the Indians of the Brazil**. Nova York: Cambridge University, 1977.

DURHAM, E. R. **A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia**. São Paulo: Coisac Naify, 2004.

ELIAS, N; SCOTSON, J. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ESTATUTO DO CTG- Centro de Tradições Gaúchas Centro-Oeste Pampeano de Nova Xavantina. Nova Xavantina: [s.n.] 1986.

ESTATUTO SOCIAL DA APMPO - ASSOCIAÇÃO DOS PIONEIROS DA “MARCHA PARA OESTE”. Nova Xavantina: [s.n.] 1996.

ESTERCI, N. O mito da democracia no país das Bandeiras. **Pesquisa antropológica**, Rio de Janeiro, n. 18, 1977.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os nuer**: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo Nilota. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

FALLEIROS, G. L. J. **A dádiva e o círculo**: um ensaio sobre reciprocidade a'uwe-Xavante. 136 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, Santo André, 2005.

FEATHERSTONE, M. O flâneur, a cidade e a vida pública virtual. In: ARANTES, Antonio A. (Org.). **O espaço da diferença**. Campinas: Papirus, 2000, p. 186-207.

FERNANDES, E. R. **Entre cosmologias, estratégias e performances**: incursões Xavante à Funai. 160 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2005.

FERNÁNDEZ, A. J. C. **Do Cerrado à Amazônia**: as estruturas sociais da economia da soja em Mato Grosso. 262 f. Tese (Desenvolvimento Rural). Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

FERREIRA, C D. **35 CTG**: o Pioneiro do movimento tradicionalista Gaúcho. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1987.

FERREIRA, J. C. V. **Mato Grosso e seus municípios**. Cuiabá: Secretaria de Estado da Educação, 2001.

FERREIRA, M. de M.; AMADO, J. **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

FOLLMANN, J. I. Identidade como conceito sociológico. **Revista Ciências Sociais UNISINOS**. São Leopoldo, UNISINOS, v. 37, n.º 158, 2001, p. 43-66.

FRANÇA, M. S. C. de. **Xavantes, Pioneiros e Gaúchos**: relatos heróicos de uma história de exclusão em Nova Xavantina. 2000. 128 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós Graduação em Antropologia social, Universidade de Brasília, Brasília, 2000.

FRANÇA, V. R. V. Sujeito da comunicação, sujeitos em comunicação. In: GUIMARÃES, C.; _____ (Org.). **Na mídia, na rua**: narrativas do cotidiano. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, v. 1, p. 61-88.

FROZI, V. L. **Inclusão ou exclusão**: o cenário da discriminação contra os Xavantes nas escolas públicas de Nova Xavantina/MT. 38f. 2006. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências Biológicas). Curso de Licenciatura em Ciências Biológicas. Universidade do Estado de Mato Grosso, Nova Xavantina, MT, 2006.

GALLER, A. L. **Gastronomia**: ponto de convergência e da afirmação da multiculturalidade de Nova Xavantina, MT. 66 f. 2007. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Turismo). Curso de Bacharelado em Turismo. Universidade do Estado de Mato Grosso, Nova Xavantina, MT, 2007.

GARFIELD, S. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 20, n. 39, p. 13-42, 2000.

GASKELL, G. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, M.; GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2002.

GASTALDO, É. L. Goffman e as relações de poder na vida cotidiana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 23, n. 68, p. 149-153, 2008.

GATTI, B. A. **Grupo focal na pesquisa em ciências sociais e humanas**. Brasília: Líber livro editora, 2005.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIACCARIA, B. **Xavante ano 2000: reflexões pedagógicas e antropológicas**. Campo Grande: ECDB, 2000.

_____; HEIDE, A. **Xavante: povo autêntico: pesquisa histórico-etnográfica**. 2.ed. São Paulo : Ed. Salesiana Dom Bosco, 1984.

GODIM, L. M. P.; LIMA, J. C. **A pesquisa como artesanato intelectual: considerações sobre método e bom senso**. São Carlos: EdUFSCar, 2006.

GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

_____. **Os momentos e seus homens**. Lisboa: Relógio D'Água editora, 1999.

GOLIN, T. **A ideologia do gauchismo**. Porto Alegre: Tchê, 1983.

GUTJAHR, E. **Entre tradições orais e registros da oralidade indígena**. 2008. 217 f. São Paulo. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2008.

GRAHAM, L. **Xavante**. Instituto Socioambiental. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/Xavante/print>>. Acesso em: 13 jan. 2010.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HANKE, M. A noção de sociabilidade: origens e atualidade. In: FRANÇA, V. *et al.* (Org.). **XI COMPÓS: ESTUDOS DE COMUNICAÇÃO**. Anais. Porto Alegre: Sulina, 2002, p. 127-142.

HOBBSAWM, E. Introdução. In: _____ (Org.); RANGER, T. (Org.). **A invenção das tradições**. 6 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HUGHES, E. C. **On work, race and the sociological imagination**. Chicago: L.A. Coser, 1994. Disponível em:

<http://books.google.com/books?id=uhJkITcHeNoC&printsec=frontcover&dq=on+work,+race+and+sociological+imagination&lr=&ei=aDt5S8_RHoPkzASa3tGJCA&hl=pt-BR&cd=1#v=onepage&q=&f=false>. Acesso 05 fev. 2010.

IANNI, O. **A luta pela terra: história social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. **Colonização e contra-reforma agrária**. Petrópolis: Vozes, 1979.

_____. **O colapso do populismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

_____. **Origens agrárias do Estado brasileiro**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

ÍNDIOS Xavantes visitam sede do 'Mato Grosso Muito Mais'. **Site Notícias NX: notícias de Nova Xavantina e do Vale do Araguaia**. 2010. Disponível em: <http://noticiasnx.com.br/2010/index.php?option=com_content&view=article&id=8681:indio-Xavante-vai-ser-candidato-a-deputado-federal&catid=9:notas&Itemid=90> Acesso em: 10 maio 2010.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Disponível em: <www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1> Acesso 15 jul. 2009.

JENKINS, R. **Rethinking ethnicity: arguments and explorations**. London: Sage, 1997.

KNAUSS, P. O homem brasileiro possível: monumento da juventude brasileira. In: _____ (Coord.). **Cidade vaidosa: imagens urbanas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999, p. 29-44.

LACHNITT, J. **A epopéia Xavante**. Campo Grande:UCDB, 2003.

LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas: UNICAMP, 1990.

LEEUWENBERG, F.; SALIMON, M. **Para sempre A'uwê: os Xavante na balança das civilizações**. Brasília: Unicef, 1999.

LESSA, L. C. B. **Nativismo: um fenômeno social Gaúcho**. Porto Alegre: Linoart, 1985.

LIMA FILHO, M. F. **Pioneiros da Marcha para Oeste: memória e identidade na Fronteira do Médio Araguaia**. 1998. 265 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 1998.

LOPES, J. R. Registros teórico-históricos do conceito de identidade. **Revista Psicologia e Sociedade**, Florianópolis, n. 8, p. 125-137, 1996.

LOVISOLO, H. A memória e a formação dos homens. In: **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, n. 03, v. 2, p. 16-28, 1989.

MARTINS, J. de S. **Expropriação e violência**: a questão política no campo. 2 ed. São Paulo: Hucitec, 1982.

_____. **Fronteira**: a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Hucitec, 1997.

MAYBURY-LEWIS, D. **A sociedade Xavante**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974.

_____. **O selvagem e o inocente**. Campinas: UNICAMP, 1990.

MEAD, G. H. **Espiritu, persona y sociedade, desde el punto de vista del conductismo social**. Buenos Aires: Paidós, 1993.

MELO, J. G. **Identidades fluídas**: ser e perceber-se como Baré (Aruak) na Manaus Contemporânea. 2009. 225 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

MEMÓRIA em construção no Centro-Oeste brasileiro: a Expedição Roncador-Xingu. Direção: **Tereza Maria Cotrim de Paiva-Chaves**. Brasília, Umatic, 1994. Videocassete (58 min). VHS, son., color.

MORAES FILHO, E de. Introdução. In: _____ (Org.). **Georg Simmel**: Sociologia. São Paulo: Ática, 1983. p. 7-44.

NUNES, A. **“Brincando de ser criança”**: contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da infância. 2003. 341 f. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós Graduação em Antropologia, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Lisboa, 2003.

_____. No tempo e no espaço: brincadeiras das crianças A'uwe-Xavante. In: SILVA, A. L. da; _____; MACEDO, A. V. L. da S. (Orgs.) **Crianças indígenas**: ensaios antropológicos. São Paulo: Global, 2002, p. 64-99.

OLIVEIRA, A. de P. **Roncador-Xingu**: roteiro de uma expedição. s. ed. Goiânia, 1976.

OLIVEIRA, N. A. de. **Lugares de memória, lembranças e esquecimentos**: um novo olhar para o turismo em Nova Xavantina/MT. 152 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Turismo). Curso de Bacharelado em Turismo. Universidade do Estado de Mato Grosso, Nova Xavantina, MT, 2007.

OLIVEN, R. **A parte e o todo**. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. A fabricação do Gaúcho. **Revista Ciências Sociais hoje**: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, São Paulo: Cortez, p. 57-68, 1984.

PANOSSO NETO, A. **Geopolítica, agricultores e madeireiros na Frente Oeste de Colonização**: o caso do norte de Mato Grosso. Campo Grande: UCDB, 2002.

PAULA, L. R. de. **Travessias**: um estudo sobre a dinâmica sócio-espacial Xavante. 2007. 318 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

PEIRANO, M. G. S. A favor da etnografia. **Anuário Antropológico/92**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 197-223, 1994.

POLLAK, M. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

_____. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 03, p.03-15, 1989. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/43.pdf>>. Acesso em: 01 ago. 2007.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo:UNESP, 1998.

RAVAGNANI, O. M. **A experiência Xavante com o mundo dos brancos**. Araraquara: UNESP, 1991.

RIBEIRO, D. **A política indigenista brasileira**. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, 1962.

_____. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, I. C. **Pioneiros Gaúchos**: a colonização do norte mato-grossense. Santa Maria: Tchê!, 1987.

RICARDO, C. **Marcha para Oeste**: a influência da bandeira na formação social de política do Brasil. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1942, vol. 1.

ROCHA, A. L. C. da; ECKERT, C. **O tempo e a cidade**. Porto Alegre: UFRGS, 2005.

RODRIGUES, M. Preservar e consumir: o patrimônio histórico e o turismo. In: FUNARI, P. P.; PINSKY, J. (Org.). **Turismo e patrimônio cultural**. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2003.

ROSA, M. V. R. **Espinho**: a desconstrução da racialização negra na escravidão. Brasília: Thesaurus, 2004.

RUSSO, K. **O povo Xavante e a formação dos “novos guerreiros”**: o sistema educativo e a educação escolar indígena no Brasil. 2005. 219 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais e Educação). Programa de pós-graduação em Ciências Sociais e Educação, Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais, Argentina, 2005.

SA BRITO, S. de. **Trabalhos e costumes dos Gaúchos**. Porto Alegre: Erus, 1979.

SARAIVA, G. **Manual do Tradicionalismo**: orientação geral para tradicionalistas e Centros de Tradição Gaúcha. Porto Alegre: Sulina, 1968.

SCHAEFER, J. R. **As migrações rurais e implicações pastoris**: um estudo das migrações campo-campo do sul do país em direção ao norte de Mato Grosso. São Paulo: Loyola, 1985.

SEYFERTH, G. Etnia. In: SILVA, B. (Coord.). **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1986. p. 435-436.

SILVA, A. L. da. Dois séculos e meio de história Xavante: In: CUNHA, M. C. da. (Org.) **História dos índios no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 357-378.

SILVA, A. L. da. Pequenos “xamãs”: crianças indígenas, corporalidade e escolarização. In: In: _____; NUNES, A; MACEDO, A. V. L. da S. (Orgs.) **Crianças indígenas**: ensaios antropológicos. São Paulo: Global, 2002, p. 37-63.

SILVA, P. V. B. da. Goffman, discípulo de Mead? **Revista Intermeios: UFMS**, Campo Grande, v. 25, p. 116-133, 2008.

SILVA, R. J. N. da. **Seis década de contato**: transformações na subsistência Xavante. 2008. 103 f. Dissertação (Mestrado em Ecologia Aplicada). Programa de Pós Graduação em Ecologia Aplicada, Universidade de São Paulo, Piracicaba, 2008.

SILVA, R. F. C. e. **No Orkut pelo Pearl Jam**: interação, sociabilidade e cooperação num processo colaborativo na Internet. 2007. 178 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Programa de Pós Graduação em Comunicação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

SIMMEL, G. Sociabilidade: um exemplo de sociologia pura ou formal. In: MORAES FILHO, E. de (Org). **Georg Simmel**: Sociologia. São Paulo: Ática, 1983.

_____. **Questões fundamentais da sociologia**: indivíduo e sociedade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

SMITH, G. Instantâneos ‘*sub specie aeternitatis*’ Simmel, Goffman e a sociologia formal. In: GASTALDO, É. L. (Org.) **Erving Goffman**: desbravador do cotidiano. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2004, p. 47-80.

SPAOLONSE, M. B. **Uma “tradição” em performance**: corporalidade, expressividade e intercontextualidade num rito de iniciação social entre os Xavante de Sangradouro. 2006. 180 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

TAVARES DOS SANTOS, J. V. dos. **Matuchos**: exclusão e luta – do sul do país para a Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1993.

TEIXEIRA, L. **A colonização no norte de Mato Grosso**: o exemplo da gleba Celeste. 2006. 118 f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Estadual Paulista, 2006.

THOMPSON, P. **A voz do passado**: história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TRAJANO FILHO, W. Goffman em África e entre os músicos: reflexões sobre a influência de sua obra. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.23, n. 68, p. 167-176, 2008.

VELHO, O. G. **Capitalismo autoritário e campesinato**: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento. São Paulo: Difel, 1976.

VELLHINHO, M. **Fronteira**: o Rio Grande é a marca do Brasil. Porto Alegre: Globo, 1975.

VIANNA, F. F. de L. B. **A bola, os "brancos" e as toras**: futebol para índios Xavantes. 2001. 459 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós Graduação em Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

VIEIRA, P. A. dos S. **No coração do Brasil**: políticas públicas, desenvolvimento e colonização em Mato Grosso. Cáceres: Editora UNEMAT, 2005.

VILLAS BÔAS, O.; VILLAS BÔAS, C. **A Marcha para Oeste**. 5 ed. São Paulo: Globo, 1994.

ZALUAR, A. Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas. In: CARDOSO, R. C. L (Org.). **A aventura antropológica**: teoria e pesquisa. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1988. p. 107-126

WADE, P. **Raza y etnicidade em Latinoamérica**. Lisboa: Abya-Yala, 2000.

WEBER, M. Relações comunitárias étnicas. In: _____. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. 3 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1994, p. 267-277.

WHYTE, W. F. A sociedade das esquinas: a estrutura social de uma favela italiana. In: RILEY, M. W.; NELSON, E. E. (Orgs.). **A observação sociológica**: uma estratégia para um novo conhecimento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1976. p. 39-47.

WINKIN, Y. Descer ao campo. In: _____. **A nova comunicação**: da teoria ao trabalho de campo. Campinas: Papirus, 1998, p. 129-144.

WOORTMANN, K. A. Breve Contribuição Pessoal: Discussão Sobre a Formação de Antropólogos. **Série Antropologia**. n. 182, Brasília, 1995.

YIN, R. K. **Estudo de caso**: planejamento e métodos. 3 ed. Porto Alegre: Bookman, 2005.

ANEXO

Relatório do Projeto Xavantina

PROJETO XAVANTINA

1. O presente relatório, sobre a Vila de Xavantina, baseia-se num primeiro contato com o local.

INTRODUÇÃO

Xavantina foi fundada pela F.B.C., para servir de base à expedição Roncador-Xingu, cujo objetivo era desbravar a Região C. Oeste. Com a extinção da Fundação, a SUDECO, Órgão Normativo, que a extinguiu, alterou os objetivos da F.B.C., Órgão Executivo. Esta alteração refletiu na população local, que, na sua maioria, é composta por funcionários do órgão extinto e que vivem a recordar aquela época, que foi de grande movimentação.

Por estar localizada em uma região em indiferença, polarizada por Barra do Garças, Xavantina não conseguiu passar de mera vila, fundada e mantida diretamente por um órgão público.

Xavantina é uma localidade, que se caracteriza pela padronização, sendo mais relevante nos seguintes aspectos:

a) elemento humano: são, na maioria, funcionários da SUDECO, cuja padronização se reflete na situação de ociosidade das pessoas e na falta de diversificação de equipamentos, o que gera certa estandartização de comportamentos e informações.

b) habitação: as moradias foram construídas pela F.B.C., e são igualmente padronizadas.

A população, já sem iniciativa, devido depender sempre de decisões superiores, pareceu-nos morta, para assumir a Vila e dar-lhe vida. E isto poderá acontecer, quando da abertura da nova parte da cidade e da chegada de novas pessoas, o que deverá criar um certo dinamismo e levar a cidade ao crescimento e desenvolvimento. Portanto, parece-nos também, à primeira vista, que se torna dispensável usar de questionários, para se conhecer esta população.

Com o desenvolver do trabalho e, se for necessário saber-lhes as aspirações, acreditamos que a melhor forma de ouvi-la será através de assembleias, onde poderemos ter diálogos diretos entre técnicos e população.

X A V A N T I N A

Existe uma pesquisa feita pela UnB, já em mãos do Departamento de Recursos Humanos (Sudeco) para ser tabulada, mas, por falta de conhecimento de seus objetivos, não podemos saber de sua validade para este trabalho.

Embora, ao primeiro contato, pareceu-nos que a intervenção em Xavantina deva ser maior no aspecto físico, não acreditamos que isto invalide a participação de outras áreas.

Após conclusão de onde e como intervir em Xavantina, será feito, como etapa final o desenho urbano com os necessários detalhes.

X A V A N T I N A

se nota a predominância de produtos industrializados.

O consumo de legumes, ovos e verduras é reduzidíssimo, isto se deve à falta de hábito da população local de produzir e consumir tais alimentos, encontrados somente quando trazidos de Goiânia ou Uberlândia.

Xavantina vive às expensas de salários dos funcionários da Sudeco, enquanto em Nova Brasília, devido à movimentação dos viajantes pela BR-158 e dos trabalhadores "peões" que ali se concentram, há maior transação de dinheiro. Por isto, nota-se ali maior diversificação de comércio, sendo fator de importância no seu crescimento, a existência de um posto de gasolina, que funciona como elemento indutor na aglomeração de outras atividades de comércio, como: bares, pensões, hotéis, lojas de tecidos e armazéns. Há ainda, em Xavantina, 1 padaria, 1 farmácia, 1 máquina de beneficiar arroz e 1 hotel.

2.11.

Comunicação - O Serviço de comunicação se faz por uma agência de correio, p/ base da FAB e um rádio do Dermat.

2.12.

Administração/Autoridade - O nível mais elevado dos técnicos da Sudeco, que passam por ali, resolvendo os problemas da vila, impediu o surgimento de liderança e de autoridade local, para motivar e orientar o povo, para qualquer tipo de trabalho.

Quando surge um problema, a comunidade fica à espera que a solução seja dada pelos técnicos, não tomando iniciativa, para solucioná-lo diretamente.

2.13.

Segurança - Verificou-se a inexistência de policiamento, que preserve a ordem pública e as garantias individuais. Quando há necessidade de sua presença, até chegar da sede municipal, o fato já está consumado.

2.14.

Paisagem - Os elementos notáveis na paisagem são: o rio, a área da várzea, a arborização importada (flamboyant), e o pomar.

X A V A N T I N A

2.15.
Religião - Neste sistema, conta a comunidade com Igreja Católica (1),
Protestante (2) e Centro Espírita (2).

2.16.
Jurídico - Não existe cartórios em Xavantina, havendo um cartório de
Registro de nascimentos, em Nova Brasília.

X A V A N T I N A

3. OBJETIVOS O objetivo específico deste trabalho é reforçar Xavantina , em detrimento à Nova Brasília. Isto porque Xavantina possui equipamentos urbanos já implantados, tais como: hospital, ginásio, ambos com boas instalações, igrejas, correio, abastecimento d'água etc., e a duplicação destes equipamentos não se justifica numa vila como Nova Brasília, que conta com pequeno número de habitantes e sem nenhuma consistência em sua formação urbana.

Tal meta deverá ser alcançada através das seguintes estratégias:

3.1. Econômica - Apesar de Xavantina contar com maior número de equipamentos urbanos, Nova Brasília conta com vantagens no aspecto econômico, devido ao comércio que ali se desenvolve. É imprescindível, pois, reforçar a implantação, no entroncamento da BR-158 com a "Via A" (ver croqui), de equipamentos, tais como: posto de gasolina, armazéns, bares, restaurantes, hotéis, etc. Desta forma, reforçar-se-á o crescimento do núcleo existente, transformando a "Via A" em via de comércio, que deverá crescer ao encontro do núcleo existente.

3.2. Institucional/Administrativo - É de importância fundamental reforçar a liderança local, através de um administrador capaz e com atribuições definidas, para decidir sem intervenções de terceiros. Este administrador, orientado por técnicos, deverá assumir a frente dos trabalhos, conduzindo a população às suas verdadeiras necessidades. Como a população local está habituada ao sistema patriarcal, devido aos funcionários da F.B.C. e da SUDECO, sugerimos que não haja doação de lotes. Acreditamos que agindo desta maneira, faremos com que os interessados passem a dar valor à sua propriedade.

Para isto, terá que ser definida a forma de liberação dos lotes e sugerimos que a Sudeco faça doação do solo urbano à Prefeitura de Barra do Carça, por ser Xavantina distrito desta, e que seja definida uma maneira de transferir as casas construídas pela F.B.C. e, hoje em poder da Sudeco, aos devidos ocupantes.

3.3. Social - A população de Xavantina deverá se integrar nos projetos a

X A V A N T I N A

serem desenvolvidos no local. O interesse pelas práticas as sociativas e cooperativistas deverá ser despertado e desenvolvido, em vista à futura criação de uma Associação de Aju da Mútua, para se desenvolverem projetos como habitação e outros do espaço urbano, através de sistema de mutirão. Os moradores deverão ser conscientizados sobre as vantagens de transferência de Nova Brasília para Xavantina.

3.4.

Físico

- Xavantina contou com um plano inicial, elaborado pela F.B.C. de traçado em Xadrês. Houve após um crescimento aleatório na área de palha, em local impróprio, devido à topografia.

Surgiu, do outro lado do rio, o povoado de Nova Brasília, dada à impossibilidade de se abrir novo loteamento em Xavantina, por serem os terrenos da Sudeco.

Em função da utilização do processo gravitacional do escoamento d'água, da "Via A" e por apresentar topografia bastante favorável, foi que escolhemos a área para a primeira expansão. Esta área deverá criar adensamento de população e responderá, numa primeira fase, às necessidades urgentes do local. Paralelamente também deverá ser estudada a área próxima ao hospital e ginásio, de forma a adensar e integrar esta parte da Vila com o restante. Medidas imediatas poderão ser tomadas, no sentido de melhorar o aspecto da parte existente da Vila.

Propomos que seja recuperada a praça já existente em frente à Igreja, faltando para isto quase que só o plantio de árvores, e a construção da Praça Central, em frente ao Clube, urbanizada de maneira simples e com material da própria região. As duas praças deverão ser bem arborizadas, para se criar sombreamento adequado o que tornará favorável a reunião de pessoas, mesmo nos dias de temperatura elevada. Para tanto, deve-se utilizar das espécies da flora local, já aclimatadas.

Deve cogitar no aproveitamento da várzea, como local de lazer com plano sem grandes pretensões, e ampliação do pomar, em vista a um projeto hortogranjeiro; na transferência dos moradores da "área da palha" para local urbanizado, o que poderá ser feito através de mutirão; e na tomada de medida urgente para funcionamento do motor de luz elétrica.

X A V A N T I N A