

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**ENCONTROS E DESENCONTROS ENTRE OS A'UWÊ UPTABI E OS
WARADZU NO ESPAÇO URBANO DE BARRA DO GARÇAS- MT**

LUCIENE DE MORAIS ROSA

GOIÂNIA
2008

LUCIENE DE MORAIS ROSA

**ENCONTROS E DESENCONTROS ENTRE OS A'UWÊ UPTABI E OS
WARADZU NO ESPAÇO URBANO DE BARRA DO GARÇAS-MT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, como requisito para obtenção do grau de Mestre em História.

Área de Concentração: Culturas, Fronteiras e Identidades.

Linha de Pesquisa: Identidades, Fronteira e Culturas de Migração

Orientadora: Prof^a Dr^a Joana Aparecida Fernandes da Silva

GOIÂNIA
2008

DADOS CATALOGRÁFICOS

LUCIENE DE MORAIS ROSA

**ENCONTROS E DESENCONTROS ENTRE OS A'UWÊ UPTABI E OS
WARADZU NO ESPAÇO URBANO DE BARRA DOS GARÇAS-MT**

Dissertação defendida pelo Programa de Pós-Graduação, nível Mestrado, da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal de Goiás, aprovada em _____ de _____ de _____ pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Professora Doutora Joana Aparecida Fernandes /UFG
Presidente

Professor Pós- Doutor Hidelberto de Sousa Ribeiro/ UFMT
Membro Externo

Professor Doutor Leandro Mendes Rocha –/UFG
Membro Interno

Professor Doutora Libertad Borges Bittencourt – UFG
Membro Interno

DEDICATÓRIA

Aos A'uwê Uptabi, o povo autêntico, pelo que me possibilitam aprender com suas histórias desde nosso primeiro encontro.

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas e algumas instituições me ajudaram a realizar esta dissertação.

Agradeço em especial a minha orientadora, Joana Fernandes, por ter acreditado em mim e me acompanhado atentamente nas etapas do trabalho. Ela já era uma grande referência intelectual para mim, por seu compromisso e dedicação às questões indígenas, e nossa proximidade só aumentou minha admiração e gratidão pela pessoa que ela é.

Aos professores componentes da banca, Leandro Mendes Rocha/UFG, Libertad Borges Bittencourt/UFG e, em especial, a Hidelberto de Sousa Ribeiro/UFMT, pelo incentivo e indicação dos primeiros referenciais bibliográficos sobre etnografia indígena.

A minha família, em especial, a minha irmã Eneluci Rosa, pelo estímulo e compreensão quando de minhas ausências, ainda que algumas vezes estivesse de corpo presente.

Ao professor doutorando, Estevão Rafael Fernandes, pelo desprendimento de seu valioso tempo e preciosas sugestões a este trabalho.

Ao Frans Leeuwenberg, por me oferecer valiosas contribuições.

A todos os meus amigos, pela contribuição, em especial: Marilene Marzari, Simone Fonseca de Carvalho, Douglas Alexandre Silvestre, Maria de Lourdes Soares, Sônia Salete Zavareze, Marcos Vinicius Campelo Jr, Pedro Wendling dos Santos, Darsonne Martins Marli Vagner Adams e Francisco Adams, Inácio Brupew'e, Amós Tsidadze, Silvana Maracaípes, Valéria Queiroz, Antonio Carlos Ferreira da Rosa; Nilsen Christiani de Oliveira Borges, cada um ao seu modo me ofereceu suporte emocional, colo e ombro, críticas em momentos cruciais

Aos novos amigos da pós-graduação que me receberam com muito carinho, em Goiânia, e que estarão guardados para sempre no meu coração, mas, principalmente, a Luana Neres da Silva, Lyvia Vasconcelos, Maria Lemcke, Euzébio Carvalho, Giovani José da Silva e ao Henrique Modanez de Sant'Anna, pela força em São Leopoldo, durante a Anpuh/2007.

Aos colegas do CEFAPRO e da escola Cristino Côrtes, em especial a: Maria Célia Miotti, Jack Márcio M. Zimmermann, Cleanil Campos e Harriet Marques.

À Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, na pessoa da bibliotecária Juliana.

À Neuza, secretária de pós-graduação do FCHF/UFG .

À FUNAI, nas pessoas do Sr Guilherme Hudson Carrano, Márcia Cavalcanti, Jorge Luiz de Paula e Lúdia.

À FUNASA, na pessoa do professor Francisco Carlos Machado Alves.

Aos colegas da Escola Estadual Antônio Cristino Côrtes.

À Assessoria Pedagógica de Barra do Garças (SEDUC- MT.)

À Secretaria Municipal de Educação de Barra do Garças.

À Secretaria Municipal da Mulher e Igualdade Racial de Barra do Garças.

Aos salesianos da aldeia São Marcos

Aos entrevistados.

Ao Cacique Raimundo da Aldeia São Marcos, Cacique Agnelo, Jurandir Siridwê Xavante e a todas as pessoas da aldeia com as quais mantive contato.

E a José Roberto Pewato'a que me instigou a querer compreender o universo das relações dos A'uwê Uptabi com os waradzu.

LISTA DE ABREVIATURA E SIGLAS

AEA – Associação dos Empresários da Amazônia

ANAÍ – Associação Nacional de Apoio ao Índio

CINDACTA – Centro Integrado de Defesa e controle do Tráfego Aéreo

CNH – Carteira Nacional de Habilitação

CTI – Comissão de Apoio ao Índio

DNER – Departamento Nacional de Estrada e Rodagem

DIP – Departamento de Imprensa e Propaganda

FESB – Faculdade de Estudos Sociais de Barra do Garças

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INCRA – Instituto de Colonização e Reforma Agrária

INEP- Instituto Nacional de Pesquisas Educacionais

PIN – Plano de Integração Nacional

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

SENAC – Serviço nacional de Aprendizagem Comercial

SUDAM – Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia

T. Is Terras Indígenas

UFIR – Unidade Fiscal de Referência

UNIVAR Faculdades Unidas do Vale do Araguaia

LISTA DE ILUSTRAÇÕES, QUADROS E FOTOGRAFIAS

Ilustração 1 Localização do Brasil Central e do dos A'uwê Uptabi no Estado de Mato Grosso.	26
Ilustração 2 Localização das Aldeias na Terra Indígena São Marcos (Barra do Garças-MT).	27
Ilustração 3 - Líder A'uwê Uptabi Celestino rumo ao Ministério Federal em Brasília em 1980.	28
Quadro 1 Categoria de Idade.	34
Ilustração 4 – Amazônia Legal.	46
Ilustração 5- A'uwês assustados atiram contra aviões	77
Ilustração 6- Localização do Município de Barra do Garças	116
Ilustração 7 Localização do Médio Araguaia no Mato Grosso	117
Foto 01: Praça dos Garimpeiros no centro de Barra do Garças.	52
Foto 02: Casas da Rua Antônio Cristino Côrtes 1944.	57
Foto 03: Modificações introduzidas na paisagem da região (imagem do Campo de pouso em Aragarças e do Grande Hotel, onde se hospedavam as autoridades a frente da Fundação Brasil Central. - sem data).	59
Foto 4: Mulheres Xavante lavam roupas no rio.	65
Foto 05: Roupas no Varal.	66
Foto 06: Pessoas A'uwê com suas compras na Porta da Academia Mato-Grossense de Letras, aguardando o caminhão para retornarem a sua aldeia.	67
Foto 07 Os A'uwê nas imediações da antiga Rodoviária, na cidade Velha. Nessa área se concentram hotéis, restaurantes em que eles se hospedam e durante o dia inteiro vendedores ambulantes estão sempre os cercando.	68
Foto 08: No plano principal da foto há dois jovens A'uwê conversando e em seu interior que não pudemos fotografar havia vários jovens jogando sinuca.	70
Foto 09: Trabalhadores da Fundação Brasil-Central.	76
Foto 10 Uma das principais lideranças femininas A'uwê Uptabi.	118
Foto 11 Mulheres fazendo cestos.	119

ACONTECIMENTOS QUE MARCAM A HISTÓRIA A'UWÊ UPTABI

1762 - Primeira referência sobre os A'uwê Uptabi na historiografia nas cartas do governador da província, João Manoel de Mello.

1784 - Construção do aldeamento Carretão pelo governador Tristão Cunha Menezes para acolher os A'uwê (fica próximo à Serra do Carretão, próximo à margem esquerda do rio Carretão).

1788 – Entrada dos A'uwê no aldeamento São Pedro (considerada a submissão A'uwê) e fundação da aldeia de Salinas ou Boa Vista para os A'uwê que estavam sendo pacificados.

1820 – Data que, para Ravagnani, marca a entrada dos A'uwê na região do Rio das Mortes e Serra do Roncador, em Mato Grosso. Isso após o cisma entre A'uwê e Xerente que deve ter se dado no início do século XIX, quando fugiram do Aldeamento Carretão.

1832 – Decreto imperial manda transportar para Porto Vermelho todos os índios das aldeias de São José de Mossamedes e Pedro III do Carretão. (só os Kayapó foram retirados de acordo com o relatório).

1863 – O governador de Goiás, Couto Magalhães, decepcionado com a miséria das aldeias Estiva e Salinas, funda a aldeia de São José do Araguaia. Nas margens do Rio Araguaia para os A'uwê e os Karajá.

1930 – O território A'uwe começa a ser ocupado por povoados, fazendeiros e garimpeiros.

1932 – Os Salesianos fundam o primeiro posto em Santa Terezinha.

1934 – Fracasso na tentativa de contato dos padres Fuchs e Sacilotti.

1937 – Segundo relatório do Padre Chovellon, que foi o primeiro a estabelecer contato pacífico com os A'uwê em Mato Grosso.

1941 – Genésio Pimentel Barbosa é encarregado pelo S.P.I de estabelecer contato, mas é morto durante a tentativa.

1943 – Organização da Expedição Roncador-Xingu, sob o comando do coronel Flaviano Matos Vanique e chefiada por Claudio Villas Boas que, tendo partindo no final de 1943, tingiu o Rio das Mortes, no início de 1944.

1944 – Francisco Meirelles assumiu o comando do Posto Pindaíba e estudou detalhadamente como fazer a aproximação com os A'uwê Uptabi.

1946 – Data que marca o contato efetivo entre Meirelles (S.P.I) e o Cacique Ahopowê (A’uwê Uptabi).

1966 - Os A’uwê Uptabi são retirados de Marãiwatsede e levados para a Missão Salesiana São Marcos.

1966-1968- Os norte-americanos James Philips e Edward Harstein obtêm o título da fazenda Xavantina que, entre 1958-1960, foi vendida pelo Departamento de Terras do Mato Grosso (DCT) e que resultou na expulsão dos A’uwê dessas terras (Couto Magalhães-Culuene).

1969 - A fazenda Xavantina é vendida pelos norte-americanos James Phillips e Edward Harstein para Clóvis Ribeiro, dono de uma empresa de engenharia e planejamento com sede no Paraná;

Acirram-se os conflitos entre os A’uwê e os ocupantes de suas terras.

1968 /69- O Ministro do Interior, Albuquerque Lima, encontrou-se com os A’uwê, Bororo e as várias lideranças do Xingu para afirmar o interesse do governo em proteger as terras indígenas.

1974-1978 – O cacique Celestino proclama a Organização da 10ª Assembléia de Chefes Indígenas que contou com líderes Tapirapé, Bororo, Kaingang, Pareci, Tapirapé, missionários religiosos, jornalistas e funcionários da FUNAI.

1976-1978 Os primeiros jovens A’uwê vão estudar nas cidades de Ribeirão Preto (SP) e Barra do Garças (MT).

1978 – Com assistência da FUNAI, o Cacique Celestino e outras sessenta pessoas reocupam Couto Magalhães.

1978/88 Implementação do projeto Xavante de modernização e da agricultura e auto-suficiência dos A’uwê.

1979 – O presidente João Figueiredo decreta a criação da reserva Parabubure.

1980 - Mário Juruna, líder em São Marcos, é convidado para participar Tribuna Internacional de Russel na Holanda, e o governo brasileiro tenta impedir sua ida, pois ele iria discursar sobre como o governo brasileiro tratava os direitos indígenas.

SUMÁRIO

RESUMO	14
ABSTRACT	15
INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO I- A’UWÊ UPTABI E WARADZU: QUEM SÃO?	24
1.0. Localização do Povo:	24
1.1. Faccionalismo e Organização Social A’uwê Uptabi	33
1.2 A Imagem da Belicosidade A’uwê Uptabi	36
1.3. O Contato com os Órgãos Indigenistas: o SPI e a FUNAI	39
1.3. a) O S.P.I	39
1.3. b) A FUNAI	43
1.4. O Projeto Xavante:	44
1.5 A Representação da Mídia	47
CAPITULO II- A CIDADE COMO CENÁRIO	49
2.1 A Paisagem Instigadora da Praça dos Garimpeiros	49
2.2 De Povoado Garimpeiro a Portal da Amazônia	54
2.3. Mudanças Aceleradas nos Anos Seguintes	59
2.4. Convívio em Barra do Garças	66
Capítulo III. ENCONTROS E DESENCONTROS ENTRE OS AUWÊ UPTABI E OS WARADZU NO ESPAÇO URBANO DE BARRA DO GARÇAS – MT	72
3.1. O Contato nas Primeiras Décadas	73
3.2 Os A’uwê Uptabi na Década de 1980 em Barra do Garças	78
3. 3 Encontros e Desencontros Atuais	84
3.4. Polisssemia das Diferenças	87
3.4 a). O Cheiro de Índio	87
3.4 b). Dificuldades nas Relações Comerciais ou Inabilidade na Convivência?	88
3.5 Contradições ou Convergências de Opinião?	89
3.6. Desafios dos Estudantes A’uwê Uptabi	92
3.7. Desafios Impostos na Cidade:	92
3.7 a) - Indiferença e Desconhecimento	94
4.0. Pensamento dos Professores	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
4.0 BIBLIOGRAFIA	110
	114

4.1 WEBIBLIOGRAFIA

ANEXOS	115
Mapa de Localização do Município de Barra do Garças no Estado de Mato Grosso.	116
Localização do Médio Araguaia no Estado de Mato Grosso	117
Fotografia que Mostra o Discurso de uma das Lideranças Femininas Na T. I. São	
Marcos	118
Foto 11 Mulheres fazendo cestaria	119

RESUMO

O propósito deste trabalho é compreender as relações interétnicas entre os A'uwê Uptabi (autodenominação do povo Xavante que quer dizer gente verdadeira ou povo autêntico) e os waradzu (denominação em língua Xavante para o outro), no espaço urbano de Barra do Garças – MT. A pesquisa foi conduzida numa abordagem qualitativa com a utilização de entrevistas e documentos oficiais dos arquivos da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Buscamos uma aproximação entre antropologia e história, a fim de melhor compreender as representações que os indivíduos utilizam para atribuir sentido a sua realidade. Utilizamos autores cujas discussões abordam as questões sobre identidade, relações étnicas, expansão e migração na Região Centro-Oeste e que evidenciam o contato entre povos indígenas e sociedade envolvente. Constatamos que os A'uwê Uptabi não são invisíveis aos olhos da população de Barra do Garças, no entanto há muitas informações equivocadas sobre eles geradas por imagens do passado nas quais a historiografia oficial privilegiou principalmente os migrantes que foram associados ao progresso, e por oposição aos A'uwê Uptabi coube a ideia do atraso. Subjacentes a todas as formas de preconceito encontradas na exposição dos moradores de Barra do Garças se ocultam as questões fundiárias do passado, pois sempre há a justificativa de que o índio tem muita terra.

Palavras-chave: A'uwê Uptabi. Xavante. Contato. Identidades. Cultura.

ABSTRACT

The purpose of this research is to understand the ethnic relationship between the A'uwê Uptabi (self-recognition the Xavante people that means real people or authentic people) and waradzu (name in Xavante language to another) in urban areas of Barra do Garças - MT. The research was conducted in qualitative tackle using interviews and official documents of archives of the national Indian Foudation (FUNAI). We seek a rapprochement between anthropology and history in order to better understanding the representations that individuals use to assign meaning to their reality. We use author whose discussions addressing the issues of identity, ethnic relations, expansion and migration in Central West Region and show up that the contact between indigenous and national society. We note that A'uwê Uptabi are not invisible to the population of Barra do Garças, however there are many misconceptions about their, genenerated images of the past in which the official historiography favored mainly the migrants who have been associated with progress; as opposition , to A'uwê Uptabi were fitting the idea of delay. Underlying all forms of prejudice found in the exposure of residents of Barra do Garças are lurks the issues from the past, there is always the justification that the Indians have a lot of land.

Keywords: A'uwê Uptabi, Xavante, Contact, Identity, Culture.

INTRODUÇÃO

“Por que eu tenho que falar de índios para meus alunos se eu não gosto de índios?”¹

O propósito deste trabalho é compreender as relações interétnicas entre os A’uwê Uptabi (autodenominação do povo Xavante que quer dizer gente verdadeira ou povo autêntico) e os waradzu (denominação em língua Xavante para o outro), no espaço urbano de Barra do Garças – MT.

Para entender esse processo, a metodologia utilizada é de cunho qualitativo pela qual buscamos uma aproximação entre antropologia e história, a fim de melhor compreender as representações que os indivíduos utilizam para atribuir sentido à sua realidade. Utilizamos de autores cujas discussões abordam as questões sobre identidade, relações étnicas, expansão e migração na Região Centro-Oeste e que evidenciam o contato entre povos indígenas e sociedade envolvente.

Em 2005, desenvolvíamos com os professores da rede estadual de ensino de Mato Grosso, estudos de formação continuada, na área de Estudos Sociais, no Centro de Formação e Aperfeiçoamento de Professores (CEFAPRO), quando uma professora participante, muito indignada questionou por que teria que falar de índios para os alunos, se não gostava deles. A pergunta suscitou muitas reflexões e também foi desencadeadora de nossa busca de condições de aprofundamento nas relações entre os A’uwê Uptabi e a população de Barra do Garças, no espaço urbano, pois sabíamos que, por trás dessa pergunta, se ocultava o que há muito tempo nos angustiava: o modo como os A’uwê Uptabi são vistos em Barra do Garças.

Tivemos o primeiro contato com os estudantes A’uwê Uptabi, durante a década de 1990, quando lecionávamos História, no curso profissionalizante em enfermagem, em nível de ensino médio. Naquela época, a inexperiência profissional nos fazia crer que tratar todas as pessoas portadoras de culturas diferentes da mesma forma era a melhor maneira de se evitar a discriminação e que, assim, todos teriam igualdade de oportunidades.

Nosso olhar sobre os A’uwê Uptabi se diferenciou, a partir do momento em que em 2003, lecionamos no curso de licenciatura em História na Faculdade de Estudos Sociais de Barra do Garças (FESB) e nos deparamos com um acadêmico A’uwê Uptabi que revelou estar no curso porque gostaria que a história de seu povo pudesse ser contada pelos próprios A’uwê Uptabi, uma vez que já havia sido contada por muitos pesquisadores.

¹Pergunta de uma professora das séries iniciais nos estudos de formação continuada do CEFAPRO- MT.

Estreitamos contato com esse estudante, durante o estágio supervisionado, quando ele nos trouxe sua proposta para o desenvolvimento de um projeto sobre a importância de suas tradições na aldeia. A proposta era extremamente instigante e nos levou a sugerir que, diante do desconhecimento dos estudantes da cidade em relação à sua cultura A'uwê Uptabi, seria interessante desenvolvê-la na cidade.

As primeiras leituras sobre a história A'uwê Uptabi que fizemos foram os livros de Giaccaria e Heide, trazidos pelo estudante, para facilitar as explicações que ele me daria sobre sua cultura. O estágio seria desenvolvido como oficina pedagógica na Escola Estadual Antonio Cristino Côrtes, na qual atuávamos como docente.

Entretanto, os alunos da turma que escolhemos disseram: “A senhora quer dizer que um índio, um índio vai dar aulas para nós”? Foram tantas discussões que resolvemos que a oficina seria realizada em outra turma da mesma série. A experiência deu tão certo que a turma que inicialmente resistiu deixava de assistir às aulas de outros professores para assistir ao trabalho do acadêmico pela janela da sala de aula.

Essa resistência dos estudantes da Escola Antonio Cristino Côrtes retrata a dificuldade de alguns moradores de Barra do Garças em conviver com os A'uwê Uptabi, fato que suscitou o título desta dissertação, porque percebemos na história das relações entre os A'uwê Uptabi e waradzu muitos encontros e desencontros.

É importante lembrar que os estudos feitos nos mostraram que as primeiras referências aos A'uwê Uptabi na historiografia oficial aparecem em 1762. A partir dessa data, há inúmeros registros sobre seus encontros e desencontros, feitos pelos presidentes da província de Goiás, recomendando ações cujo principal objetivo era a submissão desse povo para disponibilizar o acesso à região em que viviam para as atividades de mineração e navegabilidade dos rios. Isso culminou com a migração do grupo durante a metade do século XIX, aproximadamente por volta de 1820.

Em Mato Grosso, os A'uwê conseguiram se manter relativamente isolados até a década de 1930. Segundo Ravagnani (1978), a partir dessa década, as terras dos A'uwê Uptabi começaram a ser invadidas por povoados, garimpeiros e fazendeiros. Os salesianos João Fuchs e Pedro Sacilotti chegaram à região em 1932, para contatar os A'uwê Uptabi.

Chovellon et al (1996) “*Do Primeiro Encontro com os Xavantes à Demarcação de suas Reservas*”, reproduziu de inúmeros relatórios dos salesianos sobre as tentativas de contato com os A'uwê Uptabi. Entretanto, essas tentativas não foram bem sucedidas e apenas Francisco Meirelles concluiu a *pacificação*, estabelecendo contato com o cacique Ahopowê

(Apoena). De acordo com Ravagnani (1978) os A'uwê Uptabi se renderam ao contato que jamais desejaram; não tiveram outras alternativas.

Ravagnani, ao descrever a “*Experiência Xavante no Mundo dos Brancos*” (1978), salientou que o longo convívio que tiveram com a sociedade envolvente fez com que os A'uwê Uptabi elaborassem a imagem negativa dessa sociedade e de seus membros. Para o autor, isso decorreu da instabilidade dos reis portugueses e autoridades da província de Goiás em lidar com as questões indígenas, pois uma hora financiavam bandeiras punitivas para hostilizar esses indígenas, mas, em outros momentos, condenavam os ataques a essas nações. Situação semelhante foi encontrada em Mato Grosso.

A experiência nos aldeamentos, em fins do século XVIII, ajudou a reforçar a imagem negativa que os não-índios tinham dos A'uwê Uptabi e estes reagiram a isso enquanto tiveram forças. Os brinde depositados pelos missionários, bandeirantes e funcionários do SPI não foram suficientes para submetê-los, até que, convencidos pelo poderio dos waradzu e da inutilidade de reação em contrário, decidiram entregar-se ao contato.

Nossa pesquisa é concentrada no espaço urbano de Barra do Garças, mas atendendo a sugestão do pesquisador da cultura A'uwê Uptabi, Estevão Rafael Fernandes, estivemos, em março de 2006, durante uma semana, na aldeia São Marcos, pertencente à Terra Indígena São Marcos, para entrevistar, sobretudo, os anciãos (Ihí), pois eles ocupam a mais alta posição na categoria de classe de idade da sociedade A'uwê Uptabi. Logo, assumem o papel de conselheiros e guardiões da memória e, por isso, era importante saber como veem a convivência entre os A'uwê e os waradzu, no presente.

Antes de ir a campo, fomos até a Cidade de Goiás para conversar com Frans Leeuwemberg, analista de ecossistema, que trabalha há 25 anos com os A'uwê Uptabi da Terra Indígena de Pimentel Barbosa, tendo, inclusive, publicado, em parceria com a UNESCO, a obra “Para Sempre A'uwê” que aborda as consequências do contato com os waradzu para a cultura A'uwê Uptabi.

Queríamos saber como eram os projetos que ele desenvolve na Aldeia Caçula sobre manejo de caça e recuperação do cultivo de produtos alimentícios considerados tradicionais para a cultura A'uwê Uptabi, como a batata Xavante. Esse é um projeto desenvolvido exclusivamente com as mulheres, porque, segundo ele, todos os projetos voltados para os A'uwê têm sempre os homens como alvo. Como a agricultura é uma atividade ligada ao feminino, na aldeia, ele recebeu permissão das lideranças para trabalhar

com as mulheres, mas não pôde acompanhá-las em todas as etapas do plantio, na roça, pois, alguns espaços somente às mulheres é permitido estar, durante o plantio.

Em campo, entre os A'uwê Uptabi, entrevistamos estudantes, lideranças indígenas, anciãos, agentes de saúde indígena da FUNASA, auxiliares de enfermagem, professores e técnicos administrativos da Educação Básica e demais moradores. Junto aos waradzu, a entrevista foi feita com professores do Ensino Básico e Superior, moradores remanescentes das frentes de expansão, durante as décadas de 1930-40, ex-trabalhadores da Fundação Brasil Central, funcionários da FUNAI e FUNASA, comerciantes e policiais rodoviários. Nosso alvo era compreender como, na convivência diária, A'uwê Uptabi e waradzu se percebem nessa relação. Entre todas as pessoas que buscamos entrevistar, os comerciantes foram os mais receosos e muitos se negaram a conversar conosco, dizendo que não tinham o que dizer, ou que não queriam falar sobre o assunto.

Optamos por usar identificação numérica para os entrevistados, como forma de preservá-los e deixá-los mais à vontade possível para manifestarem sua visão sobre o que lhes era perguntado, com exceção do responsável pelo setor educacional, na década de 1980, na FUNAI de Barra do Garças, Sr. Guilherme Hudson Carrano. Inclusive algumas pessoas perguntavam de antemão se sua identidade seria preservada.

Como o deferimento do pedido da nossa entrada na área indígena pela FUNAI de Brasília demorou a sair, fomos aconselhados pela Agência Executiva de Barra do Garças a solicitar autorização direta a um dos caciques, considerando que somos de Barra do Garças e estamos em contato direto com os A'uwê Uptabi no setor educacional.

Dessa forma, recorremos ao Cacique Raimundo, da Aldeia São Marcos, solicitando autorização para nossa pesquisa ao que ele assentiu imediatamente. Escolhemos essa aldeia porque nela existe grande fluxo de moradores que, diariamente, vão ao Polo Base de Saúde da FUNASA e porque, para os A'uwê Uptabi, ela é a aldeia central dessa Terra Indígena, pois foi a primeira aldeia que ocuparam, em 1966, quando foram expulsos de Marãiwatsede por Ariosto da Riva, um dos representantes do grupo Ometto, ligado à Associação dos Empresários da Amazônia (AEA) em Mato Grosso. Essa Associação a partir de 1961, invadiu 600.000 hectares desse território.

Procuramos também a Secretaria Municipal da Mulher e da Igualdade Racial de Barra do Garças, onde trabalhava o Cacique Agnelo, e pedimos para observar os trabalhos dessa secretaria, durante a comemoração do dia internacional da mulher na Terra Indígena São Marcos. Fomos à Secretaria Municipal de Educação e solicitamos autorização para

acompanhar os trabalhos da Semana Pedagógica para as Escolas Municipais Indígenas cujo tema era: *Educação Indígena e Preservação: o conflito da contemporaneidade*.

Nessa secretaria, fomos convidadas para debater com os professores A'uwê a relação entre a memória de sua nação e a educação escolar. Na oportunidade, entrevistamos vários professores e recebemos convite para conhecer suas aldeias e conhecer seu cotidiano. Um professor nos disse: *“nós temos muito interesse que o waradzu conheça nossa cultura, coma da nossa comida e veja como vivemos”* (Cacique Raimundo).

Na fase em que estivemos na aldeia, contamos com o auxílio do professor Inácio Brupew'e, que havia sido nosso aluno no curso de Pedagogia das Faculdades Unidas do Vale do Araguaia (UNIVAR), para traduzir para o português a entrevista dos anciãos. Ele nos apresentou as várias pessoas da aldeia que poderíamos entrevistar e, na medida em que transitávamos entre elas e íamos à casa das pessoas para entrevistá-las elas nos recebiam com um sorriso e diziam uma frase recorrente: *“você é amiga de Inácio então deve ser pessoa boa.”*

Só conseguimos entrevistar uma mulher na aldeia e foi ocasional, porque, ao entrevistarmos seu marido, ela se aproximou e começou a falar do que se lembrava sobre o contato com os waradzu. As outras mulheres a quem procuramos não quiseram ser entrevistadas. Enfatizamos que a participação feminina na sociedade A'uwê Uptabi, como em outras comunidades Macro-Jê, é muito recente. Há pouco tempo que o Conselho dos Homens abriu espaço para ouvi-las nas reuniões.

Na cidade, realizamos a primeira etapa das entrevistas, entre março e abril de 2007, e retornamos, em março de 2008, acatando sugestões feitas na qualificação desta dissertação pelos professores da banca examinadora, para aprofundar algumas questões sobre a participação dos A'uwê nos jogos de futebol e nos desfiles cívicos. Em dezembro de 2007, estivemos na FUNAI de Brasília, a fim de pesquisar o processo histórico de homologação da Terra Indígena São Marcos, mas ele não estava no Departamento de Assuntos Fundiários, havia desaparecido no setor de protocolos, após devolução feita pelo Museu Nacional do Rio de Janeiro.

Tendo desaparecido o processo da T. I de São Marcos, investigamos o processo de Parabubure, que pertenceu a Barra do Garças, quando a área do município era de 192.000.000 Km,² visando encontrar informações sobre quem eram os fazendeiros que invadiam as terras indígenas dos A'uwê. Durante entrevista com um ex-funcionário da Fundação Brasil Central, ele se lembrou dos conflitos entre A'uwê e fazendeiros, porém, quando perguntamos quem

eram esses fazendeiros, ele disse que não diria, porque eram pessoas poderosas politicamente e isso poderia comprometê-lo.

Outra etapa pesquisada na FUNAI de Brasília ocorreu em abril de 2008, quando entrevistamos o responsável pelo setor educacional da FUNAI, na década de 1980, em Barra do Garças, com a finalidade de saber sobre sua experiência em acompanhar os primeiros estudantes A'uwê Uptabi que vinham estudar na cidade.

Tendo em vista que os encontros e desencontros entre os A'uwê Uptabi e os waradzu se fizeram sempre permeados pelas relações étnicas, identitárias e de alteridade, alguns estudiosos da cultura A'uwê Uptabi foram as principais referências para o entendimento do universo cultural dessa nação: Maybury-Lewis (1984; 1990), Lopes da Silva (1984; 1992) Grahram (1995) e Fernandes (2002; 2005), Ravagnani (1978) e Garfield (2001).

Maybury-Lewis realizou os primeiros estudos etnográficos sobre a sociedade A'uwê Uptabi, no final da década de 1950, e apresentou o pensamento social desse povo. A partir de suas pesquisas, soube-se, pela primeira vez, que os A'uwê Uptabi teriam abandonado seu território tradicional, à margem esquerda do Rio Tocantins, no século XIX, dirigindo-se ao sudoeste. Esse foi o primeiro deslocamento para fugir do contato com colonos não índios.

Chegaram a Goiás em grande número de pessoas, posteriormente a Mato Grosso, onde estiveram isolados até a década de 1930. Ao defender seu território, ganharam a reputação na imprensa de belicosos. Maybury-Lewis, ao analisar as categorias sociais dos A'uwê Uptabi, auxiliou no entendimento dos sistemas sociais Macro-Jê.

Lopes da Silva (1984; 1992) analisou a expressão mítica entre os Xavante e avaliou os dois séculos e meio de história desse povo, tendo por parâmetro o exame das narrativas míticas, com o intuito de discutir que aspectos da história ou das vivências concretas foram selecionados pela memória dos A'uwê Uptabi.

Grahram (1995) descreveu o discurso da imortalidade entre os Xavante do Brasil Central, enfatizando o sentido das performances dos sonhos, a importância cultural do discurso da imortalidade, as políticas de Estado e suas implicações para os A'uwê Uptabi.

Fernandes (2002; 2005), estudioso das perspectivas do contato e as estratégias e performances Xavante, durante suas incursões à FUNAI, como forma de demonstração de poder, prestígio e a afirmação dos A'uwê Uptabi junto ao seu povo e a sociedade nacional nos possibilita a compreensão da lógica A'uwê ao traçar suas estratégias políticas para atingir seus objetivos principalmente no que se refere às conquistas materiais para o grupo.

Ravagnani (1978) elaborou importante constituição histórica do contato A'uwê Uptabi, desde o século XVIII até 1946. Sua pesquisa mostra as articulações do contexto socioeconômico, nos séculos XVIII e XIX, na Região Centro-Oeste, e as orientações das políticas indigenistas.

Garfield (2001) cuja obra faz referências significativas sobre a cidade de Barra do Garças- MT, cenário onde se dão encontros e desencontros desse povo com os waradzu, analisa as políticas de Estado e como este promove o acúmulo de capital e a expansão das fronteiras, em direção ao território A'uwê Uptabi e como os povos indígenas se mobilizam politicamente na defesa de seus interesses.

A compreensão das relações interétnicas entre os A'uwê Uptabi e os waradzu não se faz possível sem a contribuição de autores, como Cardoso de Oliveira (1976; 1981; 1993; 2005). Esse autor destacou que as identidades se formam em contraste; isso implica a afirmação do *nós diante dos outros*. Ou seja, quando um grupo ou pessoa se afirmam diante dos outros como tais, o faz como meio de diferenciação em relação à pessoa ou grupo com os quais se defrontam. Não existe identidade que não se afirme *negando* a outra identidade *etnocentricamente* por ela visualizada.

Dialogamos com o conceito de fricção interétnica que caracteriza “a situação de contato entre duas populações, dialeticamente unificadas, por meio de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes. (CARDOSO de OLIVEIRA, 1976, p. 118)”. Esse conceito visa apontar o caráter fundamental do conflito entre os grupos indígenas e os vários segmentos da sociedade nacional.

Ressaltamos que, para Oliveira Filho (1988), essa noção tem a mesma conotação das formulações posteriores de Barth, sobre os grupos étnicos como “unidades portadoras de cultura para a sua existência e eficácia social como tipo organizacionais”. Esse conceito tem sido acrescido por Oliveira Filho, que se reconhece como caudatário dessa linha de estudos, de novos elementos para a análise das relações interétnicas, como a desnaturalização da noção de sociedade, pois ela não é um todo autoexplicável e destaca que o esquema interpretativo de Cardoso de Oliveira toma uma forma particular de contato, para que se pensem todas as outras.

Associamos as ideias de Cardoso de Oliveira às de Barth (1998; 2000), por entendermos o quanto, no contato dos grupos étnicos, há uma estruturação da interação, que permite a persistência das diferenças culturais. E do quanto, para marcar quem somos, precisamos do outro, e isso se dará sempre por pertença e exclusão. Logo, a identidade será

tomada como uma construção dinâmica, política e que permite aos vários grupos sociais criarem e recriarem constantemente sua cultura.

Não temos o objetivo de fazer uma discussão teórica sobre o desenvolvimento de fronteiras e de cidades. Utilizamos-nos do conceito de fronteira cultural utilizado por Martins (1997), como a que torna visíveis cesuras entre quem somos e o outro; o espaço do exercício da alteridade. E a cidade é apresentada como o cenário no qual A'uwê Uptabi e waradzu constroem suas histórias em interação.

Ao abordar os projetos de expansão para o Oeste e os objetivos dos migrantes na região de Barra do Garças, utilizamos a pesquisa de Hidelberto RIBEIRO (2005) sobre o processo de desenvolvimento da Amazônia Legal, tendo como foco de análise as cidades de Barra do Garças e Aragarças, no Médio Araguaia, local em que foi estabelecida a logística para expansão do capital na Amazônia

Para compreender os interesses dos migrantes em Barra Garças, utilizamos Marilene RIBEIRO (2005) cuja pesquisa volta-se para o pensamento e memória dos sertanejos cujo foco é o viver, o fazer e o saber dessas pessoas.

Nessa linha de raciocínio essa dissertação foi dividida em três partes. No primeiro capítulo, *A'uwê Uptabi: quem são*, apresentamos os A'uwê Uptabi, como um grupo que se constituiu e definiu suas estratégias de resistência e sobrevivência, a partir do modo como o contato com eles foi empreendido tanto pelos missionários, órgãos indigenistas (S.P.I e FUNAI) e mídia. Buscamos apresentar que as ações dos A'uwê Uptabi são perfeitamente compreensíveis, se entendermos como o contato entre eles e a sociedade nacional se deu.

No segundo capítulo, intitulado *A Cidade como Cenário*, buscamos apresentar a cidade de Barra do Garças como o cenário onde os A'uwê Uptabi e waradzu se encontram e se desencontram, desde seu primeiro contato, em 1946. Priorizamos mostrar como os projetos da Marcha para o Oeste (década de 1940) e os Planos de Desenvolvimento Nacional (década de 1970) aceleraram os conflitos e tensões, na luta pela e sua defesa na região e as consequências disso para os A'uwê Uptabi.

No terceiro capítulo, *Encontros e Desencontros entre os Waradzu no Espaço Urbano de Barra do Garças- MT*, reconstituímos aspectos históricos das relações de contato no passado, como forma estabelecer as conexões com o presente sobre como A'uwê Uptabi e waradzu se veem nesse processo. Nosso objetivo, sobretudo, é discutir as mudanças pretendidas pelos A'uwê Uptabi quando vêm para a cidade, não como perdas culturais, e, sim, como o desdobramento de suas estratégias de sobrevivência, defendidas pelo Cacique

Ahopowê (Apoena), a partir de 1976, quando mandou os primeiros estudantes da Terra Indígena de Pimentel Barbosa para estudarem em Barra do Garças (MT) e Ribeirão Preto (SP).

CAPÍTULO I

A'UWÊ UPTABI E WARADZU: QUEM SÃO?

Neste capítulo objetivamos localizar A'uwê Uptabi² na historiografia oficial, com o objetivo de destacar a construção de suas relações interétnicas, a partir dos primeiros registros de seu contato com os waradzu³, tendo em vista acreditarmos que o modo como os A'uwê Uptabi são vistos seja fruto dessas construções.

1.1. LOCALIZAÇÃO DO POVO

Os A'uwê Uptabi pertencem ao tronco linguístico Macro-Jê. São considerados aparentado dos Xerente. São designados, como Akuen. Maybury-Lewis (1974), enfatizou que o nome Xavante foi aplicado indistintamente a vários povos do cerrado até que se restringiu a três grupos: Oti-Xavante (radicados em SP), Ofaié-Xavante (moradores do MS) e os Akuen-Xavante (localizados no Mato Grosso)

De acordo com a Fundação Nacional de Saúde Indígena (FUNASA), de Barra do Garças, os A'uwê Uptabi têm uma população de 13.266 pessoas, distribuídas em 186 aldeias localizadas ao leste de Mato Grosso, entre os rios Araguaia e Batovi, nas seguintes Terras Indígenas (T.Is): Areões (município de Canarana) Marãiwatsede (município de Alto Boa Vista), Marechal Rondon (município de Paranatinga), Parabubure (municípios de Campinápolis e Nova Xavantina), Pimentel Barbosa (Município de Água Boa), São Marcos (municípios de Barra do Garças e General Carneiro) e Sangradouro /Volta Grande (município de Primavera do Leste e General Carneiro).

Em nosso trabalho abordaremos basicamente os moradores da T.I. São Marcos, devido ao fato de estarem localizados dentro do município de Barra do Garças- MT, sob a jurisdição da agência executiva da Funai da cidade.

De acordo com os dados da FUNASA (2006), a T. I. São Marcos possui 2.812

² Utilizaremos ao longo deste trabalho a denominação A'uwê Uptabi ou A'uwê por nossa discussão envolver a construção que os A'uwê Uptabi fazem de si. No entanto, manteremos a denominação Xavante toda vez que ela assim for utilizada na exposição dos entrevistados ou nas obras de referência desta dissertação.

³ Para o segmento não índio utilizaremos waradzu e não índios, mas manteremos o termo branco sempre que assim for mencionado pelos entrevistados, ou nas obras de referência nesta dissertação.

peessoas distribuídas nas seguintes aldeias: Barreirinho (Cacique Diogo), Cristo Rei (Cacique Emílio), Cristo Rei (Cacique Emílio), Divina Providência (Cacique), Imaculada Conceição (Cacique Agnelo), Nossa Sr^a Aparecida (Cacique Tibúrcio), Nossa Sr^a. Auxiliadora (Cacique Norberto), Nossa Sr^a da Guia (Cacique Liberato), Namunkurá (Cacique Simão), Nova Jerusalém (Cacique Manuel), Rainha da Paz (Cacique Sílvio) Sagrada Família (Cacique Jorge), Salvador (Cacique Júlio Mie), Santíssima Trindade (Cacique Justo), São Francisco (Cacique Raimundo), São José (João Wedú), São Luiz (Cacique Lúcio), São Marcos (Cacique Raimundo) e Terra Prometida (Cacique Primo). A extensão territorial dessa terra indígena é de 1. 327.186 ha

Cabe dizer que há diferenças de dados entre o número total de aldeias apresentado pela FUNASA em relação aos da FUNAI porque algumas aldeias da área são acompanhadas pela Executiva da FUNAI do município de General Carneiro.

Os A'uwê Uptabi foram citados pela primeira vez na historiografia oficial, em 1762, pelo governador da província de Goiás, João Manoel de Mello. Ele os localiza como habitantes dos arredores de Crixás, Thezouras e Morrinhos (Ravagnani, 1978, p. 14). De acordo com Lopes (1988), a localização desse grupo é muito discutida e há divergências entre os estudiosos. Para o jornalista Lincoln de Souza, que acompanhou os primeiros contatos dos não índios com os A'uwê, eles se encontravam no Alto e Médio Tocantins.

Ravagnani, quando analisou a experiência Xavante com o Mundo dos Brancos, concordou com a localização do antropólogo Darcy Ribeiro, segundo a qual eles habitavam originalmente a Bacia do Tocantins, desde o sul de Goiás até o Maranhão, estendendo-se do Rio São Francisco ao Araguaia; Maybury-Lewis, em sua obra "A Sociedade Xavante", descreve-os como moradores entre os rios Tocantins e Araguaia, enquanto os missionários salesianos, Giaccaria e Heide, apontam que ocupavam a região entre os meridianos 48 e 51 e paralelos 12 e 16.

Lopes da Silva (1984) destaca que, nos relatos das histórias passadas dos A'uwê Uptabi, há uma unanimidade em situá-los próximo do mar. Logo, sua existência seria muito anterior a 1762, quando são mencionados como moradores da província de Goiás, o que pode ser um indício dos primeiros deslocamentos desse povo.

Desde as primeiras narrativas de contato entre os A'uwê Uptabi e os waradzu, é possível perceber conflitos entre os dois grupos. Como as nações indígenas sempre tiveram uma tradição pautada na cultura oral, não se tem por parte deles registros de seus primeiros contatos com os não índios, mas é possível encontrar em relatos como os de Tseradzadzuté, e

Mandú e a Pedzai'ó watsu'u (história do boto) situações que denotam como pode ter ocorrido esse contato, na visão dos A'uwê Uptabi. Lopes da Silva (1984) classificou esses registros como parte das durei hã watsu'u (histórias antigas); essas histórias possuem a particularidade de reunir as narrativas e as experiências concretas, por isso, essa capacidade A'uwê Uptabi de apreender sua história e transmiti-la em linguagem mítica foi chamada de “eventos históricos mitificados”.

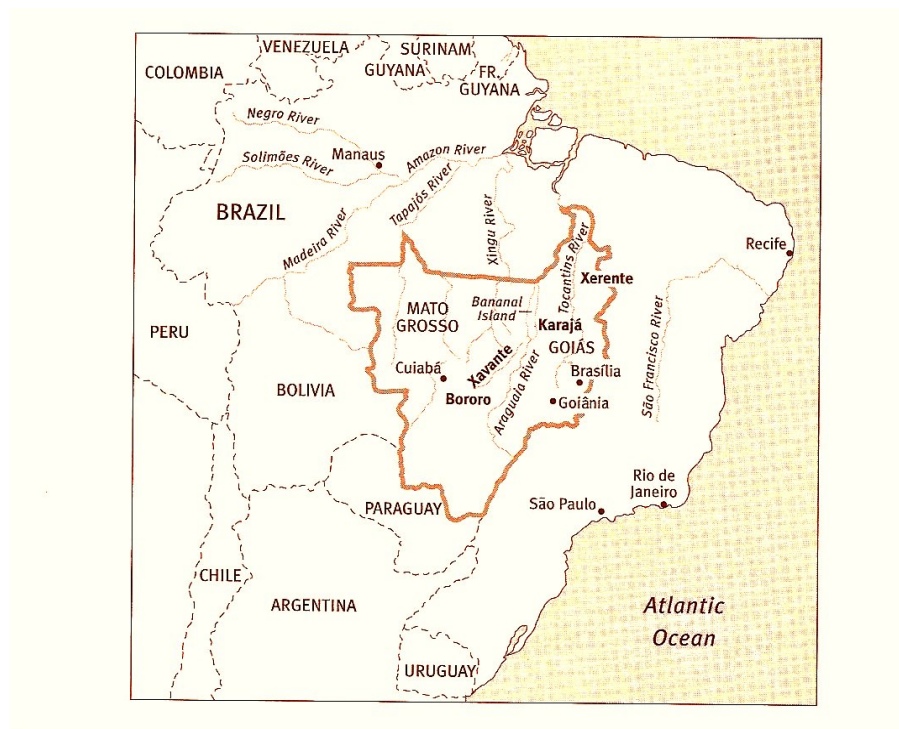
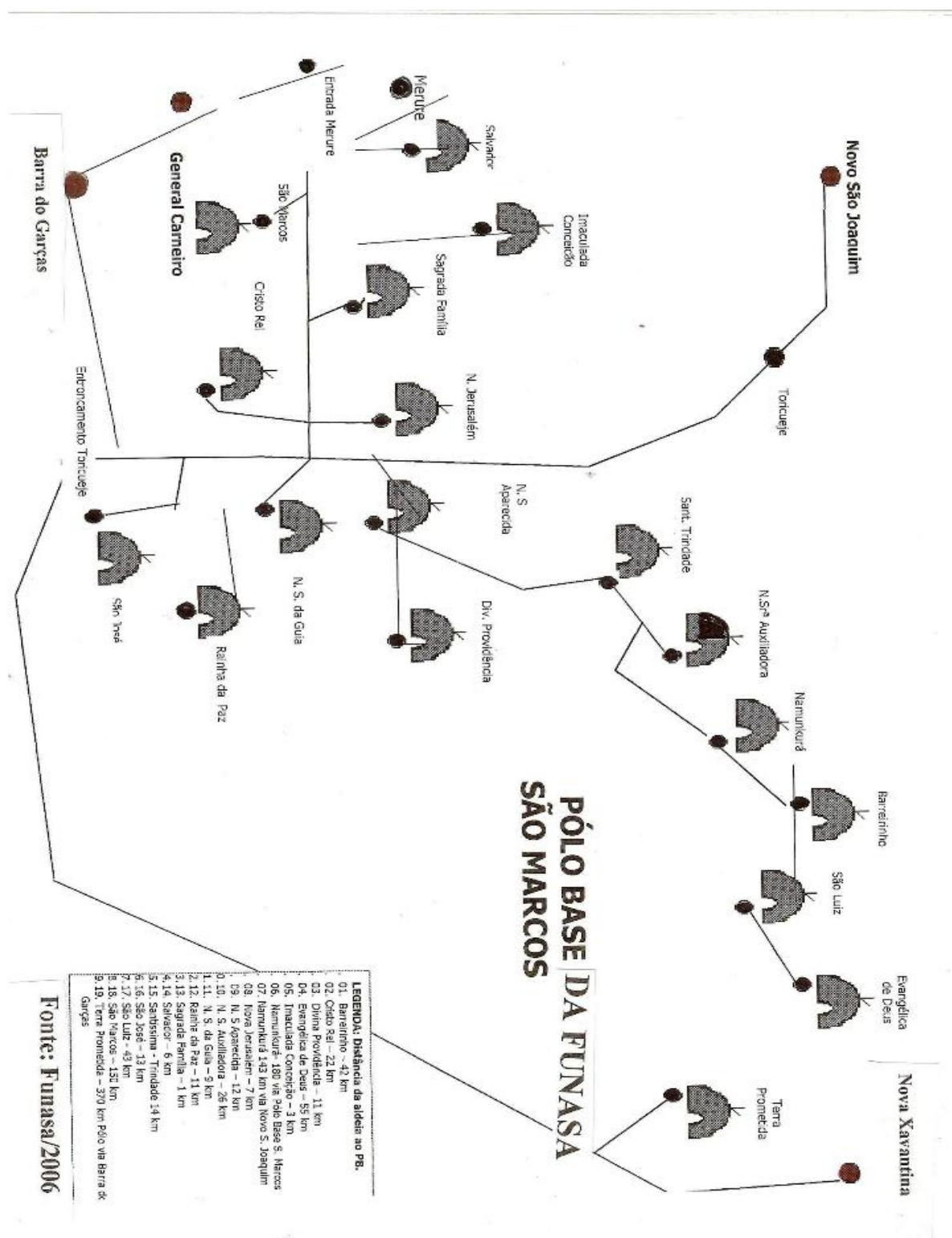


Ilustração 1 - Localização do Brasil Central e do dos A'uwê Uptabi no Estado de Mato Grosso
Fonte: GARFIELD (2001).

Observamos os eventos históricos mitificados procurando indícios do contato entre os dois grupos, pois concordamos com a idéia de Ginzburg (2001) de que, em uma realidade opaca, eles nos possibilitam as condições para decifrá-la, como por exemplo, a história de Tseredzadadzuté na qual ele [...] “costumava a enrolar os cabelos e colocar um chapéu para ninguém perceber que ele: era Xavante. Assim, conseguia se misturar com os portugueses e ouvir seus planos” (LOPES DA SILVA, 1984, p. 208). O ato de Tseredzadadzuté se disfarçar para ouvir as conversas dos portugueses pode revelar a intenção do estabelecimento de estratégias que garantissem defesa e sobrevivência. Outro dado importante é a distinção dos dois grupos, para além da aparência entre A'uwê Uptabi e waradzu, caso contrário, não haveria a necessidade de escutar, em segredo, os planos dos portugueses.

Ilustração 2 Localização das Aldeias na Terra Indígena São Marcos (Barra do Garças-MT) Fonte: Funasa (2006).



A segunda história, na qual procuramos mais indícios do contato, é o confronto entre o A'uwê Mandú e o Capitão Rurú. Esse episódio pode ter marcado a rejeição dos A'uwê, em conviver com a população waradzu e talvez pudesse ser uma referência à vida que tiveram nos aldeamentos oficiais, em Goiás, no século XVIII.

Contam que viviam em uma fazenda administrada por brancos onde trabalhavam. Recebiam maus-tratos e a comida era escassa. Certo dia conseguiram levar um porco da fazenda para a mata onde pretendiam matar para comer. Um capataz percebeu e os denunciou ao “chefe dos brancos” na fazenda, o “Capitão Ruru” foi preso em um “caixote”, onde gritava para seus companheiros: “kai, kaai, kai...” Foi Mandu, na verdade, o criador desse grito, usado ainda hoje pelos Xavante quando querem se comunicar à distância. Capitão Rurú depois “ficou com pena e soltou Mandú. Mandu se vingou e bateu no Capitão Rurú. Enquanto isso, o resto do pessoal fugiu”. Entraram mata adentro e nunca mais voltaram. (LOPES DA SILVA, 1984, p. 208).

Entendemos que o contato entre os A'uwê Uptabi e Waradzu pode ser visto no cruzamento das informações desses eventos com correspondências do governador João Manoel de Mello, da província de Goiás. Percebe-se que, diferente do episódio de Tseradzadzuté, Mandú entrou em choque direto com o Capitão Rurú e adotou uma postura diversa de Tseradzadzuté.

Concordamos com Caiuby Novaes (1993) que nas questões de contato temos a oportunidade de aprofundamento da dialética que envolve o encontro de grupos com historicidades diversas, e, a partir disso, pode-se perceber uma visão mais dinâmica do fenômeno da identidade. Não se trata, simplesmente, de ver o modo pelo qual um grupo delimita quais são os seus membros e estabelece as fronteiras que marcam seus contrastes, mas como, em um jogo de espelhos, as imagens refletidas equivalem a uma possibilidade de atuação e, na medida em que o grupo avalia essa atuação, ela é automaticamente levada à formação de uma nova imagem, que possibilitará novas atuações.

Supomos que, a partir da diferença de atuação A'uwê Uptabi marcada nas duas narrativas, tenha se dado o exercício de construção da autoimagem desse povo, porque Tseradzadzuté apenas se mistura disfarçadamente à sociedade abrangente, enquanto Mandú devido aos maus tratos age diferente, pois primeiro se vinga de Rurú, e em seguida se desloca para longe do contato com a sociedade abrangente, mantendo, assim, distância de possíveis confrontos futuros.

O contato dos não índios com os A'uwê Uptabi não ocorreu da mesma forma e isso foi um dos critérios adotados pelos primeiros estudiosos dessa nação para classificá-los consoante sua localização geográfica. Maybury-Lewis (1974) dividiu-os em orientais e ocidentais. Essa divisão se baseou principalmente na forma de contato com a sociedade

abrangente. Os A'uwê Uptabi Ocidentais moravam na região do Alto Rio das Mortes, (Sangradouro, Merure e São Marcos) e Xingu (no passado compreendeu a região do Batovi e Simão Lopes, no momento, reúne as T. Is de Parabubure e Marechal Rondon) e os Orientais ocupavam a Região do Baixo Rio das Mortes que compreendia as terras de Areões, Catapiraquara, Santa Therezinha, São Domingos Ô To e Marãiwatsede; este segundo grupo não teve contato com as Missões Religiosas Salesianas enquanto o contato dos Xavante Ocidentais é predominantemente marcado pela atuação dos religiosos junto a eles.

Entretanto, o dinamismo pelos quais esse povo passou favoreceu a criação de outro sistema de classificação dos A'uwê Uptabi por Lopes da Silva (1980) cujos critérios foram:

a) intensidade e a qualidade dos contatos entre as aldeias: parentescos e relações políticas de aliança, b) continuidade ou não permanência no território que ocupavam na época do contato; perda total/parcial do território original (à época da “pacificação definitiva,” durante a década de 40) ou a recuperação total/parcial do mesmo; c) os agentes do contato: representantes do Estado ou da Igreja cujas influências mais marcaram as relações do grupo Xavante com a sociedade nacional [...] (LOPES DA SILVA, 1980, p. 3-4).

A partir desses novos critérios de classificação dos A'uwê Uptabi, Lopes da Silva localizou três grupos distintos:

[...] um formado pelos moradores das aldeias de Areões e Pimentel Barbosa (antiga São Domingos); outro, pelos moradores aldeia Batovi e das três aldeias do Culuene. Marginalmente, pertencem a este grupo os habitantes das duas aldeias de Sangradouro e das cinco de São Marcos. Couto Magalhães também pode ser incluído neste grupo. (LOPES DA SILVA, 1980, p. 3-4).

Distinguimos ambas as divisões porque a imagem clássica do A'uwê Uptabi (Xavante) se refere principalmente aos orientais, de Pimentel Barbosa, apontadas nas pesquisas de Maybury-Lewis, Graham e Flowers.

Fernandes (2005) observou os fatores que diferenciam os dois grupos destacando essas diferenças, como a predominância religiosa entre católicos e evangélicos, problemas enfrentados por alguns membros do grupo ligados principalmente ao alcoolismo e, ainda, por serem malvistas entre alguns funcionários da FUNAI (Brasília), pois constantemente buscam junto a esse órgão algum tipo de auxílio para suas aldeias, enquanto os orientais dificilmente o fazem.

Ressaltamos que, ao entrevistarmos vários funcionários da FUNAI, em Barra do Garças, não observamos as mesmas impressões de Fernandes (2005) sobre os A'uwê Uptabi, talvez, isso se dê porque os funcionários da Funai de Barra do Garças estão muito mais

próximos do cotidiano dos A'uwê. Percebemos, durante o período em que fizemos nosso trabalho de campo, que, tanto a presença dos funcionários nas aldeias como a dos A'uwê Uptabi, na agência administrativa da FUNAI e FUNASA, é fato corriqueiro. Porém, entendemos que essa realidade é distante dos funcionários de Brasília que convivem com os A'uwê Uptabi em momentos esporádicos e estratégicos de suas ações políticas⁴.

Para Moskovici (2001) a representação das imagens sociais de determinado grupo apresentam [...] “uma rede de idéias, metáforas e imagens” [...] (MOSKOVICI, 2001, p. 210), logo, é provável que a imagem dos funcionários da FUNAI de Brasília resulte na observação das várias vezes em que os A'uwê Uptabi estiveram naquela sede e não só tomaram o prédio, como, algumas vezes, fizeram funcionários como reféns.

Esse tipo de atuação não pode ser visto inadvertidamente, mas como parte da composição da imagem performática dos A'uwê Uptabi que se reproduziu ao longo dos anos. Ela pode ser vista na imagem do Cacique Celestino, em ocasião de uma de suas incursões à FUNAI durante a qual ele porta em uma das mãos, a borduna A'uwê, símbolo das lutas dos guerreiros e que, de certo modo, sempre assustou a sociedade abrangente, que a associa a imagem de revides de violência.

E se essa imagem causa impacto pelos significados que possui entre os waradzu, é interessante notar que, ao lado da borduna, há, na mesma mão, uma pasta de negócios dos homens waradzu. Na imagem de Celestino, temos a representação de um povo que buscava afirmar sua identidade em um espaço diferente do seu.

Um dos elementos mais importantes para a consolidação do sentimento de identidade é o “jogo dialético entre a semelhança e a diferença” e isso é nítido não só nas ações, mas no contraste entre a vestimenta e os acessórios portados por ele; além dos já citados, vemos seu corpo coberto pela pintura corporal e a famosa gravatinha Xavante (danhorebdzu'a) de sua cultura combinados a outros acessórios da sociedade abrangente (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 36).

Se, para os funcionários da FUNAI (Brasília), esse contato com os A'uwê foi marcado muitas vezes pelo desconforto, não se pode crer que isso ocorreu unilateralmente, pois novas atuações foram advindas dos descompassos do contato, das diferenças de interesses entre os waradzu, e os A'uwê e, por que não dizer, do modo como muitas vezes as implementações de projetos para esse grupo foram desenvolvidas por funcionários da FUNAI.

A divergência de opinião entre os funcionários pode ser pelo fato de o autor ter

⁴ Cf (Fernandes, 2005) em seu trabalho de mestrado, o autor discute especificamente as estratégias e performances que envolvem as incursões Xavantes à FUNAI, conhecidas como xavantadas ou xavantaço.

sido estagiário da FUNAI, e, por isso, talvez, tenha estabelecido uma relação de confiança com os funcionários muito maior que a nossa e por isso eles se sentiram mais à vontade para expressar sua visão a ele, o que poderia não ter ocorrido conosco.

Contudo, como pode ser visto no relato do entrevistado 1, ele não nega as dificuldades impostas no trabalho com os Auwê Uptabi, mas não faz uso de adjetivações pejorativas como a palavra arruaceiro remete.

O Xavante é um povo interessantíssimo, mas a gente também encontra bastante dificuldade em função do próprio modelo de relação que foi estabelecido entre a instituição, à FUNAI e eles ao longo dos anos, uma relação que já veio estabelecendo desde o contato. Então para trabalho institucionalmente é bastante complicado, mas é um povo de uma cultura muito rica, muito forte e que compensa esse lado; as relações institucionais são bastante complexas Entrevistado 1 (Entrevista realizada em 29 de março de 2007).

Podemos inferir na exposição do entrevistado que, se o trabalho com os A'uwê Uptabi é uma tarefa árdua, as dificuldades encontradas são decorrentes da maneira como se deu o contato entre eles e a sociedade abrangente. A descrição do A'uwê, apenas sob uma ótica negativa, não considera o modo particular como cada um desses grupos viveu essa experiência; em face disso, não é possível que se pense em um “índio genérico”.



Ilustração 3 - Líder A'uwê Uptabi Celestino rumo ao Ministério Federal em Brasília em 1980.
Fonte: GARFIELD (2001).

Todavia, existem fortes semelhanças identitárias no grupo, porque possuem um mesmo sistema social, o Auwê.

As flutuações existentes entre a dinâmica de atuação dos A'uwê Uptabi ocidentais e orientais são compreensíveis no que Cardoso de Oliveira (1976) denominou como cultura de contato. Na cultura de contato, o conjunto de representações (em que se incluem também os valores) que um grupo étnico faz da situação de contato em que está inserido e nos termos da qual classifica (identifica) a si próprio e aos outros.

Como as relações de contato entre os dois grupos A'uwê Uptabi não procederam do mesmo modo, isso também repercutiu, em alguns momentos, nas diferenças de atuação

deles.

1.2. FACCIÓNALISMO E ORGANIZAÇÃO SOCIAL A'UWÊ UPTABI

O grupo social A'uwê Uptabi é formado por um sistema com duas metades patrilineares exogâmicas organizados em três clãs: Poredzaono, Topdató e Ö Wawê. Eles podem se casar com membros dos outros dois clãs, mas estes não podem se casar entre si.

Segundo Maybury-Lewis (1974), embora os Ö Wawê fossem distintos do Topdató, formavam juntos uma metade e os Poradzaono a outra. Pessoas que pertencem a um mesmo clã têm, portanto, origem comum e são designadas como waniwimhã que, grosso modo, poderia ser traduzido como “as pessoas do meu lado”, e as pessoas dos outros clãs são chamadas por watesire'wa cujo sentido é “pessoas separadas de mim ou os outros”. Essa é uma dicotomia nós/ eles que denota uma distinção fundamental existente em todas as esferas do pensamento e da vida A'uwê Uptabi.

O sistema político se baseia em linhagens; elas dão apoio aos companheiros de clã, no caso de disputas faccionárias. As facções competem entre si por poder, cujo objetivo maior é a chefia. É comum a cisão entre as facções e estas podem, inclusive, alterar o equilíbrio interno do poder. As facções menores podem se separar e formar outra aldeia dentro da área demarcada. A chefia é um posto de prestígio no grupo, e o chefe deve ser possuidor de capacidade oratória, vigor físico, sabedoria e generosidade.

Lopes (1988) ressalta que a generosidade passou a ser avaliada, após o contato com a sociedade envolvente, pela capacidade do chefe em obter bens manufaturados para distribuir entre as famílias da aldeia.

De acordo com Maybury-Lewis (1974), a Casa dos Solteiros (Hö) é a pedra inicial do sistema de classes; é lá onde o menino aprende, pela primeira vez, o sentido de pertencimento a uma classe de idade. A partir de seu ingresso, ele passa a ser visto como um wapté (pré-iniciado). Até então, ele era vistos como crianças possuidora de potencial social, mas sem qualquer posição definida na sociedade A'uwê Uptabi, cujas atividades sociais e cerimoniais são desenvolvidas pelas classes de idade. Depois que passam por todos os cerimoniais na Casa dos Solteiros, cujo ápice é o ritual de furação das orelhas, os meninos se tornam adultos iniciados ('ritai'wa).

A vida adulta é organizada em hierarquias, tanto para os meninos quanto para as meninas, de acordo como os ciclos de vida são vistos dentro da sociedade A'uwê Uptabi, como se vê no quadro abaixo:

Categoria de Idade

Masculina		Feminina	
Homens maduros	Ipedru	Pi'õ	Mulheres Maduras
Rapazes (jovens iniciados)	'Ritai'wa	Adabá Araté	Mulheres Nominadas Mulheres com Filhos
Solteiros (pré-iniciado)	Wapté	Tsoimba	Meninas para quem os maridos já trouxeram carne
Crianças (meninos)	Watebremiti	Ba'ono	Crianças (meninas)
(Os que não são mais bebês)	Ai'repudu	Adzarudu	As que não são mais bebês

Fonte: MAYBURY-LEWIS, 1974, p. 202.

Acima dos homens maduros se encontram os velhos (Ihí) a quem cabe a função social mais importante, que é a de aconselhamento nas decisões políticas do grupo. Segundo Grahram (2008), depois que um A'uwê Uptabi morre, ele passa a pertencer à categoria dos ancestrais (hoimana'u'ö), também chamados de sare'wa ou wazapari'wa, e podem renascer em um ciclo contínuo.

Percebemos a pequena mudança na estrutura de formato semicircular comum a todas as aldeias A'uwê Uptabi e aos povos Jês, em geral, na aldeia São Marcos. Uma das casas ficava fora do semicírculo com o formato de ferradura, porque era para ser a nova construção da Casa dos Solteiros (Hö), mas como o pai de um dos moradores da aldeia havia sido acolhido em caráter emergencial, em São Marcos, por decisão das lideranças devido a ele não se sentir mais seguro em sua aldeia de origem, pois contendas no local envolviam o seu clã. Por essa emergência, ele foi abrigado na construção do Hö que acabou virando sua casa, e uma nova edificação do Hö começou a ser erguida na direção oeste da escola D. Felipe Rinaldi. Em conversa com esse morador, ele disse que foi chamado a fazer sua casa dentro do semicírculo, mas que pediu para continuar naquele lugar porque gostava do silêncio ali existente.

As casas dos A'uwê Uptabi são circulares e recobertas com palhas de buriti. Dentro das casas há um espaço reservado, dividido por uma espécie de biombo feito das mesmas palhas. Normalmente, em torno de muitas casas, vimos plantações de batata que eram cuidadas pelas mulheres. Elas também podem ser vistas em frente de suas casas, fazendo cestos ou socando arroz no pilão durante a tarde (**Foto 11**).

À tarde, após o colégio, os jovens podem ser vistos, todos os dias, jogando futebol,

ao som de suas próprias músicas, além das sertanejas e das indígenas dos grupos andinos. Um dos moradores com quem conversamos, pertencente à classe dos anciãos, disse que gostaria que seus netos, ao invés de jogarem futebol, à tarde, estivessem na roça, trabalhando. No currículo escolar eles têm incluída uma carga horária para aulas no cerrado. Lá vão para aprender a lidar com plantações e os conhecimentos da cultura A'uwê Uptabi.

Porém vimos que os jovens não ficam livres a tarde inteira jogando futebol, mas eles vão para a roça, todos os dias após às aulas em sistema de rodízios de turmas, para aprenderem os conhecimentos tradicionais é parte do currículo da escola indígena. Logo, os que rapazes que vemos todos os dias jogando bola até o fim da tarde não são sempre os mesmos e sim os que não tem aula nesse dia.

As crianças são sempre cuidadas por um adulto, mas brincam livremente pela aldeia, ou passam com suas mães para a beira do rio, quando elas vão lavar as roupas e quando vão colher tubérculos nos roçados mais distantes.

Uma das coisas que percebemos na T.I São Marcos é o acúmulo de lixo existente nas imediações da aldeia. Para citar um exemplo, há uma enorme quantidade de garrafas plásticas de refrigerante que se acumulam dentro das aldeias, porque não há recolhimento de lixo pelos caminhões da prefeitura. Muitos dejetos são colocados próximos das casas. A esse respeito um profissional da FUNASA nos disse que foi solicitado por esse órgão à prefeitura de Barra do Garças que providencias a ida de caminhões coletores de lixo para as aldeias, pelo menos uma vez por semana, mas ainda não tinham obtido respostas. Também pleitearam, junto ao Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial (SENAC), a inclusão das aldeias nos cursos oferecidos gratuitamente por essa instituição, anualmente, sobre reciclagem das garrafas plásticas.

Segundo Graham (2008), a existência de lixo e dejetos humanos é um problema comum entre várias aldeias A'uwê Uptabi, resultante da passagem do seminomadismo para a vida sedentária. O sedentarismo gera outros problemas, como a carência da caça e de outras formas de proteína essenciais à alimentação. As mudanças nos hábitos alimentares, como a adoção de açúcar e farinha de trigo refinada em seus costumes alimentícios acarretou altos índices de diabetes entre as pessoas.

Cabe dizer que na aldeia São Marcos se localiza um dos polo base de saúde da FUNASA que fica sempre cheio pela manhã, porque recebe pacientes das várias aldeias da T. I São Marcos. Mas, segundo os profissionais que lá atuam, as condições estruturais são precárias para atender casos graves, logo, muitos doentes são encaminhados à cidade para que

se o tratamento se dê em melhores condições.

1.3. A IMAGEM DA BELICOSIDADE A'UWÊ UPTABI

A atividade de mineração em Goiás começou a escassear, em torno de 1750, ocasionando o deslocamento das bandeiras mais para o interior, à procura de novas minas. Conforme as bandeiras iam avançando pelo interior e não encontravam ouro, elas aprisionavam índios.

Uma vez encontrado o ouro, o confronto com os grupos indígenas era pela passagem e exploração de território. Essa interiorização das bandeiras, em Goiás, ocasionou o deslocamento dos A'uwê Uptabi mais para o nordeste, mas isso se deu com conflitos e mortes para ambos os lados; que esses conflitos duraram até 1788.

A violência cometida contra os índios era justificada pelo pagamento do quinto que os bandeirantes faziam à província; os índios não podiam impedir o progresso; no caso específico dos A'uwê Uptabi, sua “ferocidade e belicosidade impediam o progresso” (RAVAGNANI, 1978, p.11).

Essa imagem do A'uwê belicoso continuou a ser recorrente, após sua fixação no Mato Grosso. De acordo com Maybury-Lewis (1974), nas décadas de 1930-40 do século XX, a fama da belicosidade A'uwê se espalhou, até entre os próprios índios de outras aldeias, devido principalmente às hostilidades que havia entre eles e os Bororo

Em 1788, o governador da província de Goiás, Tristão da Cunha Menezes, conseguiu levar para o aldeamento Pedro II, ou Carretão, cerca de 2 a 8 mil A'uwê, com intuito de pacificá-los. Entre fins do século XVIII e metade do século XIX, moraram nos aldeamentos: Salinas, Estiva, Tereza Cristina e São José do Araguaia. Mas a manutenção desses aldeamentos era cara e, devido à paralisação econômica de Goiás, o governo da província acabou por deixar os aldeamentos abandonados; foi essa a época em que os A'uwê fugiram de lá.

No século XIX, houve novos confrontos entre A'uwê Uptabi e não índios. Em Carta Régia, datada de setembro de 1811, o Príncipe Regente autorizou guerra aos A'UWÊ UPTABI, apoiado novamente na suposta “belicosidade e ferocidade” deles.

Em 1812, o Padre Silva e Sousa fez a primeira referência negativa aos A'uwê Uptabi como: [...] “nação feroz e numerosa, residente na aldeia do Carretão, ainda que em grande número andam dispersos pelos bosques entre o Rio Araguaia (sic) e o Tocantins, usam de arco e flecha: são cruéis roubadores” [...] (RAVAGNANI, 1978, p 81). Acreditamos

que parte dessas qualificações negativas atribuídas aos A'uwê Uptabi chegou ao presente e ajuda a compor erroneamente a imagem do grupo.

Com a diminuição da mineração em Goiás, foi alterada a distribuição da população, ao longo da província e, nas margens dos rios Tocantins e Araguaia, formaram-se fazendas, aumentando o fluxo de navegação e a possibilidade de conflitos com os povos indígenas que, em sua maioria, havia retornado dos aldeamentos para as matas.

No intuito de garantir a navegação nas margens desses rios, seria necessário promover o isolamento dos Xavante e Xerente e, para isso, foi fundado o Presídio de Santa Maria do Araguaia, que, posteriormente, foi destruído, em 1813, pelos Karajá, Xavante e Xerente.

Recuando territorialmente para se distanciar das frentes de expansão, os Xavante se depararam com os Krahô, considerados seus mais ferrenhos inimigos e que impossibilitaram sua fixação às margens do Rio Manuel Alves Grande. Segundo LOPES (1988), talvez esse tenha sido o momento que desencadeou sua travessia pelo Araguaia, até atingirem o rio das Mortes, em Mato Grosso.

Ravagnani (1978) aponta que, anteriormente à migração para o Mato Grosso, os Xavante formaram com os Xerente um só povo de origem comum e que ambos seriam subdivisões de um único grupo e que, embora fossem distintos entre si, possuíam proximidade cultural muito grande. Para ele é certo que houve uma cisão entre esses grupos cujos motivos não são claros. Mesmo com a cisão, continuaram a habitar o mesmo território e só posteriormente é que se separaram territorialmente. Essa separação ocorreu, possivelmente, no início do século XIX, imediatamente à fuga do Aldeamento Carretão e no início da expansão agropecuária, tendo se concretizado, no fim da primeira década, fase que o grupo já estaria polarizado em “mansos” e “bravos”.

Segundo Pohl *Apud* Ravagnani⁵ (1978), os moradores das fazendas vizinhas não gostavam dos A'uwê Uptabi e cobiçavam suas terras, por acreditar que eles possuíam as melhores terras e que delas podiam se esperar grandes riquezas. Porém, para se apropriar dessas terras indígenas, era necessário exterminá-los, e o rei deveria enviar auxílio para isso, pois era comum nessa época a visão de todos os povos indígenas, como uma praga para a humanidade e, só com a sua aniquilação dos índios, seria possível enriquecimento do rei e de

⁵ O relato de Ravagnani descreve que em 1919, Pohl, estabeleceu encontrou diversos grupos A'uwê Uptabi espalhados por toda região norte de Goiás e tomou conhecimento de que os colonos que habitavam a região esperavam que o rei enviasse auxílio para extermínio deles. Segundo o próprio Ravagnani, os A'uwê Uptabi migraram para Mato Grosso em meados do século XIX, por volta de 1840. Destacamos que em 1919, não havia mais monarquia no Brasil e sim república cujo presidente era Delfim Moreira. Apesar desses equívocos a discussão que nos interessa sobre as relações interétnicas não foram afetadas.

seus súditos.

Os A'uwê Uptabi, vistos de forma pejorativa e como possuidores de muita terra, estão presentes em vários momentos de nossa pesquisa, seja na discussão das fontes bibliográficas, ou no relato de entrevistados. O que se depreende dessas expressões é que elas são portadoras de um sentido equivocado que serviu para justificar os interesses de cunho econômico de grande parte da sociedade abrangente sobre as terras indígenas.

A interconexão desses vários sentidos constituiu uma forte representação “no decurso do tempo e às quais as pessoas aderem de maneira pública” (MOSCOVICI, 2001). Por isso, a aceitação da eliminação do outro, visto como menos capacitado, tenha sido tão aceita entre a sociedade abrangente, ao mesmo tempo em que por oposição, reforça a suposta superioridade de seu grupo opositor.

A lógica que guiou esse tipo de pensamento, tanto no passado longínquo como no presente, não considerou que a ofensiva dos A'uwê Uptabi, em relação aos waradzu, procurava resguardar a segurança do grupo contra os adversários. Durante a fase das bandeiras, o objetivo motriz era abater os A'uwê e os Xerente; não havia nenhum tipo de interesse em integrá-los à sociedade colonizadora, como mão de obra barata, já que a agricultura era quase de subsistência e a pecuária e o comércio utilizavam os descendentes indígenas nessa atividade.

Essa representação dos A'uwê evidencia a característica da etnicidade destacada por CARDOSO DE OLIVEIRA (2006), como a interação dos grupos sociais que operam dentro de contextos sociais comuns. Nesse caso o contexto eram as terras goianas na qual os A'uwê queriam manter sua sobrevivência enquanto os não índios objetivam encontrar os minérios que lhes garantissem enriquecimento. Para os waradzu, a única forma de resguardar seus interesses e a posse efetiva da terra habitada pelos índios era sua eliminação, e isso abriria definitivamente a terra para as frentes de expansão, na época.

A ideia da belicosidade dos A'uwê Uptabi nasceu a partir do momento em que eles organizaram defensiva contra a população não índia da província de Goiás. Algumas palavras como como: bichos ferozes e perigosos encontrados nas correspondências oficiais da província de Goiás acentuaram as barreiras culturais entre esses grupos e justificavam o pedido de seu aniquilamento junto às autoridades competentes.

Por trás disso, havia os interesses na expansão agrícola e agropecuária que os empurrou em direção ao Rio Araguaia, até que fizeram a travessia em direção a Mato Grosso. do XIX, quando se estabeleceram na região do Rio das Mortes, até a década de 30 do século

XX, os A'uwê Uptabi, mantiveram-se isolados do contato não só com os , mas também com os grupos indígenas Karajá e Bororo, pois a imagem de hostis e belicosos também havia se propagado entre essas nações indígenas. De acordo com Lopes (1988), esses povos possuíam um verdadeiro pavor dos A'uwê Uptabi.

A partir da década de 30, os A'uwê enfrentaram diversas formas de contato, em Mato Grosso, com fazendeiros, garimpeiros, missionários religiosos e com os funcionários de serviço de proteção ao índio, SPI.

Compreender as formas como as ações entre os A'uwê Uptabi e os órgãos indigenistas foram estabelecidas é importante para que se perceba o quanto esse contato deixou marcas que influenciam muitas decisões

1.4. O CONTATO COM OS ÓRGÃOS INDIGENISTAS: O SPI E A FUNAI

1.4.1. O SPI

Estabelecer as formas de contato entre os órgãos indigenistas e os A'uwê Uptabi requer caracterizar alguns aspectos do surgimento de tais órgãos e sua forma de atuação junto aos grupos indígenas, principalmente no governo Vargas, quando iniciou o processo de reorganização, modernização e expansão do Estado, fase de maior atuação do órgão.

De acordo com Darcy RIBEIRO (1977), nos primeiros vinte anos do estabelecimento da vida republicana brasileira, não houve iniciativa de regulamentação das relações com os grupos indígenas, ainda que a abertura de ferrovias, de navegação fluvial e a travessia das linhas telegráficas pelo sertão aniquilaram as possibilidades de vida autônoma dos grupos indígenas. Mas, em 1910, o Decreto nº 8.072, criou o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais.

A ideia era formar centros agrícolas onde os índios, depois de acostumados ao trabalho nos moldes rurais brasileiros, receberiam uma gleba de terras para se instalarem, junto com sertanejos. Essa perspectiva otimista atribuiu à nova instituição funções de amparo aos indígenas concomitante à promoção da colonização com trabalhadores rurais; os indígenas, uma vez amadurecidos, se localizariam em núcleos agrícolas, ao lado de sertanejos.

À frente do SPI, foi designado o Marechal Rondon, cujos métodos de atuação eram baseados na perspectiva evolucionista. Suas ideias eram consideradas avançadas para a época e geraram expectativas quanto à inserção dos índios nos projetos de progresso idealizados pelo governo nessa época.

Em 1914, o SPI passou a cuidar especificamente das questões indígenas. Os

índios, até então vistos como matéria bruta para cristianização compulsória e, admitidos como futuros não índios passaram a ter estatuído, como princípio legal, o direito de serem índios e professar suas crenças. Em 1916, foram considerados incapazes para certos atos e, por isso, sujeitos ao regime de tutela estabelecido em lei e a regulamentos especiais. Essa forma de tratamento reforçava legalmente o modo preconceituoso como eram vistos, desde o século XIX, em que eram pensados no processo civilizatório. O Estado foi o tutor legal dos índios e a política indigenista era encargo do SPI.

A nova estruturação do SPI previa a atração de indígenas hostis e arredios, a constituição de hábitos de povoamento indígena mais sedentário. O órgão esteve subordinado primeiro, ao Ministério do Trabalho, mas, em 1934, passou ao comando do ministério da Guerra (Decreto 24.700), sob a alegação de que as fronteiras brasileiras eram basicamente habitadas por índios e o governo brasileiro não tinha inspeção efetiva sobre elas. Portanto, tornou-se necessário resguardá-las, e isso era função mais apropriada a esse ministério (ROCHA, 2003, p.52).

Em 1939, o Decreto-lei nº 1736, submeteu o SPI ao Ministério da Agricultura, talvez pelo fato de que os índios passaram a ser vistos como futuros trabalhadores rurais. A sedentarização dos índios era conveniente, pois, fixados na terra, seria mais fácil abrir caminho às idéias de expansão das fronteiras.

Lima (1995) analisou o poder tutelar e ressaltou que a atração e pacificação podem ser pensadas como “o deslocamento das relações de violência para as relações de poder”. A classificação da relação dos índios pelo SPI foi guiada a partir da relação de aliança ou guerra; a retórica da guerra era forte.

Guerra e aliança foram polos opostos que caracterizaram as relações de contato principalmente da Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas. O pensamento era ganhar a guerra na abertura do território para o governo brasileiro, sem uso de violência, transformando os possíveis inimigos em amigos.

A ideia do contato realizada era a de pacificação e consistiu em:

[...] uma intervenção deliberada numa situação de conflito aberto entre os índios e civilizados, movidos uns e outros por um ódio incontido e pela maior desconfiança mútua. Para o índio hostil ou arredoio, o civilizado é um inimigo feroz a quem cumpre combater ou evitar. É como tal que ele encara os servidores do SPI, identificando-os com os invasores de suas terras que avançam pelas matas afugentando a caça com armas poderosas e barulhentas, assaltando suas aldeias e dizimando os índios com que se deparam (Darcy RIBEIRO, 1977, p.151).

A estratégia de pacificação enfrentou muitos obstáculos, como a extensão

territorial do país; as diferenças culturais dos grupos indígenas, o modo como os índios e não índios percebiam o contato entre si. Por um lado, os índios, até antes da chegada da equipe de pacificação não tiveram experiências bem sucedidas com a sociedade abrangente, pois, na maior parte das vezes, elas foram permeadas por ações violentas. De outro, a sociedade abrangente enxergava os índios como empecilho ao progresso.

Por isso, uma das tarefas da equipe de pacificação era a de convencer os índios de que eram diferentes dos demais não índios que haviam mantido contato com eles anteriormente. Para Darcy Ribeiro (1977), essa foi uma das tarefas mais ousadas, porque começava justamente com o que ele chamou de invasão das terras indígenas pela equipe de pacificação. Para sustentar essa argumentação, eles precisavam se instalar muito adiante das frentes pioneiras, a fim de eliminar interferências estranhas e possíveis hostilidades dos índios.

A primeira etapa da pacificação foi muito importante, porque, ao evidenciar a hostilidade indígena, com sucessivos ataques para expulsar invasores, denotava, em contrapartida, o caráter amistoso dos pacificadores que não revidavam da mesma forma essas investidas.

A segunda fase foi chamada de fase de “namoro”, foi caracterizada pela aceitação ou solicitação, em alguns casos, de brindes pelos índios aos pacificadores. Apesar de ser uma fase mais amistosa, qualquer abuso de confiança era suficiente para o recrudescimento dos índios e para colocar a execução do projeto de pacificação a perder, pois os índios “tinham pavor aos brancos e aprenderam a vê-los como traiçoeiros” [...] (Darcy RIBEIRO, 1977, p.154).

A fase posterior ao namoro era a “confraternização,” que podia ocorrer imediatamente após a primeira visita à aldeia indígena, mas, se houvesse qualquer desconfiança dos índios, provocada por algum incidente não índio, a operação estaria arruinada. O comportamento tanto dos índios como dos não índios, nas situações de contato, possuía nexo com a história pregressa desse contato.

A pacificação foi planejada como um “cerco de paz” (LIMA, 1995, p.131); apresentava características táticas militares de pressão, vigilância e assédio de um inimigo com o objetivo de interceptar a liberdade de circulação, de reprodução social dos meios de suprimento, sem que fosse estabelecido um ataque a eles

As táticas do SPI foram denominadas como atração, agremiação e concentração e consistiram em ações que:

a) deslocavam os nativos de territórios por eles habitados para a proximidade de postos estabelecidos pelo SPILTN, liberando as terras restantes; b) de indução ao abandono das terras indígenas nos diversos planos de sua vida social para atenderem às demandas externas, associando aos funcionários da administração tutelar o poder de proteção contra ataques de outros civilizados, induzindo-os pouco a pouco a trabalharem em atividades do Serviço, evitando que o seu modo de vida anterior se reproduzisse independentemente do denominado posto de atração. Nesse processo o Serviço deveria enfrentar a concorrência de outros interessados no monopólio dos fatores de produção indígena (LIMA, 1995, p. 178).

O resultado do contato advindo dessas táticas colocou os grupos indígenas em posição secundária em relação à infra-estrutura que o governo pretendia implantar nesses locais; forçou a convivência de grupos indígenas distintos e facilitou a ação civilizatória, entendida como as táticas de governo empreendidas sobre os grupos, à medida que estes abandonavam o nomadismo e se fixavam nas proximidades das unidades do SPI.

A atração foi associada, muitas vezes, à pacificação; eram técnicas similares só que voltadas aos índios vistos como arredios. Nessa categoria se inseria o grupo que evitava manter contato com a equipe do SPI. As ações de atração envolviam a distribuição de bens, mediação de conflitos entre os índios e a sociedade abrangente.

Na prática, a política indigenista de Rondon enfrentou muitos obstáculos para ser efetivada, pois tinha que impor leis no sertão para se sobrepor aos chefes políticos locais que desconheciam normas legais; necessitava de pessoal altamente qualificado para essa tarefa e investimentos consideráveis de verba para financiá-la. Mas Darcy Ribeiro (1977) destacou que a inserção, no órgão, de burocratas inaptos para compreender o trabalho foi a pior de todas as dificuldades enfrentadas.

Nesse caso a tentativa de atração dos A'uwê Uptabi pelo SPI se baseou no estabelecimento de um cerco em torno de seu território, para onde quer fossem, deparavam-se com a equipe do SPI, ao mesmo tempo em que esse isolamento foi uma tentativa de impedir que hostilidades com a sociedade abrangente atrapalhassem essa ação.

Segundo Darcy Ribeiro, (1977) a primeira tentativa de atração não logrou resultados porque a equipe de Genésio Pimentel Barbosa foi assassinada, em 1941, talvez por ter interpretado equivocadamente a receptividade que lhes foi oferecida. Em 1946, os A'uwê Uptabi, sob a liderança do Cacique Ahopowen se renderam à paz, e confraternizaram com Francisco Meirelles e a equipe do SPI, aceitando os brindes que lhes eram oferecidos.

Nas relações de contato entre os A'uwê Uptabi e os pacificadores encontramos alguns sinais importantes de “etnocentrismo, pois quando Francisco Meirelles, o pacificador, recebeu um colar do chefe A'uwê, este veio acompanhado da frase “amanso-te branco”; que

pode ser vista em um patamar semelhante à expressão não índia: pacificação, conforme destacou. Nesse sentido, Cardoso de Oliveira (1973) evidenciou que identidade étnica pode ser tomada como identidade crítica, já que é reveladora da própria condição de alienação em que o contato ocorre

O trabalho desenvolvido pelo SPI foi extinto em 1967, após a publicação do relatório do procurador Geral, General Jader Figueiredo, que apurou denúncias de delitos cometidos por funcionários, no interior desse órgão. As evidências encontradas nas investigações não remetiam simplesmente à existência de [...] “corrupção massiva, mas a apropriação de terras, e exploração de mão de obra trabalhadora, além de massacres, escravização, roubo, tortura e de nova guerra biológica entre os grupos indígenas⁶” [...] (GARFIELD, 2001, p. 143). Em seu lugar, foi criada a FUNAI, subordinada ao Ministério do Interior que foi responsável pela continuidade das atividades de contato dos índios com a sociedade nacional

1.4.2. A FUNAI

Criada pela lei de 05 de dezembro de 1967 e, de acordo com o Art. 1º, a FUNAI tinha a finalidade de:

[...] estabelecer as diretrizes e garantir o cumprimento da política indigenista, baseada nos princípios a seguir enumerados:

- a) respeito à pessoa do índio e às instituições e comunidades tribais;
- b) garantia à posse permanente das terras que habitam e o usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as unidades nelas existentes;
- c) preservação do equilíbrio biológico e cultural do índio, no seu contacto com a sociedade nacional;
- d) resguardo à aculturação espontânea do índio, de forma que sua evolução sócio-econômica se processe a salvo de mudanças bruscas; [...] (BRASIL, LEI Nº 5731/67).

A criação da FUNAI, em substituição ao SPI, era uma forma de corrigir os delitos apurados pelo relatório Figueiredo. Havia a preocupação de evitar qualquer tipo de apropriação indevida, tanto do território como do conhecimento indígena, mas persistia a idéia do resguardo à aculturação e evolução espontânea dos índios.

Toda representação ou assistência jurídica necessárias aos índios seria exercida pela FUNAI, responsável pela tutela indígena, conforme disposto em lei. Caberia a ela a promoção da [...] “ educação de base apropriada do índio visando à sua progressiva integração na sociedade nacional” [...]. Nesse aspecto, as ideias do SPI continuaram presentes, muito

⁶ [...] Evidence had been found not only of massive corruption, land grabbing, and labor exploitation but massacres, enslavement, rape, torture, and biological warfare against [...] (*Tradução nossa*)

embora diferente do SPI, houve uma preocupação no resguardo do território e alguns aspectos culturais.

O contato com a FUNAI, na década de 80, foi marcado por dois momentos: o amparo na luta pela demarcação de terras e o desenvolvimento do Projeto Xavante. Tanto os A'uwê Uptabi como os funcionários da FUNAI, da agência de Barra do Garças, foram alvos de ameaças e escárnio em programas da rádio local, nos artigos de jornais e em cartazes. O caminho dos A'uwê Uptabi foi fechado por:

[...] comerciantes e funcionários públicos em Barra do Garças que haviam prosperado sob o amparo dos fazendeiros. A situação para os A'uwê foi dificultada ao extremo uma vez que hospitais, escolas e estabelecimentos comerciais se negavam a atendê-los. Foram denunciados como vândalos, vagabundos e ladrões de gado⁷. (GARFIELD, p. 188).

Essa situação em que se encontraram os A'uwê Uptabi foi consequência dos confrontos com os fazendeiros da região de Barra do Garças, em decorrência dos projetos de desenvolvimento cujo principal financiador na região nordeste de Mato Grosso foi o próprio Estado de Mato Grosso.

De acordo com Garfield (2001), como os A'uwê Uptabi se sentiam iludidos pelas propagandas não índias durante o projeto Marcha para o Oeste, nos anos 40, pairava antecipadamente a ideia de infidelidade da FUNAI, ainda que contrariamente esperassem pelo seu auxílio. Essa desconfiança era tanta que havia, inclusive, denúncia de alguns líderes indígenas sobre a intervenção excessiva da FUNAI na cultura A'uwê Uptabi⁸. Nenhum dos lados estava convicto das possibilidades de união entre si.

Funcionários da FUNAI de Barra do Garças estimulavam a ampliação da autonomia dos grupos A'uwê Uptabi, mas os funcionários de Brasília viam esse estímulo com muita preocupação, haja vista a falta de controle sobre a situação. A marca das relações nessa fase foi a articulação do Plano de Desenvolvimento para a Nação Xavante, mais conhecido como Projeto Xavante que modificou a base da economia A'uwê Uptabi, calcada, anteriormente, principalmente, no cultivo do milho e, secundariamente, em feijão, abóbora e batata e na caça, com a introdução da rizicultura.

1.5. O PROJETO XAVANTE

⁷ Merchants and white-collar professionals in Barra do Garças, who thrived on landowner patronage, closed ranks against the Xavante. Hospitals care to Indians e schools and commercial establishments turned them away. The Indians were denounced as vagabonds, vandals, and cattle rustles” (GARFIELD, op. cit, p. 187 – *tradução nossa*).

⁸ Cf Garfield (2001, p. 188).

Alguns aspectos do desenvolvimento do projeto Xavante marcam sensivelmente momentos importantes no estabelecimento das relações A'uwê - Funai e sociedade envolvente. A FUNAI nesse período, desenvolveu projetos menores e maiores junto das várias nações indígenas.

Por projetos menores entendem-se aqueles tomados como mais modestos e desenvolvidos tanto por antropólogos brasileiros quanto estrangeiros, junto aos vários povos indígenas com os quais trabalhavam. No caso específico do projeto para os A'uwê Uptabi, foi Aracy Lopes da Silva quem idealizou o primeiro desses trabalhos, durante a fase em que realizou pesquisas de campo entre esse grupo, durante seu doutorado.

Os projetos maiores dentre os quais se insere o projeto Xavante⁹, até pela audácia dos objetivos são mais substanciais para a compreensão não só das relações A'uwê-Uptabi - Funai como A'uwê Uptabi - sociedade envolvente.

Concebido pelos antropólogos da FUNAI, Cláudio Romero e José Claudinei Lombardi, esse projeto tinha como objetivo a conquista da autosuficiência, por meio da plantação de arroz, criação de gado e desenvolvimento de programas de saúde, para a área A'uwê Uptabi.

A ideia era modernizar a agricultura, aliada à consolidação do poder do Estado na Amazônia Legal¹⁰. O desenvolvimento de programas de base comunitária era consoante à construção de estradas, ao desenvolvimento de programas considerados parte dos planos de centralização econômica dos governos militares dos presidentes Médici (1969-1979), Geisel (1969-1979) e Figueiredo (1979-1985). (GARFIELD, 2001, p. 190).

Para Garfield (2001), esse modelo de desenvolvimento tinha como alvo principal o desenvolvimento tecnológico e a participação no mercado e não necessariamente a preocupação com os povos indígenas. Investimentos em projetos de caráter rural serviam como mecanismos eficientes para produção agrícola e representavam a expansão capitalista do poder do Estado, nos municípios, assegurando a adesão da população local.

No caso específico da região denominada Amazônia Legal¹¹, onde está a maioria dos A'uwê a apropriação de terras fez parte do desenvolvimento de vários projetos do Plano de Desenvolvimento Nacional-PIN, desdobrados em dois projetos: Plano Nacional de

⁹ Sobre Projeto Xavante, Cf (op. cit, p 187-211).

¹⁰ A área denominada como Amazônia legal foi criada como consequência do art. 199 da Constituição Federal de 1946 e regulamentada pela Lei de 1953. Essa foi criada com bases em critério misto, político, fisiográfico e geográfico envolvendo os territórios dos Estados do Pará e Amazonas, os então territórios do Acre, Amapá, Guaporé, Rio Branco e partes do Mato Grosso ao norte do paralelo 16°, e a do Estado de Goiás ao norte do paralelo 13°, e a do Estado do Maranhão a oeste do meridiano 44°. (Cf Hidelberto RIBEIRO, 2005, p. 53).

¹¹ Idem, p 76.

DesenvolvimentoI- I PND (1972-1974) e o Plano nacional de DesenvolvimentoII- II PND (1974-1979).

O alvo principal da política militar de desenvolvimento agrícola era a Amazônia, e lá estavam os índios. Em 1974, o Ministro do Interior, Rangel Reis, chegou a afirmar: “o índio não é um ser diferente para viver segregado em reservas, mas deve participar no esforço do desenvolvimento nacional” (GARFIELD, 2001, p.190). Os planos governamentais recorriam à ideia de transformar os índios em pequenos produtores, incorporando-os, assim, na sua lógica capitalista.

O entusiasmo que o projeto Xavante produziu nos A’uwê Uptabi está no discurso de Warodi, líder A’uwê da T. I. Pimentel Barbosa, a seu grupo, cujo destaque foi a possibilidade de se estabelecer uma reconciliação, em relação aos confrontos e reivindicações por suas terras nas décadas passadas e como promessa de “um lugar digno como para os A’uwê Uptabi como produtores e consumidores da sociedade nacional¹² (GRAHAM 2003, p. 45).

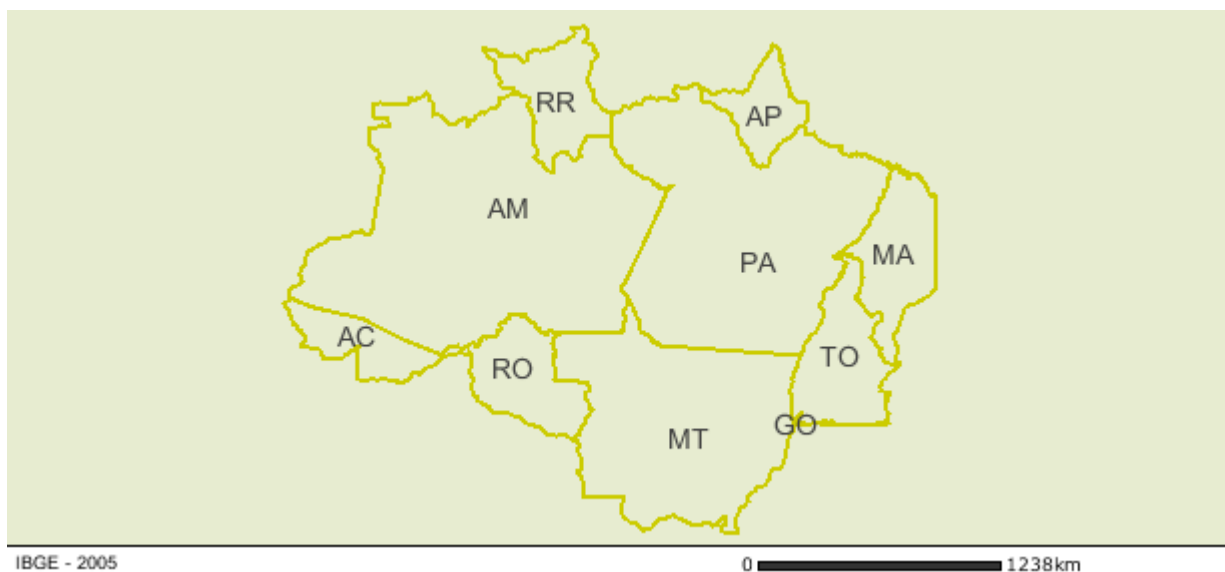


Ilustração 4 – Amazônia Legal. (Fonte IBGE: 2005).

Contraditoriamente, um projeto que visava à autosuficiência não incluiu, em sua etapa de elaboração, nenhum A’uwê Uptabi. Sob o argumento da autosuficiência, escondiam-se as intenções de controle sobre o grupo e de mantê-lo o mais distante possível da sede da Funai, em Brasília, e da mídia. Mas, essa estratégia não foi tão satisfatória; os líderes A’uwê alegavam serem necessárias viagens à FUNAI de Brasília, pois os escritórios existentes nas aldeias eram ineficientes.

¹² [...] the rice projected offered a promise for the Xavante, an indigenous people, to have a dignified place as both producing and consuming members of the larger Brazilian national society.

O número de A'uwê que passou a se dirigir à Funai de Brasília não diminuiu, conforme se esperava, no desdobramento do projeto. Cientes de sua força política, os A'uwê ameaçavam os funcionários da Funai que não se submetessem à sua vontade.

Essa informação sobre o fluxo representativo dos A'uwê Uptabi junto à FUNAI de Brasília e suas ações é um dado importante para se pensar o fato de que atitudes de parte desse povo em relação à FUNAI nem sempre serem bem vistas. Concordamos com Fernandes (2005) que essas relações imbricam diversas representações, advindas, “dos waradzu, são feitas a partir de si e dos mitos”. As ações A'uwê são muito mais performáticas do que propriamente agressivas, pois muitas vezes os A'uwê estiveram, durante tais conflitos, frente a frente, inclusive com o presidente da FUNAI ao qual estavam ameaçando, mas destruíram apenas mesas¹³.

Queremos enfatizar que os A'uwê viam a FUNAI como a principal responsável por resolver seus problemas e, à medida que não se sentiam atendidos em suas reivindicações, constituíam atuações performáticas e estratégicas rumo ao órgão, tendo como alvo, principalmente, alguns funcionários que ocupavam postos de chefia.

O projeto abriu fendas nas relações A'uwê Uptabi/FUNAI, porque nem todas as aldeias foram contempladas. Líderes A'uwê reivindicavam maiores investimentos de capital em suas aldeias.

Vimos que, tanto no período em que os A'uwê Uptabi viveram na província de Goiás como já em Mato Grosso, alguns não índios procuraram sempre uma forma de depreciar sua imagem junto à sociedade abrangente. Se no passado isso esteve registrado nos documentos oficiais, no século XX, isso se ligou ao modo como a mídia os apresentou à sociedade nacional.

1.6. A REPRESENTAÇÃO DA MÍDIA

Quando Francisco Meirelles iniciou o trabalho de pacificação, levou consigo, uma equipe de seis jornalistas e cinegrafistas, entre eles Sílvia da Fonseca, que escreveu muito sobre o contato, Genil de Vasconcelos e Lincoln de Souza. A imagem “selvagem” dos A'uwê Uptabi apresentada por esses profissionais era contraposta à de Francisco Meirelles, apresentado como o bandeirante do século XX, que cumpriu a tarefa de pacificá-los. Para Ravagnani (1978), isso demonstrou o quanto o SPI e Meirelles estavam interessados em evidenciar o êxito da tarefa em relação ao fracasso de Pimentel Barbosa.

A imagem belicosa dos A'uwê Uptabi foi ostensivamente explorada pela mídia,

¹³ Cf (Fernandes, 2005, p. 134-8). O ator atribui as más interpretações relações ao nosso etnocentrismo.

durante os primeiros contatos, que BALDUS (1951) escreveu um artigo intitulado “É Belicoso o Xavante?” no qual discutiu que as supostas violência e hostilidade Xavante eram consequência da necessidade de defesa, em relação à perda de seu território para a população não índia. Face às condições a que foram expostos, os A’uwê não seriam simplesmente violentos, por prazer, mas reagiam às pressões violentas da sociedade abrangente que avançava sobre seu território.

Desse modo, a divulgação de notícias e/ou imagens cujo alvo era a belicosidade A’uwê Uptabi justificou, em diferentes épocas, as ações e a defesa por parte da sociedade abrangente e do governo pela apropriação de parte de seu território e até de seu extermínio. Após os primeiros contatos, os A’uwê continuaram nas manchetes de jornais e revistas do país cujo destaque eram os conflitos com fazendeiros ou com a FUNAI e sua suposta dureza ou violência.

Fernandes (2005), ao apresentar minucioso levantamento das reportagens publicadas em vários jornais e revistas do país, sobre os A’uwê Uptabi¹⁴, entre março de 1979 e dezembro de 2004, apontou recorrência às atitudes que denotavam hostilidade, violência, ameaças, invasão aos escritórios da FUNAI, acompanhadas ou não pela manutenção de seus funcionários como reféns. Esse tipo de ação recebeu a denominação de “xavantada” ou “xavantaço”. As “xavantadas” são práticas dos grupos oriundos, sobretudo, de T.I. São Marcos e Parabubure.

Mesmo que a maioria das notícias referentes aos A’uwê Uptabi¹⁵ destacassem atitudes já mencionadas, a visibilidade dada em nível nacional pela imprensa, ao final da década de 80, foi extremamente importante, pois teve o sentido múltiplo de dar voz às denúncias de invasão das terras indígenas pelos fazendeiros, na região próxima às suas aldeias, de exigir a demarcação de suas terras pelo governo federal. E por que não dizer que era também uma forma de a própria mídia se contrapor ao militarismo da época, vigente no país, ao clamar por justiça social.

¹⁴ Cf (FERNANDES, 2005, p.134-8), O autor atribui as más interpretações dessas relações a nosso etnocentrismo.

¹⁵ Os jornais e revistas pesquisados por Fernandes (2005) foram: Folha de São Paulo, O Estado de São Paulo, Gazeta de Alagoas, Correio Braziliense, Diário da Manhã, Folha da Tarde, Cidade de Santos, Última Hora, Jornal do Brasil, Diário Popular, Zero Hora.

CAPÍTULO II

A CIDADE COMO CENÁRIO

Neste capítulo buscamos apresentar a cidade de Barra do Garças como o local onde os A'uwê Uptabi e os waradzu se encontram e desencontram, desde 1946, quando o contanto entre ambos foi selado pela aproximação entre o Cacique Ahopowê (Apoena para a sociedade abrangente) e Francisco Meirelles(responsável pela tarefa de pacificação dos A'uwê Uptabi dentro do S.P.I).

Nosso foco é mostrar como os projetos de desenvolvimento do governo federal, nas décadas de 1930-40 e 1970 aceleraram os conflitos entre os A'uwê Uptabi e a sociedade abrangente.

2.1. A PAISAGEM INSTIGADORA DA PRAÇA DOS GARIMPEIROS

A escolha de apresentar a discussão sobre as relações interétnicas entre os A'uwê Uptabi, autodenominação da população indígena mais conhecida pela sociedade envolvente como Xavante e os Waradzu, designação na língua Xavante para o outro, os não índios no espaço urbano de Barra do Garças, partindo da cidade, se faz, por concordarmos com Cardoso de Oliveira (2005) que as questões relativas à etnicidade são vistas como uma forma de interação entre grupos sociais que operam em “contextos sociais comuns”.

Cardoso de Oliveira (2005) aponta que, além de a idade oferecer um contexto comum aos seus moradores, peculiaridades como localização geográfica e existência de recursos, como riquezas minerais são muito atrativos para o interesse de diferentes grupos sociais. Esses atrativos são condições determinantes para os encontros e desencontros desses grupos, se considerarmos que eles possuem diferentes objetivos, ao se estabelecerem em uma cidade.

No caso específico de Barra do Garças, sua localização. Talvez se não fosse essa singularidade, as relações de contato teriam ocorrido de forma diferente. Outra justificativa dessa escolha é que nossos primeiros esforços para compreender as relações entre esses dois grupos se deram a partir do que sempre vimos pela cidade. Contudo, antes de discutir os aspectos sócio-históricos que fizeram de Barra do Garças o cenário desse contato, é necessário esclarecer alguns conceitos essenciais à compreensão dessa discussão, como

contato interétnico e grupos étnicos que serão desdobrados posteriormente de forma mais contundente, mas que começam a ser inseridos neste capítulo

Entendemos relações de contato interétnico “[...] as que têm lugar entre indivíduos de diferentes procedências nacionais, raciais ou culturais” e o uso que essas pessoas fazem dos termos referentes a essas procedências para se identificar e relacionar com os outros [...]”. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005, p.11).

A opção por abordagem nos distancia das discussões existentes na antropologia clássica que evidenciam, sobretudo, a abordagem calcada mais nos “aspectos biológicos” e nos aproxima das considerações de Barth (2000) sobre a importância de se considerar, nos estudos dos grupos étnicos, a origem histórica e os traços culturais desse grupo como diversificados; logo, mudanças culturais não são perdas, mas dados inevitáveis, à medida que os grupos sociais se deparam com outros grupos com valores e cultura diferentes dos seus. Buscamos pensar os deslocamentos e as mudanças de atuação dos A’uwê Uptabi, sob o prisma da necessidade de garantir os costumes ancestrais e as condições de sobrevivência adotadas ao longo do tempo, o que justificaria, inclusive, a mudança geográfica de Goiás, da região de Crixás e Thesouras (sic), para o Mato Grosso.

Cabe dizer que os primeiros migrantes waradzu com os quais os A’uwê Uptabi se depararam, nos anos de 1930-40, do século XX, também passaram por muitas mudanças e processo de adaptação em relação à vida nas regiões Norte e Nordeste, de onde vieram. No entanto, as imposições da sociedade nacional, frente aos A’uwê Uptabi, geraram mudanças muito mais intensas e dramáticas que quaisquer dificuldades sofridas pelos primeiros waradzu que, mesmo vindos para uma região estranha, eram parte integrante da sociedade abrangente.

Nesse sentido, observar as fronteiras sociais tem um grande peso na distinção entre os A’uwê Uptabi e os Waradzu, e o que está em jogo é como os A’uwê Uptabi conservam seus traços identitários ao interagir com esses Waradzu. Essa interação foi profundamente ditada pela forma como o contato ocorreu, uma vez que os A’uwe Uptabi que estabeleceram relações de contato com as Missões Religiosas Salesianas possuem ações diferenciadas do grupo que esteve distante desse contato.

Desde o estabelecimento dos primeiros contatos, na região de Barra do Garças, A’uwê Uptabi e waradzu se ligaram de modo “irreversível,” ainda que em uma situação de “fricção interétnica,” pois a divergência de interesses entre ambos geravam os “conflitos (manifestos)” e as “tensões (latentes)” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005, p. 120).

Uma vez estabelecida à cidade como o locus da fricção interétnica entre os A'uwê Uptabi e waradzu, ela pode ser descrita de muitas formas. Para os atuais moradores do município ela é vista com certa satisfação, pois evoca seu potencial turístico, atribuído principalmente à exuberância de sua natureza, coberta pela vegetação de Cerrado, com a existência de serras, grutas e cavernas, somadas aos recursos hídricos: cachoeiras, águas termais e ao encontro dos Rios Garças e Araguaia. A junção desses recursos hídricos lhe rendeu a denominação de Paraíso das Águas por representantes do poder público local.

Porém essa não é a imagem da cidade que nos interessa, pois a descrição mais emblemática de Barra do Garças para nós esteve inalterada até outubro de 2006 (**Foto 01**), na Praça dos Garimpeiros¹⁶ (centro da cidade). De certa forma, ela também sugere a exuberância da região, com a imagem da onça pintada (à esquerda), sob a forma de um telefone público, cuja posição sugere a de ataque, mas introduz a presença humana dos índios (ao redor da praça) e dos não índios representados pelo garimpeiro (ao centro).

Como educadora e moradora local há 17 anos, por inúmeras vezes nos questionamos como essas imagens que remetem ao passado de formação da cidade dialogam com seus moradores no presente? Em 2005, desenvolvemos um Encontro sobre o Ensino de História para professores das séries iniciais do ensino fundamental da rede estadual de Mato Grosso, no Centro de Formação de Professores (CEFAPRO), com o objetivo de repensar novas possibilidades do ensino de História e de Geografia, a partir da observação cotidiana dos discentes.

Instigamos o grupo a expressar como via e trabalharia a história da cidade, a partir da representação da Praça. Os professores foram unânimes em afirmar que, na praça, estavam homenageados os índios, primeiros moradores da região e os garimpeiros que vieram depois. Nenhum dos nossos questionamentos internos sobre quais relações possíveis de conflitos existentes no passado desses grupos e a disposição de suas estátuas na praça sequer foram aventados.

¹⁶ Para ressaltar o que queremos explicar, destacamos na foto, os A'uwê Uptabi, o garimpeiro e a onça pintada.



FOTO 01: Praça dos Garimpeiros no centro de Barra do Garças. Foto Arquivo CEFAPRO (2003)

Acreditamos que a homenagem da praça traduz uma realidade que está ancorada nos “valores,” nas “tradições,” nas “imagens” do mundo e da “existência” local. Mas essa realidade pode ser olhada e questionada de outras maneiras, por isso, internamente, insistíamos em buscar uma relação entre o fato de o garimpeiro estar no centro da praça, ser esculpido em bronze, enquanto, as estatuetas dos índios ficavam no chão e eram feitas de concreto (material inferior ao bronze) com os conflitos existentes no passado. Era como se os monumentos nos instigassem a pensar cada vez mais que a praça representava um objetivo simbólico, de algo “ausente,” implícito na história de seus membros. (MOSKOVICI, 2003, p. 216).

A priori, consideramos se os índios dispostos em círculo não seriam simplesmente a representação do warã, local central nas aldeias A'uwê Uptabi onde as decisões mais importantes são debatidas e, talvez por isso, a disposição no chão fosse mais apropriada, uma vez que essas estátuas eram em maior número. Essa possibilidade foi descartada, tendo em vista uma placa na praça na qual se lê que aquela era uma homenagem ao povo Xavante e Bororo e não referências ao warã, além de que essa é uma denominação Xavante.

O warã é comum aos povos Macro-Jê; o que muda é apenas sua denominação. Quando estivemos na aldeia Bororo do Merure, constatamos sua existência e os salesianos que ali vivem nos explicaram que ele é usado para muitas comemorações importantes. Outra explicação descartada foi a de que a disposição dos índios de costas para a praça não sugere a

ideia de assembleia; talvez fosse assim por uma questão de estética, para que fossem melhor admirados pelos transeuntes.

De qualquer modo, havia um sentido para ressignificação e reincorporação do passado pelos moradores da cidade daquela forma. É relevante esclarecer os motivos que nos foram apresentados sobre a retirada das estátuas dos índios da praça, em outubro de 2006, haja vista estarmos buscando elos entre o passado e o presente desses grupos.

Segundo relatou uma das conselheiras municipais de turismo, as estátuas foram retiradas, como forma de atender a um abaixo-assinado, coordenado pelo Cacique Raimundo, da Aldeia São Marcos, localizada na Terra Indígena São Marcos, sob a alegação de que estavam em avançado estágio de deterioração pela ação do tempo e das batidas constantes de carro (as estátuas se localizam em uma rotatória). Nessas condições, se tornavam ofensivas ao povo A'uwê Uptabi. Por que os A'uwê não solicitaram a recuperação, mas a retirada dos ícones Xavante?

Esse relato corrobora para refletirmos mais sobre essa situação, pois as estatuetas não são consideradas patrimônio cultural da cidade; então, por que simplesmente foram retiradas, sem nenhuma discussão sobre sua restauração? Simplesmente a homenagem ficou pela metade, na praça? Quão revelador havia na praça para nós no que tange às diferenças culturais, a partir de sua arquitetura?

Na busca dos olhares diferenciados sobre a história da população de Barra do Garças, é interessante observar os contrapontos entre a observação da praça, feita pelos professores com os quais trabalhávamos e de uma outra professora que entrevistamos no desenrolar da pesquisa.

Seu olhar é bem diverso dos primeiros professores e mais próximo de nosso estranhamento. Acreditamos que a diferença na interpretação seja por ela ser moradora recente da cidade e, por isso, ter certo distanciamento entre os dois grupos de moradores.

[...] O que se vê são bloqueios, preconceitos repassados pela própria ocupação do espaço de Barra do Garças. Então aquele espaço ocupado é preciso excluir o que estava ali, ele precisa sair para que outro que está chegando ocupe esse espaço. A questão que a gente percebe são monumentos da cidade que a gente percebe: a praça central aonde o garimpeiro que chega, ele chega de costas para onde ele está vindo. Ele, o monumento chega de costas para onde ele veio e não de costas de onde ele veio. Isso é bem visível aqui com a questão do mato-grossense. Agora que chama mais a atenção é que onde está a praça em círculo, o garimpeiro está no centro e as imagens do índio caindo nas pontas sob a alegação de que aquilo lá é uma proteção de carro batido, então ele está ali caindo pelas calçadas. Está ali para ganhar porrada e aí a gente percebe como é esse imaginário barra-garcense em relação aos Xavante é construído [...] Entrevistada 2. (Entrevista realizada em 08/04/07).

Ainda que seu relato seja tão questionável quanto o do primeiro grupo, por apresentar uma interpretação empírica das estatuetas indígenas, como proteção do centro da praça, a ideia traz implícita a relação desde as frentes de expansão; mas o que nos interessa são os múltiplos olhares sobre uma mesma situação. Mesmo que essa opinião seja isolada, ela é tão importante quanto à dos demais entrevistados, pois revela, uma perspectiva diferente.

A insistência em estabelecer nexos entre o que se vê pela cidade e seu passado se liga à nossa necessidade de compreender como a cidade exerce influência sobre a “interação” entre os A’uwê Uptabi e os Waradzu, constituindo-se em um “lugar de tensão” para ambos os grupos, pois os limites existentes nas cidades se tornam “lugares arbitrários,” geram tensões que ocorrem porque as mesmas se dividem em partes logo, podem desencadear tanto integração quanto a exclusão de moradores (SILVA, 2005).

2.2 DE POVOADO GARIMPEIRO A PORTAL DA AMAZÔNIA

Entender os elos que ligam os A’uwê Uptabi e os não índios na cidade, em Barra do Garças, perpassa sua localização geográfica, uma vez que está localizada na região Centro-Oeste do Brasil, a nordeste de Mato Grosso, na fronteira com o estado de Goiás e mais especificamente na microrregião da Amazônia Legal¹⁷, denominada de Médio Araguaia, a 15° 53’24” de latitude sul e 52°15’24” de longitude oeste, distante 550 km da capital, Cuiabá. Barra do Garças faz divisa com Araguaiana, General Carneiro, Pontal do Araguaia, em Mato Grosso e com Aragarças, no estado de Goiás. O município, juntamente com Aragarças, é considerado a porta de entrada da expansão para o Oeste rumo à Amazônia. (Mapas 01 e 02).

A cidade surgiu, como outras tantas, nas regiões de fronteira e que se tornaram “polo” de conflitos de interesses diversos, principalmente entre as populações indígenas e os grupos de migrantes. O grande diferencial em relação às demais cidades e fronteiras e que a colocou em dois programas de desenvolvimento dos governos federais da década de 1940 (governo Vargas) e de 1970 (governos militares) foi exatamente essa localização geográfica que facilitaria o acesso à região da Amazônia. Com a implementação desses programas governamentais, as relações sociais na região de fronteira são marcadas por aspectos como o aumento do fluxo demográfico e pela movimentação de capital nas terras consideradas como desabitadas ou pouco habitadas. (MELATTI, 1979, p.27).

¹⁷ A área denominada como Amazônia legal foi criada como consequência do art. 199 da Constituição Federal de 1946 e regulamentada pela Lei de 1953. Essa foi criada com bases em critério misto, político, fisiográfico e geográfico envolvendo os territórios dos Estados do Pará e Amazonas, os então território do Acre, Amapá, Guaporé, Rio Branco e partes do Mato Grosso ao norte do paralelo 16°, e a do Estado de Goiás ao norte do paralelo 13°, e a do Estado do Maranhão a oeste do meridiano 44°. (Cf Hidelberto RIBEIRO, 2005, p. 53).

É pertinente dizer que os A'uwê Uptabi habitavam essa região desde, aproximadamente, 1820, ocasião em que adentraram o Mato Grosso, fugindo do contato que não pretendiam estabelecer com os não índios em Goiás (Cf. RAVAGNANI, 1978, p. 107). Enquanto os primeiros migrantes não índios vinham, sobretudo da Região Norte e Nordeste do Brasil, atraídos pela propaganda da existência de riquezas minerais na cidade e pela possibilidade de uma vida melhor na década de 1940 do século XX. Mas Ravagnani (1978) atesta, no texto a seguir, que havia um avanço sobre o território A'uwê, desde a década de 1930, o que para o autor representou uma primeira catástrofe, uma vez que o território A'uwê Uptabi foi cercado por todos os lados:

[...] Uma frente agropastoril cercou seu território pelo leste, enquanto no sul estavam concentrados vários grupos de garimpeiros nas margens dos Rios Garças, São Lourenço e outros. Gradual e sorrateiramente foram transpondo o limite de seu habitat. Na margem esquerda do Araguaia surgiram vários povoados como Caracol, Montaria Lagoa e Mato Verde e bem próximo a divisa Santa Terezinha. O número de fazendas também se ampliou. O Rio das Mortes era, bem no centro da área, era constantemente navegado por barcos cada vez mais sofisticados e estranhos para o silvícola, como as canoas com motor de explosão (RAVAGNANI, 1978, p.152).

Podemos depreender que, se as terras indígenas foram ocupadas por segmentos populacionais diversos, como garimpeiros, grileiros e fazendeiros, cada grupo em questão é portador de sua própria historicidade, própria temporalidade e concepção de território e espaço distintos. Por considerar essa diversidade citada, sabemos que, em ambos os lados da fronteira, sempre estiveram contingentes populacionais que não eram necessariamente homogêneos e que, por vezes, se ocultaram na categoria genérica de não índios como diferenciadora da categoria índios ou A'uwê Uptabi.

Concordamos com Martins (1997) ao afirmar que a história da expansão das fronteiras é uma história repleta de violência, por lutas étnicas e sociais que tornam visíveis o “nós” e o “outro” e, nesse sentido, se constituem “fronteira cultural” de encontros e desencontros em que se questiona a cesura entre o mesmo e o outro. As cesuras só desaparecem quando a alteridade original é substituída pela alteridade política na qual o outro passa a ser a parte antagônica do nós.

Nesse contexto, a cidade passa a se constituir o local desses encontros, no qual são projetadas as heranças históricas dos vários grupos sociais. Ao pensar a extensão territorial de Barra do Garças, acreditamos que ela tenha ajudado a compor a ideia do local como espaço de novas oportunidades para todos que lá se estabeleceram. A extensão territorial era tão grande que a cidade foi considerada um dos maiores municípios do mundo, com uma área de 192.000.000 Km² cujos limites se estendiam até o sul do Pará. Porém, na década de 70 do

século XX, ela foi desmembrada, aos poucos, em novos municípios; atualmente, de acordo com o Instituto Brasileiro de Estatística (IBGE), sua área é de 9.142.841 Km². A população da cidade é de 56.853 habitantes.

Todavia, antes de se transformar nesse grande município, a região não passava de um pequeno povoado de sertanejos, vindos do Norte e Nordeste do Brasil. Conhecida, na década de 1920 até o final da década de 1940 do século XX, como Barra Cuiabana, sua origem é datada de 13 de junho de 1924 e atribuída a Antônio Cristino Côrtes e Francisco Bispo Dourado, líderes de um grupo de garimpeiros que se instalaram na região.

Nessa discussão sobre os interesses que movem os grupos para as regiões de fronteira, revisitamos a ideia de Martins, nos estudos de Gandara (2004) sobre a cidade de Uruaçu, como cidade-beira, cidade-fronteira e, a julgar os fatores que impulsionaram a vinda dos migrantes sertanejos para Barra do Garças, concordamos com a autora que, a fronteira pode ser vista não só como lugar do conflito, mas da esperança por um novo tempo.

Em 1936, a Barra Cuiabana, foi elevada à condição de distrito do município de Araguaiana e, só em 1948, se constituiu como o município de Barra do Garças. A primeira fase de povoamento se deu entre 1924 e 1942 e ficou conhecida como ocupação garimpeira. Moradores antigos da cidade, remanescentes dessa fase migratória, foram quase unânimes em afirmar que não se lembravam de haver índios dentro do povoado de Barra Garças. Os A'uwê Uptabi viviam nas imediações da cidade, às margens do Rio das Mortes, região onde se situa hoje o município de Nova Xavantina¹⁸. Em pontos diferentes da região também se encontravam Karajá, Caiapó, Bororo e Kalapalo. Apenas uma das entrevistadas, ao relatar como era a vida na cidade, menciona a evidência de índios ao descrever a localização de um cemitério e uma aldeia em uma área que hoje pertence ao centro da cidade:

Olha, eu vim para cá em 1938. Eu tinha nove anos de idade e nessa época aqui era tudo mato e só tinha casa na beira do rio e era a do antigo prefeito aquele que era dono do colégio lá embaixo, o Cristino Cortes, que era pai do Lalau. Era... nessa época só tinha uma carreirinha de casa, no mais era tudo mato. Aqui onde é o hospital que é o Maria Auxiliadora ali era um cemitério de índio, dos Xavante. Ali era uma aldeia e um cemitério deles. E essa Rapadura¹⁹ que fala e que a gente sempre vai. Ali era longe para você chegar, era quase um dia para chegar. Era só mato e macambira que era aquela trilha de estrada que você tinha que seguir para chegar lá porque era só mato e pelo rio onde hoje é a ponte ali era cachoeira. Era tudo cachoeira e aí para a gente ir de canoa para subir para ir lá para a Rapadura você tinha que descer da canoa, pegar a corda para ir puxando beirando o rio até passar das cachoeiras e aí quando passava que você entrava dentro da canoa e acaba de chegar. Entrevistada 3. (Entrevista realizada em 08/04/2007).

¹⁸ Para que se tenha ideia da distância que os índios estavam do povoado da Barra Cuiabana (atual Barra do Garças), Nova Xavantina está a 157 Km.

¹⁹ Rapadura é uma praia de água doce existente à beira do Rio Garças, em Barra do Garças. O local tem esse nome por ser onde os índios trocavam seus artefatos com os não índios por rapadura.

Os moradores divergiram sobre a existência dos índios na cidade, mas são categóricos em descrever o sertão como um lugar quase totalmente vazio e desprovido do acesso aos recursos materiais e, por isso, chamava atenção das autoridades governamentais, pois se enquadrava nas características do espaço que precisava ser modernizado, integrado à porção do Brasil considerada como moderna e que se situava nas proximidades do litoral do país. (Cf. Marilene RIBEIRO, 2005).

As condições de vida dos moradores das margens dos Rios Araguaia e Garças eram muito simples, suas casas não passavam de pequenos ranchos de piaçava, com condições mínimas de sobrevivência, advindas principalmente da pesca, do roçado e das trocas eventuais de produtos **(Foto 02)**.

Em confirmação às condições de precariedade de Barra do Garças, o primeiro relatório elaborado pelo ministro João Alberto Lins de Barros, como presidente da Fundação Brasil Central, em 1944, no governo Vargas, destacou que a população local era “paupérrima” e que sua distribuição às margens do Araguaia era mais um ponto de reunião de “fracassados e de enfermos” que viviam a “eterna pasmaceira” dos moradores das margens dos rio e do alto sertão abandonados à própria sorte do que verdadeiramente uma “povoação” (LIMA FILHO, 2001, p.20).



FOTO 02: Casas da Rua Antônio Cristino Côrtes em 1944. Acervo: Hidelberto Ribeiro.

O que marcou o início das profundas transformações na paisagem barra-garcense foi a inclusão da Cruzada da Marcha para o Oeste pelo presidente Getúlio Vargas, no

programa do Estado Novo, em 1940; isso representou uma política de mudanças para o interior do Brasil. A ideia central dessa Cruzada era de o Brasil se consolidar como um conjunto organizado e:

[...] promover essa arrancada, sob todos os aspectos e com todos os métodos, a fim de suprimirmos os vácuos demográficos do nosso território e fazermos com que as fronteiras econômicas coincidam com as fronteiras políticas (LENHARO, 1983, p 61).

Desenvolver e expandir as fronteiras do país se constituiu na base da criação da Marcha para o Oeste, em 1938, e que permaneceu nos ideais de criação da Fundação Brasil Central, em 1943. Para o governo Vargas, eram imprescindíveis a expansão e integração do Oeste brasileiro na formação da nacionalidade brasileira, mas isso não ocorreria sem o povoamento do interior do país. Por isso foram previstos programas, tanto para índios quanto para sertanejos que lhes oferecesse serviços de saúde, transporte, escolas e rede de comunicação.

Junto à Marcha para o Oeste o governo federal criou a Fundação Brasil Central, com o intuito de organizar, captar recursos e traçar medidas destinadas a instalar uma estrutura logística para desenvolver o Centro-Oeste. Para melhor compreender os motivos que colocaram o pequeno povoado de Barra do Garças entre outros que receberam a atenção do governo Vargas, faz-se importante o conhecimento dos objetivos da Marcha para o Oeste:

1) Partir da cidade de Leopoldina (Aruanã), no Araguaia, e ir em direção à cidade de Santarém e ao Amazonas. 2) Fundar um ponto de colonização no Rio das Mortes, afluente da margem esquerda do Rio Araguaia (MT), 3) Galgar a Serra do Roncador e fundar um núcleo de colonização²⁰ como base para dar continuidade à exploração do território (campo de aviação, construção e agricultura). 4) Assim que a Serra do Roncador fosse atingida, um segundo escalão da expedição sairia de Leopoldina seguindo o mesmo caminho e deveria fixar 200 famílias (LIMA FILHO, 2001, p. 41-42).

Entre a partida de Leopoldina (Aruanã) e a chegada a Santarém (PA) e ao Amazonas, vários núcleos de colonização seriam fundados e a região do Rio das Mortes e a margem esquerda do Araguaia estavam entre eles Barra do Garças e Aragarças (GO) separadas hoje só por uma ponte foram consideradas a porta de entrada da Amazônia e, por isso, seriam um posto de logística.

Hidelberto Ribeiro (2005) aponta que a atuação da Fundação Brasil Central, nos municípios de Barra do Garças e Aragarças, foi importante para a demarcação de territórios, conhecimento de nações indígenas, integração de vários pontos do interior do Brasil, por meio de telefonia, de campos de aviação e caminhos.

²⁰ . Esse núcleo de colonização dá início à fundação da cidade de Aragarças-GO, situada no paralelo 16, marco inicial da Amazônia Legal.

Ressaltamos nessa observação do autor que cidades como Barra do Garças se tornam importantes porque, com a modernização do campo, aparece a necessidade da criação de novas instituições de um corpo técnico e de novas atividades cuja finalidade era responder às exigências da organização produtiva, mas que essas ações se revelaram extremamente devastadoras para a paisagem e culturas locais.

As modificações ocorridas nessa região acarretam, segundo Rocha (2003), modificações de caráter cultural para os povos indígenas, pois as novas as colônias agrícolas seriam instaladas entre as áreas livres e as áreas ocupadas da região do Xingu, local tradicional de várias etnias indígenas²¹.



FOTO 03: Modificações introduzidas na paisagem da região (destaque para a imagem do Campo de pouso em Aragarças e do Grande Hotel, onde se hospedavam as autoridades à frente da Fundação Brasil Central. - sem data) Acervo Hidelberto Ribeiro.

2.3. MUDANÇAS ACELERADAS NOS ANOS SEGUINTE

À medida que a Amazônia Legal foi ocupada, as cidades de Barra do Garças e Aragarças, consideradas portal de entrada para a Amazônia, tiveram atenção especial para as “políticas territoriais e ações geopolíticas” que resultaram na implantação de infra-estrutura,

²¹ No capítulo anterior vimos que havia interesses na pacificação dos A'uwê Uptabi, desde a década de 1930, pelo presidente Vargas, o que foi efetivamente concretizado em 1946.

(Foto 03) como a criação de pequenas vilas, campos de aviação, hospitais, escolas, olarias e o que mais fosse necessário para garantir o desenvolvimento e o avanço capitalista na região (Hidelberto RIBEIRO, op.cit.).

A localização geográfica de Barra do Garças continuou como fator determinante dos interesses do governo federal, na região, durante a década de 1970. Os governos militares entre 1960-1970 lançaram novos projetos de integração nacional e modernização da Amazônia Legal.

Para melhor compreensão dos desdobramentos desses projetos na região é relevante retomar alguns aspectos do Programa de Integração Nacional(PIN)²² cujo objetivo era:

[...] melhorar as condições para a expansão do capital e para minimizar a crise do desemprego a crise de desemprego no Nordeste e no Centro-Sul, e assentando, em projetos de colonização migrantes dessas duas áreas. A integração física e a ocupação passaram a ter uma ocupação vital, visto que a finalidade era trazer uma união às áreas menos desenvolvidas, do Norte e do Sul, e trazer a mão-de-obra não qualificada do Nordeste para utilizar e ocupar as terras e outros recursos naturais da Amazônia e do Planalto Central, realizando assim uma integração Leste-Oeste. Integravam-se também, os imensos recursos da bacia Amazônica ao desenvolvimento da economia do país (OLIVEIRA, 1983p. 271).

As pesquisas de Hidelberto RIBEIRO (2005) apontam dois dados interessantes sobre a concretização desses objetivos: a abertura de forma agressiva da região Amazônica aos agentes do capital, tais como: “empresários, fazendeiros, banqueiros, pistoleiros especuladores de terra, grileiros e cooperativas de colonização,” ao nosso ver isso repercutiu profundamente no avanço das terras A’uwê Uptabi junto com a abertura de várias rodovias entre 1968-72, para que os produtos agrícolas fossem escoados. Dentre as rodovias construídas pelo governo federal estava a BR 070, que liga Brasília (DF) a Cuiabá (MT); no meio do caminho, entre ambas as capitais, a rodovia corta a cidade Barra do Garças.

A BR 158 também não pode ser esquecida, pois ela começa no Rio Grande do Sul e atinge o paralelo 16, em Aragarças (GO), em direção a São Félix do Xingu, na fronteira com o Pará e também exerceu influência para a instalação na cidade das sucursais dos Bancos do Brasil e Amazônia, da Associação dos empresários da Amazônia (AEA); ao longo dessas rodovias foram instalados os projetos de colonização

A especulação de terras no município aumentou tanto que na década de 1970 6,7% das empresas colonizadoras controlavam 85% do setor privado de terras na cidade enquanto 70% dos fazendeiros detinham 6% da área. O Instituto de Colonização e Reforma

²² O PIN foi criado pelo Decreto-Lei nº 1.116, de 16 de junho de 1970. A complementação do PIN se fez com o lançamento dos Planos Nacionais de Desenvolvimento: I PND (1972-1974) e o II PND (1974-1979). (Cf. Hidelberto RIBEIRO, 2005, p. 76- 82).

Agrária-INCRA, em 1972, classificou 2.024 propriedades de terras em Barra do Garças como latifúndio e somente 60 como empresa rural²³.

De acordo com Garfield (2001), entre 1966-1970, a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), aprovou sessenta e seis projetos agrícolas para os municípios de Barra do Garças e Luciara, com cerca de trezentos milhões de cruzeiros²⁴ na época de incentivos fiscais²⁵. (GARFIELD, 2001, p. 148).

Nesse contexto, a partir de 1960, o avanço dos fazendeiros não índios sobre as terras A'uwê Uptabi acirrou os conflitos entre ambos, que ficara cada vez mais difícil a defesa do território indígena. Os conflitos mais marcantes dessa fase foram os das terras da fazenda Suiá-Missu, na região indígena de Marãiwatsede e da fazenda Xavantina, no Couto Magalhães-Culuene; ambas ocupavam indevidamente parte do território A'uwê Uptabi.

A fazenda Suiá-Missu, de criação de gado, pertencente à Associação de Empresários da Amazônia (AEA), dirigida pelo conhecido empresário paulista, Hermínio Ometto, primeiro presidente da AEA, é exemplo disso, pois 600.000 hectares de sua área estavam instalados, desde 1961, dentro das terras A'uwê Uptabi de Marãiwatsede. Ometto pressionou a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) a subsidiar a criação de gado nessa fazenda. Cabe-nos dizer que para tal patrocinava as visitas de ministros de Estado e políticos na região da Amazônia²⁶ (GARFIELD, 2001, p.148). Salientamos que essa forma de lobby adotada por Ometto abria cada vez mais a região aos interesses capitalistas. À medida que o capitalismo se expandia na região não só os recursos naturais eram devastados, pois o cerrado ia cedendo lugar às pastagens, como a vida da população que vivia na região anteriormente ia ficando comprometida. No caso dos A'uwê Uptabi, que são caçadores, havia a necessidade da conservação das matas que abrigavam os animais de caça e árvores, como o buriti, amplamente utilizado por esse povo.

²³ Segundo o recadastramento do INCRA em 1972, os 2.024 latifúndios em Barra do Garças representavam uma área total de 9.957.924 hectares sendo destes 6.051.991 hectares de áreas cultivadas e 3.748.521 hectares de áreas improdutivas. As 60 empresas rurais representavam 143.455 hectares sendo que 68.867 de áreas produtivas e 5.690 de áreas improdutivas. (GARFIELD, S. op. cit. p.151). Para distinguir as dimensões entre latifúndio e empresa rural consultar o art. 4 em seus inc. V E VI da lei 4.504 de 30 de novembro de 1964 que dispõe sobre o estatuto da terra Disponível em <http://www81dataaprev.gov.br/silex/paginas/42/1964/htm> Acesso em 14 de junho de 2007.

²⁴ O cruzeiro era a moeda da época; nesse período o país fez três reformas financeiras e as moedas foram denominadas de cruzeiro entre 01/11/1941 a 12/02/1967; cruzeiro novo de 13/12/67 a 14/05/1970 e de cruzeiro novamente de 15/05/1970 a 27/02/1986.

²⁵ Between 1966 and 1970, SUDAM, approved sixty-six agribusiness projects in the counties of Barra do Garças (home to the Xavante) and Luciara alone, with nearly CR\$ 300 million awarded in the incentives fiscal (tradução nossa).

²⁶ Ometto, a well-known paulista industrialist who served as first president of A E A, was pioneer in the Amazon: he established the 600, 000 hectare Suiá -Missu cattle ranch on Xavante lands at Marãiwatsede in 1961, three years before the military coup. As head of A.E.A Ometto lobbied SUDAM to subsidize cattle ranching, sporing a visit of state ministers and top Amazonian policymakers to the region. (tradução nossa)

O episódio da Suiá-Missu não foi caso isolado na história da ocupação nessa região, mas foi considerado um dos piores e mais tristes na história do povo A'uwê Uptabi, tendo em vista que resultou, em 1966, sua expulsão dos A'uwê Uptabi dessa área e sua fixação na Missão Salesiana de São Marcos. Das duzentas e trinta e três pessoas que foram levadas para São Marcos, cento e sessenta morreram vítimas de uma epidemia de sarampo, por falta de anticorpos.

Passados quarenta anos de seu exílio, os A'uwê ganharam na justiça o direito de posse sobre suas terras; hoje Marãiwatséde possui seiscentos e cinquenta pessoas, vivendo em setenta casas e retomando, aos poucos, sua vida nesse lugar (MILANEZ, Anderson. Retorno à Mata Misteriosa. In **Brasil Indígena**, Brasília: Funai, Ano II, nº 2, maio/junho, 2006. P. 32-8.).

Quanto ao Couto Magalhães-Culuene, sabe-se que entre 1966-1968, dois norte-americanos adquiriram as terras da Fazenda Xavantina, na região do Rio das Mortes, da qual mais de 100.000 hectares estavam dentro do território A'uwê Uptabi. É importante ressaltar que 10.000 hectares das terras A'uwê Uptabi já tinham sido vendidos, entre 1958-1960, pelo Departamento de Terras de Mato Grosso, e seus donos foram expulsos dessa porção de terra.

Ainda em Garfield, observamos que, em 1974, o Governo Geisel destinou um bilhão de cruzeiros²⁷ para serem investidos na região Amazônica, e Barra do Garças estava dentro da área que recebeu esses investimentos. Devido aos investimentos recebidos, entre os anos de 1970-78, o número de habitantes da cidade aumentou, na proporção de 26.000 para 135.00 pessoas, que foram atraídas pelo rápido crescimento da região. Esses migrantes vieram da região Sul do país interessados em plantar arroz e receber créditos especiais do governo, incentivados pelo baixo preço das terras em relação à sua região de origem e houve novas invasões nas áreas A'uwê Uptabi.

Não bastasse o quão catastrófico foram esses confrontos entre os não índios e os A'uwê Uptabi, na defesa de suas terras, imagens de satélite do período de junho de 1975 e agosto de 1976 mostravam que os municípios de Barra Garças e Luciara tiveram uma área de cerca de 760.358 hectares devastados. Dos 85 projetos financiados pela SUDAM, 57 possuíam 289.840 hectares de devastação para que fosse dado lugar às pastagens.

Tanto os projetos do governo Vargas quanto os dos governos militares operaram grandes mudanças na arquitetura de Barra do Garças e na organização político-administrativa,

²⁷ Em 1974, a moeda da época era o cruzeiro que vigiu de 15/05/1970 até 27/02/1986. Não conseguimos fazer a conversão de valores para reais ou dólar para se ter idéia desses valores hoje.

ocasionando a formação de novos municípios. Esses municípios respondiam aos “interesses da elite” capitalista na região (Hidelberto RIBEIRO, 2005, p. 71).

Os projetos de modernização da agricultura na região da Amazônia não ficaram restritos apenas aos não índios, pois havia um plano do governo de inclusão dos índios nesses projetos. Segundo a justificativa do Ministro do Interior, Rangel Reis, em 1974: “o índio não era diferente, para viver segregado nas reservas e deveria participar dos esforços de desenvolvimento nacional²⁸” (GARFIELD, 2001, p.190). Nesse contexto, fase de crescimento e de grandes projetos para Barra do Garças, o governo também idealizou, desde meados de 1970, a implementação do Projeto Xavante de mecanização da rizicultura para os A’uwê Uptabi .

Projetos como esse visavam integrar os índios na sociedade nacional, portanto não havia uma preocupação com a singularidade da cultura indígena, fosse ela A’uwê Uptabi, ou de qualquer outra etnia. O que se pretendia era retirá-los do suposto atraso em que se acreditava que eles viviam no interior do país. Era preciso desenvolver, a todo custo, e aproximar as pessoas índias e não índias do modelo de desenvolvimento existentes principalmente na Região Centro-Sul do país.

Para Grahnan (1995), coisas básicas como o que representaria a substituição da variedade nutricional das raízes e frutos alimentares como os de buriti, macaúba, pequi, entre outros, na alimentação dos A’uwê Uptabi pelo arroz, que passou a se constituir a principal forma de subsistência do grupo, sequer foram levantadas pelos implementadores do projeto. Isso sem mencionar que a atividade de remoção e beneficiamento do arroz ficava a cargo das jovens da aldeia; era uma tarefa extremamente entediante e árdua e elas passavam horas para realizar esse trabalho²⁹.

Ao observarmos o conjunto de todas as transformações ocorridas em Barra do Garças, não há como negar que a cidade imprimiu alterações de todo tipo nas relações existentes entre seus moradores. A imagem do pequeno povoado faz parte das lembranças dos moradores mais antigos e, mesmo a despeito da saudade e das dificuldades, as mudanças são vistas de maneira muito positiva se exatamente forem estabelecidos parâmetros entre as dificuldades do passado. A saber, uma das moradoras nascidas no pequeno povoado de Barra do Garças há 81 anos a esse respeito disse:

²⁸ As Minister of the Interior Rangel reis asserted in 1974, “the indian is not a different being, to live segregated on reserves but must participate in the effort of national development”(GARFIELD, 2001. p.. 190).

²⁹ Since the mid 1970, when FUNAI implemented the colossal Project of mecanized rice cultivation throughout the Xavante reserves, rice has supplanted the variety of nutritious root crops that once formed the staple diet. The tiring and redundant task of pounding to remove its husks typically falls to a household’s youngest female members. Young girls to spend hours bent over hollowed troughs in the boring and tedious work.

Olha quando eu me deito me pergunto e me respondo; a minha cidade... Menina isso aqui tudo era mato.

Era só a Rua Cristino Côrtes, só tinha aquela rua. Aqui tudo era mato. Da igreja quando começou era uma capelinha feita de tábuas e não tinha luz elétrica não. Hoje em dia eu fico horrorizada da pessoa às vezes ter a vida assim apertada, mas tem a carne, tem o arroz, tem o feijão, tem a roupinha tudo limpinha e vai onde quer. Mas, antigamente nada disso tinha, tudo era muito difícil. Nós mesmos fomos criados todos na roça lá perto do Fórum.

Ali era nossa roça. Meu pai ia plantava arroz, mandioca e tudo. No tempo das colheitas que já tinha arroz, nós íamos colher o arroz de cachinho e chegava em casa batia, torrava e ia pisar. Era o arroz que planta no seco e esperava a chuva porque tinha os meses que ia plantar esperando a chuva e aí Deus mandava e nós tínhamos o mantimento, o arroz. Não tinha máquina para limpar não. Era no pilão e eu vou te falar que gente que sabe contar a vida de uma cidade que cresceu era eu e o Valdo Varjão que era entusiasmado com nossa cidade Entrevistada 4. (Entrevista realizada em 14/03/2008).

Notamos, durante as entrevistas com esses moradores mais antigos, que ver as modificações espaciais ou sociais da cidade confere tamanha satisfação entre eles que quaisquer desventuras do passado se tornam irrelevantes. Na descrição deles, há indícios de que a cidade, mesmo com a violência da expansão de suas fronteiras aos interesses governamentais e do capitalismo, tornou-se um lugar de esperanças, pois o parâmetro é sempre a vida mais difícil do passado. Quando os migrantes olham para seu passado, é como se as questões de fricção interétnica tivessem sido apagadas, pois a alteridade original foi de fato substituída, entretanto muitos conflitos internos e a desinformação resultante do modo como o outro é visto ainda persiste, como vemos em outro trecho dessa mesma entrevista:

Eles sempre passam aqui e me dão pequi e pedem roupa. A menina que trabalha com eles é minha amiga e diz que se tu der (sic) a roupa pra eles, elas vestem, vestem e não tem o trabalho de lavar e jogar no mato. Mas, não têm coragem de lavar, jogam no mato. Assim dizem as que trabalham lá com os índios. Entrevistada 4. (Entrevista realizada em 14/03/2008).

É preciso considerar que a entrevistada se apoiou no que lhe disse uma pessoa que trabalha com os índios; sob esse aspecto ela deveria conhecê-los, logo, essa informação poderia assumir o caráter de verdade. A própria entrevistada parece não ser muito convicta disso, pois nota-se que ela pontuou seu relato com: “bom, assim dizem as que trabalham com os índios”, ou seja, é como se ela se ausentasse da veracidade de tal assertiva e, ao mesmo tempo, não acreditasse muito que isso fosse real. Porém, percebemos que, mesmo com uma relação de convivência e sustentada na troca de produtos (os pequis pelas roupas), os hábitos dos A’uwê Uptabi são desconhecidos dos moradores da cidade. **(Foto 04 e 05).**

Concordamos com Woodward (2000) que a representação atua de forma simbólica para classificar o mundo e nossas relações no seu interior, pois a simples menção ao ato de lavar roupas estabelece no demarca no depoimento da entrevistada a diferença entre os A’uwê

Uptabi e os waradzu ainda que seja uma visão carregada de distorções, pois as experiências cotidianas na aldeia são desconhecidas da maioria dos moradores da cidade.

O que se propaga sobre o a vida cotidiana do A'uwê Uptabi se pauta muito mais no imaginário dos não índios que na realidade. E informações equivocadas só aumentam a exclusão entre eles e os não índios.



FOTO 4 - Mulheres Xavante lavam roupas no rio. Acervo Silvana Maracaípes. (2008)

Durante o tempo em que fizemos a pesquisa na aldeia, vimos todas as manhãs as mulheres passarem com os baquités (tsi'õno - cesto de palha que aparece na foto 04) cheios de roupas para serem lavadas na beira do rio e, ao fim da manhã, voltavam para as estenderem nos varais próximos as suas casas, como aparece na foto 05.

Quando pessoas de grupos diferentes são postas em convívio, é necessário se pensar como o “outro” é percebido, ou, na maior parte das vezes, negado. Se os A'uwê têm a vantagem de vir com frequência à cidade e ter um contato diário com seus moradores, como essa nova convivência é vista por eles? Que se cidade depois de tantas transformações se apresenta diante deles? Como eles vêm à cidade?



Foto 05: Roupas no Varal. Acervo Silvana Maracaípes (2008).

2.4. CONVÍVIO EM BARRA DO GARÇAS

Atualmente, Barra do Garças tem na pecuária sua principal atividade de caráter econômico. De acordo com os dados de 2005 do IBGE, o Produto Interno Bruto (PIB) da cidade, a preço de mercado corrente, é de R\$519.927,00 mil reais. Existe infraestrutura comercial, telefônica, de saúde (de acordo com dados de 2005 do IBGE são 46 estabelecimentos de saúde na cidade) e educacional. Segundo os dados do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais (INEP), em 2007, havia 51 escolas de Ensino Fundamental, 15 escolas de Ensino Médio e 04 escolas de Ensino Superior (sendo 01 instituição federal e 03 privadas), Além de uma base do Centro Integrado de Defesa Aérea e controle do Tráfego de Tráfego Aéreo (CINDACTA) comandado pela Aeronáutica.

Segundo Hidelberto RIBEIRO (2001), a cidade possui um aparato burocrático estatal, com objetivo de atender às exigências do capital investido na região, além da presença do 58º Batalhão de Infantaria Motorizada do Exército que se localiza em Aragarças (GO), de modo estratégico

Tantas transformações ocorridas na cidade talvez sejam mesmo sentidas com tanta intensidade pelos moradores mais velhos que acompanharam cada uma dessas mudanças,

mas, hoje, Barra do Garças pode ser vista como um lugar exterior à aldeia no qual os A'uwê constituem relações de ordem educacional, de saúde, comercial.

É quase impossível pensar em viver hoje na aldeia sem vir à cidade, entretanto alguns anciãos disseram preferir mandar os netos à cidade resolver assuntos de seu interesse. Diariamente caminhões trazendo A 'uwê de todas as idades, em sua carroceria, faz parte da rotina da cidade; esse fluxo é muito maior no início do mês, data em que muitos recebem salários e realizam compras. Esses caminhões estacionam sempre nas mesmas ruas, nas imediações da Antiga rodoviária, próximo à Academia Mato-Grossense de Letras e da Polícia Federal, no bairro conhecido como Cidade Velha e, no centro da cidade, na Rua XV de novembro (**Foto 6**).



FOTO 06: Pessoas A'uwê com suas compras na Porta da Academia Mato-Grossense de Letras aguardando o caminhão para retornarem a sua aldeia. Foto: Luciene Rosa (2007).

Da Cidade Velha se espalham pela cidade para realizar seus afazeres. Serão vistos durante o dia inteiro em portas de hotéis, lojas, bancos, restaurantes, supermercados, postos de gasolina, botequins em que normalmente haja mesa de sinuca, pois essa é uma das atividades de lazer preferidas, quando estão na Barra.

Gandara (2004) destaca que a cidade concentra um conjunto de elementos materiais e culturais que garantem a manutenção da vida da população e, sendo assim, no seu interior se darão os enfrentamentos dos indivíduos com seu mundo cotidiano.

Dessa forma, o trânsito dos A'uwê Uptabi pela cidade nos remete às seguintes questões: quais são os principais enfrentamentos dos A'uwê Uptabi no cotidiano da cidade

hoje? E como a cidade possibilita a tomada de atitudes e ações que vão interferir na vida das pessoas?

A cidade marca também os contrastes com a vida na aldeia e também com momentos do passado revelando, inclusive, um saudosismo.

[...] Hoje em dia nós estamos pensando e indo para a cidade. Antigamente não eram nossos pais e nossos avós trabalhavam na caçada e com isso e com isso traziam alimentação para aldeia e tiveram tudo que lhes alimentam e remédios naturais também. Agora hoje em dia nos acostumamos com alimento de óleo, conhecemos dinheiro e com isso, mesmo morando na aldeia, pensamos em trazer coisas da cidade para sobrevivermos, para progredirmos dentro da nossa aldeia e é difícil achar pessoa generosa e honesta para ajudar e apoiar no que temos necessidade. Entrevistado 7. (Entrevista realizada em 14 de março de 2007).

Os A'uwê Uptabi manifestam sua preocupação não só com as mudanças, mas também com a construção de suas relações com as pessoas, em como conviver entre o mundo A'uwê e o waradzu. De acordo com Lopes da Silva (1992), eles possuem uma grande capacidade de responder aos fatores externos e de promover rearranjos em sua cultura.



FOTO 07: Os A'uwê nas imediações da antiga Rodoviária, na cidade Velha. Nessa área se concentram hotéis, restaurantes em que eles se hospedam e durante o dia inteiro vendedores ambulantes estão sempre os cercando. Foto Luciene Rosa (2007).

Não se pode negar que a cidade ofereça facilidades, ao colocar à disposição dos consumidores produtos industrializados e uma série de serviços, mas, como lembrou o entrevistado, é necessário dinheiro para isso e, com famílias extensas como as da aldeia, os gastos são muito grandes. Mas essa não é a única preocupação em relação à cidade. Os jovens que aí estudam na cidade são alvo de preocupação, principalmente dos anciãos, devido exatamente às diferenças entre aldeia e cidade, conforme se vê no trecho abaixo:

Olha, como você está vendo em nossa aldeia, vendo nossa casa tudo isso é diferente, o sistema é muito diferente, o relacionamento é muito diferente o jeito de se comportar é muito diferente. Na cidade tem luz, tem carro, tem pessoa que é pedestre e tem avião. Tem tudo, moto, bicicleta, loja de roupa, de máquina e de material permanente, então tudo isso no dia de hoje o índio vê essas coisas e fala que coisa waradzu é muito esperto, eu quero parecer waradzu. Ele nunca vai parecer como waradzu se um índio fizer assim ele está perdido. Se um índio me disser quero aprender as coisas boas do waradzu para levar para minha aldeia e colocar lá e ensinar aí sim podemos aprender as coisas boas através dos trabalhos, do conhecimento. Entrevistado 5. (Entrevista realizada em 16/03/ 2007).

Dando sequência ao seu pensamento, o entrevistado prossegue, dizendo que :

Tudo isso é novidade a língua portuguesa é novidade, as roupas são novidade, o relógio, sapato todas as coisas atraem o índio. Ele pensa no seu íntimo quero ficar rico ser waradzu; nunca vai ser waradzu apenas ele vai usar as coisas que os waradzu estão usando a sua vida não vai ser waradzu. O seu íntimo não vai ser waradzu vai ser sempre índio. Então as novidades que nós temos são essas coisas que sair como índios. Quando eu estou na aldeia me comporto como um A'uwê e como índio, é assim que eu vejo na frente da sociedade branca. Entrevistado 5. (Entrevista realizada em 16/03/ 2007).

Nessa discussão sobre as diferenças entre os A'uwê Uptabi e os waradzu concordamos com Silva (2004) que as identidades apontam o quanto os conflitos são impossíveis de ser eliminados da experiência social. Ao mesmo tempo em que os A'uwê dizem ser necessário vir para a cidade, são cuidadosos ao pensar nos desdobramentos dessa vinda.

Os jovens estudantes A'uwê são ávidos para ampliar as condições de conforto e existência de seu grupo, no futuro, mas os anciãos, mesmo cientes disso, porém como guardiões da cultura e memória do grupo, veem com muita cautela as migrações temporárias à cidade, por isso, visam orientar os pais junto com os caciques sobre a escolha dos filhos que deverão ir para a cidade, como revelou nosso entrevistado que pertence a esse grupo de conselheiro:

[...] o jovem tem que sair do seu pai e da sua mãe preparado; sair preparado para a cidade com aquela convicção de que ele vai se educar se aperfeiçoar, conhecer novas relações, novos caminhos e novos processos da sua vida. O jovem não tem que sair para a cidade primeiramente, o pai dele tem que ter conhecimento do seu filho. Se o pai mandar o sei filho de qualquer jeito e ele não está se comportando bem na sua casa, na sua frente, na frente da família, o pai não deve mandar, tem que mandar o filho que é educado, que respeita e que tem boa moral [...]. Entrevistado 5. (Entrevista realizada em 16 de março de 2007).

A preocupação dos anciãos é principalmente com a ociosidade dos jovens quando não estão na aldeia. Na ocasião em que entrevistamos as pessoas no bairro Cidade Velha, observamos que, nos seus arredores, uma das únicas formas de lazer para os jovens que moram nos condomínios de estudantes, ou para os que esperam os veículos para levá-los de volta à aldeia, são os jogos de sinuca.

Tanto durante o dia como à noite, depois do horário das aulas, os jovens estão sentados na praça, ou em bares, jogando sinuca. Esse tipo de atividade, além da ameaça e do perigo do uso de drogas preocupa muito os mais velhos.



FOTO 08: No plano principal da foto há dois jovens A'uwê conversando e em seu interior que não pudemos fotografar havia vários jovens jogando sinuca. Foto: Luciene Rosa

Nesse sentido, Moscovici (2003) nos auxilia a compreender essa preocupação, ao destacar que a alteridade é rejeitada, ao ser jogada sobre nós, de forma a ameaçar a ordem estabelecida. Arriscamo-nos a afirmar que a preocupação dos adultos A'uwê com os jovens que buscam na cidade o fortalecimento de sua comunidade possa ao contrário, ter um efeito inverso e se enfraquecer. Na entrevista com um dos estudantes, aparece nitidamente que eles sabem dessas preocupações:

[...] Eu sinto às vezes também a nossa tribo Xavante e para mim eu não posso perder a minha cultura assim; eu não posso participar assim das festas nas aldeias; eu não posso perder porque para mim é importante. É uma outra visão; bom a primeira coisa é que as maiores dos idosos estão preocupados com a gente porque eles acham muito perigoso. Eles falam para a gente não aprender a usar as drogas; eles também estão torcendo para nós estudarmos direito, precisamos caminhar certo para eles também. Entrevista 6. (Entrevista realizada em 31/03/2007).

Mesmo vivendo em Barra do Garças, o estudante enfatizou que sua cultura não pode ser esquecida. Apesar de muitos receios, os anciãos não impedem a saída dos jovens, apenas orientam as famílias sobre como escolher o filho que irá viver longe da aldeia. Na

tríade A'uwê Uptabi, waradzu e cidade, observamos que passaram por mudanças significativas, com a implantação dos grandes projetos de desenvolvimento para a região, de forma irreversível.

CAPÍTULO III

ENCONTROS E DESENCONTROS ENTRE OS AUWÊ UPTABI E OS WARADZU NO ESPAÇO URBANO DE BARRA DO GARÇAS – MT

Como todas as histórias dos vários grupos humanos, a dos A'uwê Uptabi é portadora de uma realidade de múltiplos sentidos. Sentidos que são organizados historicamente e estão em permanente reavaliação, quando submetidos à prática. Entender as relações culturais dos A'uwê Uptabi na cidade de Barra do Garças demanda o conhecimento da cultura waradzu e o modo como ambos agem, pois, conforme Sahlins (2004) “é preciso outra cultura para conhecer outra cultura” e as relações que os grupos sociais diferentes fazem de si e dos outros (SAHLINS, 2004, p 13)

Todas as vezes que interesses A'uwê Uptabi se confrontaram com a sociedade envolvente, a terra foi o centro da disputa entre ambos. Neste capítulo, discutiremos como os conflitos do passado ainda persistem no presente e continuam fundamentais na construção identitária dos A'uwê Uptabi, em contraste com os waradzu.

Vimos que existem diferenças entre os vários grupos A'uwê Uptabi, advindas da forma como o contato com a sociedade envolvente aconteceu para cada um deles. Mas eles podem ser vistos como um só grupo étnico, dada a semelhança de seus [...]. “habitus”, costumes, ou em decorrência das lembranças da colonização ou migração como fomentadores de sua origem comum” [...] (WEBER. 1998, p. 270).

As relações interétnicas são marcadas pela identidade de pertencimento em comum e pela diferença. Ambas são resultantes de um processo de produção simbólica e discursiva sujeitas a vetores de força e a relações de poder. Afirmar a identidade e a diferença de um grupo diante de outro traduz o “desejo de afirmação de diferentes grupos sociais assimetricamente situados de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais” [...] (SILVA, 1998, p.81).

A representação que A'uwê Uptabi e waradzu possuem de si e do outro é um traço visível da atribuição de sentidos e significação desses dois grupos articulada à identidade e à diferença. Tanto uma como outra são demarcadoras de fronteiras distintivas entre “nós e eles³⁰”, ou seja, comportam situações de inclusão e exclusão. A partir do contato estabelecido na década de 1940 do século XX, em Mato Grosso, essa relação foi marcada de diferentes formas.

³⁰ Grifo nosso.

Segundo alguns moradores de Barra do Garças, nem sempre houve tanto contato com os A'uwê Uptabi, pois eles vinham pouco à cidade e a intensificação de sua vinda ocorreu, principalmente, na década de 1980, mas isso não significa que não encontramos alguns dados anteriores sobre os encontros e desencontros entre A'uwê Uptabi e waradzu, pois alguns fragmentos dos relatos dos antigos trabalhadores da Fundação Brasil Central e o que foi publicado nos jornais³¹, revistas e documentários da época nos ajudam a compreender o que representou o contato entre ambos.

Para Maybury Lewis (1990), a década de 1980 trouxe os A'uwê para a cidade, em decorrência das mudanças advindas do Projeto Xavante que alterou seus hábitos e costumes e os tornou consumidoras de alguns produtos industrializados vendidos na cidade. Isso para não citar que as constantes invasões ao seu território diminuía a área de roçado e de caça, contribuindo igualmente para esse consumo.

3.1. O CONTATO NAS PRIMEIRAS DÉCADAS

Mesmo que os moradores remanescentes das primeiras migrações para Barra do Garças quase não se lembrem dos A'uwê Uptabi circulando pela cidade, um dos antigos trabalhadores da Fundação Brasil Central que mora na região, desde 1944, conseguiu descrever um pouco do contato nesse período:

Não aqui não morava índio. Os índios que vinham aqui era de fora. Sempre vinha índio do Parque Araguaia que era um índio manso que era o Karajá. Esses vinham sempre aqui. Agora o Xavante não. O Xavante era de Xavantina para frente. Os Xavante já habitaram um pouco antes perto do Vale dos Sonhos, mas porque eles mudam muito quando a caça fica escassa eles mudam e aí fazem queimada para juntar a caça e aí eles voltam para o acampamento de origem, mas sempre chegando para lá. O branco empurrou o Xavante muito para trás porque conforme o branco ia chegando eles iam.. Porque eles eram bravos ainda, eles eram meio [...]. Então iam chegando para trás. Entrevistado 8. (Entrevista realizada em 20 /03/ 2007).

Um aspecto relevante a destacar é a sua percepção dos hábitos e costumes seminômades dos A'uwê Uptabi e, também, pelo fato de que, no contato com os não índios, foram empurrados para lugares menos habitados. Provavelmente a situação descrita por Ravagnani (1978) é semelhante, pois, na medida em que os não índios entravam em Goiás, os A'uwê Uptabi iam em direção às terras inabitadas.

As condições de vida nessa época eram adversas para ambos os lados, porque houve momentos em que nem sempre os A'uwê Uptabi conseguiram se afastar e a iminência

³¹ O jornal O Estado de São Paulo e a revista O Cruzeiro são exemplos de mídia que cobriu amplamente o contato entre os A'uwê Uptabi e a sociedade abrangente. Lincoln de Sousa foi um dos jornalistas encarregados de cobrir as relações de contato com os A'uwê Uptabi

de confrontos esteve sempre presente. Na memória desses trabalhadores paira a lembrança das dificuldades enfrentadas naquela época. Quando perguntamos ao entrevistado se eles corriam riscos, na época, respondeu que:

Muito risco corria muito risco e fico com medo do risco de ataque de índio porque ali no Pindaíba já tinha índio. O Xavante já estava ali perto do Vale dos Sonhos. O Xavante era um índio duro. Nós tínhamos um trabalhador aí chamado Sucupira, morreu no Iporá. E o Sucupira estava na linha de frente e todo mundo recebia uma carabina ou recebia um mosquetão, que é um fuzil só que pequeno e aí os índios botaram uma traição no Sucupira e a carabina do Sucupira engasgou., no terceiro tiro ela engasgou e o índio veio e deu uma bordunada no Sucupira que arrancou esse lado da cara aqui tudo com couro e tudo e ele puxou pelo facão [...]. Entrevistado 8. (Entrevista realizada em 20/03/2007).

Mesmo afirmando que o Xavante era um índio muito “duro”, o que se observa na descrição é que, no confronto entre os A’uwê Uptabi e o grupo de trabalhadores no qual se encontrava o Sucupira agiam com muita violência. Abaixo o entrevistado descreve em detalhes o quanto o Sucupira era violento com os índios:

Então até hoje se chegar no Xavante e perguntar se ele conheceu o Sucupira, ele responde mal. Ele fala o Sucupira não presta. Porque o Sucupira deixou o sinal dele na maior parte dos Xavante velho tudo: nariz cortado, orelha cortada, na barriga cortada com facão. E aí puxaram ele para trás e aí trouxeram ele aqui para Aragarças e o coronel Vanique mandou ele recuar, mas o coronel tinha uma coisa que ele falava assim: “Não me atire nos índios, cuidado não me maltrate os índios, mas não me perca uma bala” (risos). Então não pode falar isso não porque depois... É terrível né. Entrevistado 8. (Entrevista realizada em 20/03/2007).

Há certa ironia na descrição do entrevistado sobre as ordens do coronel Vanique para que não se atirasse nos índios, “mas que não se perdesse uma bala”,³² ou seja, caso atirassem, os índios não deveriam sobreviver. Como falar em violência e “dureza” dos índios diante da necessidade de se defender das ações violentas dos não-índios?

No anseio de construir uma vida melhor e contribuir para o desenvolvimento e progresso da região, esses trabalhadores entendiam que, ao abrir picadas em um espaço vazio, agiam em nome desse objetivo. A ideia da existência de tanta terra que poderia ser distribuída para quem quisesse remete ao pensamento de que a terra não tinha dono e, quando muito, pertencia ao governo de Mato Grosso e que poderia ser distribuída para quem se fizesse interessado. Como se observa no relato a seguir:

A região era muito boa, todos respeitavam uns aos outros, ninguém invadia a casa dos outros, ninguém invadia a filha dos outros. Cada um carregava um 38 na cintura e isso era normal da cidade. Não tinha invasão, não tinha ninguém que invadia a terra dos outros não tinha nada porque além da terra ser farta não havia necessidade de invadir a terra de ninguém porque havia terra sobrando. Na verdade a terra aqui no Mato Grosso era dada para quem quisesse. Entrevistado 8. (Entrevista realizada em 20 de março de 2007).

³² Grifo nosso

Havia também a imagem da convivência harmoniosa entre as pessoas que chegavam à região, conforme se vê no trecho a seguir, muito embora o entrevistado tenha afirmado que todos andavam armados, pois era um costume da época.

Outro aspecto importante para que se entendam as diferenças entre os waradzu e os A'uwê Uptabi, é compreender como os trabalhadores da Fundação Brasil-Central se sentiam em relação ao seu trabalho. Ser considerado um “soldado do governo”³³ era um fator relevante para os funcionários da Fundação Brasil-Central.

Olha eu vim de Goiás aqui de Niquelândia, mas eu permaneci mais minha adolescência lá era o antigo São José do Tocantins e chegando por aqui meu primeiro emprego foi a fundação Brasil Central. Foi só um emprego que eu tive. No meu emprego eu fui transferido muitas vezes, fui para a ilha do Bananal, voltei para aqui, eu era um soldado do governo e eu ultimamente estive ficando em Brasília 20 anos. Entrevistado 8. (Entrevista realizada em 20 de março de 2007).

Ao se perceber como um soldado do governo, o entrevistado entende que está levando o desenvolvimento aos lugares mais longínquos do país, ou seja, cumpre uma importante tarefa para o país. Nesse sentido, concordamos com Ribeiro (2005), ao dizer que um “soldado do governo” era um tido como se fosse um soldado da Pátria que partia rumo ao interior, como desbravador do interior do Brasil. Segundo o autor, esses trabalhadores não conseguiam perceber que participavam da instalação das bases para o controle político e estratégico militar da região organizada pela Fundação Brasil Central.

³³ Grifo Nosso



FOTO 09: Trabalhadores da Fundação Brasil-Central. Acervo: Hidelberto Ribeiro (s/ data)

Sobre os confrontos entre waradzu e A'uwê Uptabi, na década de 1940, não houve menção por nenhum dos anciãos A'uwê Uptabi a respeito dos possíveis conflitos. Eles se referiram especificamente à saída de Marãiwatsede, durante a década de 1960, época em que foram trazidos para a região do Merure. Um ancião da aldeia São Marcos disse que: “essa região era tudo vazio e que mais tarde ele informou para os padres poderem cuidar deles. Eles moravam no Merure. O Xavante chegou um pouco tarde, pois já tinha o Bororo com os waradzu” Entrevistado 9 (Entrevista realizada em 11 de março de 2007).

Mesmo que os A'uwê Uptabi não tenham mencionado os conflitos durante a Marcha para o Oeste, na década de 1940, percebe-se que a invasão ao mundo A'uwê Uptabi foi muito impactante; na capa da Revista “O Cruzeiro,” de 1944, os A'uwê Uptabi aparecem atirando contra os aviões que prestavam serviço à Fundação Brasil Central.



Ilustração 05 A'uwê Uptabi assustados com os aviões que sobrevoavam suas aldeias atiravam contra eles. Fonte: Revista O Cruzeiro, 1944 (Foto de Jean Marzon).

Sobre esse episódio Ravagnani (1978) descreveu as declarações feitas nessa época pelo sertanista Aires da Cunha:

Somos os primeiros a perturbar o sossego daqueles bravios nativos. O avião passou impetuosamente por sobre as casas e o mundo veio abaixo! E tudo desandou em formidável correria, onde se viam mulheres com crianças às costas, correndo para o mato; guerreiros com arcos distendidos; flechas que se cruzavam no céu, em nossa direção; bordunas que rodopiavam no ar e depois se precipitavam ao solo; e também aos gritos incitadores, medonhos, amortecidos pelo ruído infernal dos motores / E repetidas vezes descemos quase a pique sobre as malocas, e toda vez que o fazíamos, deparávamos com o mesmo espetáculo, impressionante: alvoroçados, ora reunidos, ora dispersos na oca, os selvagens nos alvejavam com flechas de guerra... Além disso, na irresolução do momento, a tribo toda parecia tremer de espanto... Pelos matos e cerrados dos arredores, ocultavam-se as mulheres e as crianças, após abandonarem suas choças, transidas de surpresa e assombro (Ravagnani, 1978, p. 178).

Concordamos com Ravagnani (1978) que isso tenha contribuído consideravelmente, na época, para quebrar a frágil resistência que possuíam para enfrentar os intrusos.

Em São Marcos, os anciãos não se lembravam desses detalhes, enfatizavam que o A'uwê sempre quis paz tanto que “grande chefe forte” (Ahopowê) aceitou os waradzu. Essa referência é ao contato entre Ahopwê e Francisco Meirelles, em 1946. Segundo Lopes da Silva (1984), por possuir características seminômades, constituídas a partir das longas expedições de caça e coleta e pela necessidade dos constantes deslocamentos para evitar confrontos com os waradzu, os A'uwê foram considerados um povo eternamente “on the move,” ou seja, sempre voltados “para frente”, para o presente. Porém, o contato com a sociedade nacional determinou sua sedentarização e a partir disso se interessam mais pelo passado para redefinir ou não sua própria identidade.

Para enfatizar esse interesse recente do A'uwê por seu passado, retomamos o que nos disse o acadêmico de História sobre sua vontade de contar a história de seu povo, na visão A'uwê Uptabi, porque já havia muitas histórias sobre eles contadas pelos waradzu e nem sempre as coisas eram como os waradzu contavam. Dados mais consistentes sobre o trânsito dos A'uwê Uptabi na cidade aparecem, a partir da década de 1980, quando começaram a participar dos desfiles cívicos e jogos comemorativos em Barra do Garças.

3.2 OS A'UWÊ UPTABI NA DÉCADA DE 1980 EM BARRA DO GARÇAS

Em Barra do Garças, ocorrem todos os anos, durante as festas do aniversário da cidade, desfiles cívicos nos quais se homenageiam personalidades da cidade. Os entrevistados disseram que se lembravam dos A'uwê na cidade apenas nessa ocasião.

Um dos entrevistados conta que era comum as crianças não índias desfilarem com trajes típicos A'uwê Uptabi para homenageá-los, mas que os próprios A'uwê também desfilavam:

Às vezes tinha crianças representando, fantasiado, literalmente falando, mas sempre tinha os índios que vinham. Normalmente o Xavante. Os homens de shorts vermelhos, pintado com borduna e as mulheres também de short vermelho. Eu não me lembro é se o sutiã era vermelho. Elas usavam uma espécie de sutiã. Não eram nuas não, elas vinham de short ou era uma blusa ou sutiã. Entrevista 9. (Entrevista realizada em 13 de março de 2008).

O entrevistado não se lembrava dos A'uwê Uptabi na cidade em outros momentos e, por isso, havia tanta curiosidade das pessoas quando os índios passaram a participar dos desfiles. Ele se lembra deles na cidade mais nos meados dos anos 90. Ainda que

os waradzu afirmem que os A'uwê Uptabi não vinham à cidade, Maybury- Lewis (1990) descreve que cidades como Barra do Garças estavam aos poucos se tornando o foco da sua existência indígena, porque eles vinham com mais constância à cidade do que no passado, porém sua presença não era desejada. Postos entre dois mundos eles enfrentavam sempre enormes pressões para deixarem seus antigos costumes e assumirem os costumes não índios.

Parte dessa animosidade era alimentada por histórias de que grupos A'uwê invadiam as fazendas, obrigando seus moradores a deixarem as terras. Mas o que não se contava, segundo Maybury-Lewis, é que essas fazendas eram invasões do território A'uwê e que seus moradores recebiam repetidos avisos para desocuparem o local ou seriam expulsos.

Não encontramos entre os entrevistados nenhuma referência ao que Maybury-Lewis escreveu; eles sempre foram categóricos em negar a presença indígena na cidade. Isso pode ocorrer pela diferença da intensidade do fluxo deles em relação ao presente, ou, como diz Pollack (1989), em face de memórias traumatizantes, o silêncio muitas vezes se faz presente e as razões políticas do silêncio podem ser ocasionadas por vários motivos, tais como poupar as gerações futuras de crescerem convivendo com a lembrança da ferida dos pais.

Se for possível pensar que os não índios possam não querer se lembrar da presença A'uwê Uptabi na cidade, convém lembrar que os primeiros estudantes A'uwê Uptabi que vieram estudar em Barra do Garças chegaram exatamente em 1980.

A saída desses jovens para estudar na cidade iniciou-se em 1976, para Ribeirão Preto. Esse movimento era parte das novas estratégias de sobrevivência A'uwê Uptabi entre dois mundos. Eles foram ajudados por um fazendeiro oriundo de Ribeirão Preto que, tendo ficado amigo dos A'uwê Uptabi, se propôs a encontrar famílias não índias dispostas a receber os meninos e auxiliá-los nesse novo desafio. Essa decisão, de acordo com a exposição dos entrevistados 10 e 11, foi tomada pelo conselho dos Anciãos na Terra Indígena de Pimentel Barbosa e liderada pelo Cacique Ahopowê (conhecido pela sociedade nacional como Apoená e como o grande chefe forte dos A'uwê Uptabi), o mesmo que aceitou contato com Francisco Meireles, em 1946.

O neto de Ahopowê foi um dos primeiros a estudar na cidade, Segundo ele, os objetivos dessa vinda era:

O plano do meu avô era ter intimidade com a cultura do inimigo para melhor combatê-lo. Eles tinham a certeza de que era preciso conhecer a língua e o pensamento waradzu (estrangeiros), entrar dentro da Tradição do Waradzu, para aprender a falar com os governantes inimigos. Só assim, eles sentiam que poderiam tomar conta do Território Xavante e preservar a nossa autonomia. Entrevistado 10. (Entrevista realizada em 14 de maio de 2008).

Segundo o entrevistado, seu avô Ahopowê disse que os A'uwê Uptabi deveriam aprender para saber cuidar da terra e da herança que receberam e a ficarem sempre firmes. Lopes da Silva (1992) observa que a história dos A'uwê Uptabi deixa evidente a grande capacidade em responder aos fatores externos para proceder a rearranjos, visando preservar sua sociedade.

Em 1980, o entrevistado 10 mudou-se de Ribeirão Preto para estudar em Barra do Garças; ao referir-se as suas lembranças da vida na cidade, observou que:

Da minha parte sempre me comportei como cidadão respeitoso e respeitando as diferenças, mas em todos os meus encontros sempre tive uma atitude social. Participava no Campeonato da cidade e sempre ganhávamos! A mesma coisa a festa da cidade ou 7 setembro. Junto com a classe, isso como qualquer aluno de uma escola, que tinha que participar. Entrevistado 10. (Entrevista realizada em 14 de maio de 2008).

Sobre a vida na cidade, sem muitos recursos financeiros, ele lembrou que “foi super difícil; primeiro, um estudante bolsista como poderia ir ao cinema (naquela época havia), uma festa da escola ou final de semana para uma festa. Tudo é gasto. É outra cultura e conduta (Entrevistado 10. entrevista realizada em 14 de maio de 2008)”

Barth, mesmo defendendo a necessidade de mudanças culturais, observou que, quando um pequeno grupo interage com outro maior, pode haver mudança de pertença étnica, devido às circunstâncias em que o contato se faz. Em sua observação ele disse que:

Vimos vários exemplos como indivíduos e pequenos grupos, em razão de circunstâncias políticas e econômicas específicas em suas antigas posições em meio ao grupo assimilador, podem eventualmente mudar sua localidade, seu padrão de subsistência³⁴, sua forma de alinhamento político, ou de pertença a um grupo familiar. Isso não explica totalmente porque tais mudanças conduzem a mudanças de categoria étnicas [...] (BARTH, 1998, p. 222).

Valemo-nos dessa observação para destacar que, no caso dos A'uwê Uptabi, isso não se aplica, pois, disse o entrevistado 10, a cultura waradzu é outra cultura e os A'uwê procuraram se conduzir respeitando as diferenças. Respeitar as diferenças é uma forma de perceber o outro se perceber também, é o jogo da alteridade.

Outro dado significativo é o crescimento populacional dos A'uwê Uptabi; em 1958, segundo Maybury-Lewis (1979), a população era de 1.100 pessoas. Nas várias fases do contato tiveram um decréscimo populacional, mas, com a demarcação de suas terras, a taxa de natalidade aumentou e, hoje, de acordo com a FUNASA (2006), são 13.226 pessoas. Todas as dificuldades e mudanças enfrentadas pelos A'uwê ocorrem sempre no sentido de afirmar os A'uwê Uptabi.

³⁴ Grifo Nosso

O funcionário da FUNAI de Brasília, responsável pelo setor educacional na década de 1980, em Barra Garças, era o Sr. Guilherme Hudson Carrano. Ele acompanhou o desempenho desses meninos na cidade e, segundo seu relato, de São Marcos, não vinham jovens estudar em Barra do Garças porque lá havia o ensino fundamental. Os primeiros estudantes eram provenientes da Terra Indígena de Pimentel Barbosa. Contudo, o Cacique Mário Juruna, de São Marcos, de acordo com ele, queria que seu filho estudasse na cidade.

Sobre a relação dos moradores de Barra do Garças com os estudantes e demais A'uwê Uptabi, o Sr. Guilherme Carrano contou sentir as dificuldades oriundas dos diversos conflitos, procurou continuar o trabalho iniciado pelo funcionário, Odenir Pinto (que havia sido transferido de Barra do Garças para Brasília), de mostrar a cultura e o cotidiano A'uwê Uptabi aos moradores da cidade.

No trecho abaixo, o Sr. Carrano descreve como organizou as atividades entre os A'uwê e os waradzu:

Onde eu entro? Tinha a Semana do Índio, tinha a dia da cidade de Barra do Garças, durante o ano tinha várias coisas e aí eu já marquei um jogo uma vez. Falei vamos marcar um jogo para quebrar esse rigor de contaminação que era provocado por um discurso anti-indígena. Vou levar as comunidades para jogar lá em Barra do Garças. E aí eu trouxe a turma do Pimentel Barbosa e do São Marcos. Entrevistado 11. Guilherme Hudson Carrano (Entrevista realizada em 15/04/2008).

O Sr. Carrano observa que existiam diferenças entre os times da Terra Indígena de São Marcos e os da Terra Indígena de Pimentel Barbosa. Fernandes (2005) menciona que, sob a denominação A'uwê Uptabi, estão grupos com aspectos distintos entre si. No entender do Sr. Carrano, o jogo de futebol mostrava, distinguia aspectos materiais entre os A'uwê de São Marcos e os de Pimentel Barbosa; por outro lado, também servia como instrumento de aproximação. No trecho a seguir ele destaca algumas dessas diferenças:

Só que a turma de São Marcos era muito engraçada, pois tinha um padre alemão lá que era tipo um técnico e ele treinava os índios e tinha chuteira. E a turma do Pimentel Barbosa era a turma indígena da Funai e entre eles havia uma certa diferença, umas brigas passadas. Mas, isso tudo fazia parte de uma certa composição que há um laço de aproximação entre eles e ao mesmo tempo.... Mas, o estádio lotou. Porque os índios vão jogar aqui. O Odenir já fez muita coisa lá. Ele fez corrida de buriti na cidade. Entrevistado 11. (Entrevista realizada em 15/04/2008).

Conforme destacou, o estádio lotava e as pessoas vinham assistir com muita curiosidade: “era uma coisa diferente. E juntava porque era uma festa da cidade, o dia do índio. Eu, por exemplo, era sozinho e fazia quase que sozinho porque tinha pouco servidor Entrevistado Sr. Guilherme. H. Carrano¹¹(entrevista. realizada em 15 de abril de 2008)”.

O jogo de futebol marcou a aproximação dos A'uwê com os moradores da Barra, mas, na medida em que começaram a jogar e a vencer todos os jogos, seu condicionamento físico se destacava em relação aos waradzu, pois na aldeia são submetidos a muitas atividades de resistência, como a corrida com toras de até 80 quilos cuja finalidade é aprender a resistir à dor e a suportar dificuldades, características imprescindíveis à formação guerreiro A'uwê.

Arriscamos afirmar que o jogo se tornou uma grande oportunidade para os A'uwe Uptabi darem à sociedade barra-garcense demonstrações de sua força. Hall (2000) salienta que as identidades emergem no jogo de poder, então, o jogo de futebol tinha a função de aproximar e afirmar, por meio das diferenças, a identidade dos A'uwê e dos waradzu. Nos torneios de futebol, os A'uwê, por seu preparo físico, levavam vantagens. Sobre os jogos uma moradora da cidade disse:

Naquele tempo, eles participavam de jogos e vinham e jogavam os brancos e os índios e não tinha confusão. Eles eram brutões, daquele estilo, mas eles jogavam. No dia 15 de setembro, eles participavam do desfile. Todos vestidos a caráter também. Tinha uns pintados com aquelas roupas deles. Entrevistada 12 (Entrevista realizada em 15/03/2008).

É possível pensar que, quando a entrevistada ressalta que não havia confusão durante os jogos, estivesse fazendo menção às contendas anteriores entre A'uwê Uptabi e waradzu. No jogo, o importante era a diversão de ambos. Ao afirmar que eles eram “brutões daquele estilo,” concordamos com Martins (1993) sobre o quanto nossa sociabilidade dominante é demarcada e bloqueada para reconhecer o outro. Os A'uwê de alguma forma continuam alvo de adjetivações que os desqualificam frente à sociedade envolvente.

A mesma entrevistada descreveu as roupas dos A'uwê nesses jogos, e o fato de jogarem descalços:

Não tinham não, era o calção vermelho famoso. Mas, não tinha uniforme não. Antigamente não tinha uniforme. Jogavam descalços, não tinham calçados. Era no pezão mesmo puf-puf. Incrível, não tinha tênis Entrevistada 12. (Entrevista realizada em 15/03/2008).

Mesmo descalços, dificilmente perdiam algum jogo. Outro morador fez observações muito próximas ao relato anterior e acrescentou um dado interessante: à medida que o jogo ia se desenrolando, todos os jogadores A'uwê Uptabi entravam em campo, ao mesmo tempo. Esse entrevistado contou que:

Eles vinham na época do desfile de aniversário da cidade para desfilar e jogar futebol. Desfilavam na parte da manhã e à tarde jogavam futebol com os brancos como dizem. Era legal assim porque eles não tinham uniformes era só de short e o corpo todo pintado e as pernas também, eles não usavam chuteiras só o short. Era legal porque começavam a jogar uns contra os outros e aí no decorrer do jogo eles iam começando, mas chegava um ponto que quando você dava fê já tinha

doze, quinze, vinte. Quando o juiz dava fé, porque alguém reclamava já, eram muitos. Entrevistado 13. (Entrevista realizada em 13/03/2008).

Essa entrada de todos os jogadores foi interpretada pelo entrevistado como um desconhecimento das regras, então, o futebol era uma atividade nova para os A'uwê. A esse respeito, o Sr. Guilherme Carrano, funcionário da FUNAI e responsável por esses jogos, contou um episódio semelhante, quando trabalhou com os Parkatejê:

No Pará quando estive com os Parkatejê na floresta Amazônica, eu vi um jogo de solteiros contra casados. Isso era um marco, uma diferença interna entre eles, era casado e era solteiro. Então os casados que eram menos, tinham lá cinco e os solteiros tinham uns treze e aí eu disse ué, aí não pode. Eu ia chegando e disse não, perai, não pode. Pode, a relação é essa. É solteiro contra casados

A nossa é quantitativa, não. É inglês né, são dez contra dez. Não pode ser dez contra vinte. Entrevistado 11. Guilherme Carrano. (Entrevista realizada em 15/04/2008).

Segundo ele, a lógica era a de casados contra solteiros, independentemente de qualquer coisa e, no caso dos jogos em Barra do Garças, era a de A'uwê Uptabi contra waradzu. Destacou que na sociedade A'uwê Uptabi o conhecimento, a relação com o mundo e com o universo são diferentes e a ideia do grupo é muito distinta.

Maybury-Lewis (1974) notou que, no sistema político A'uwê Uptabi, há uma dicotomia entre “nós e eles” e assinala uma distinção crucial presente em todas as esferas do pensamento desse povo, portanto, seguramente, mais se orientando por essa dicotomia do que pelo desconhecimento das regras do jogo de futebol.

A tentativa pioneira de alguns funcionários da FUNAI, em apresentar a cultura A'uwê Uptabi à população de Barra do Garças, na década de 1980, é viva na memória dos entrevistados. Ao se lembrar dos jogos de futebol e das comemorações cívicas, os moradores se referiram ao contato com os A'uwê de uma forma menos intolerante na qual o interesse e a curiosidade pelo outro eram aspectos mais relevantes.

Pensamos com Fernandes (2005) que os A'uwê Uptabi, no processo de abertura ao mundo exterior, tornaram-se alvo de constantes metamorfoses da sociedade e suas fronteiras. Dessa forma, os jogos não seriam simplesmente relações amistosas, mas uma forma de estabelecer relações de poder, haja vista que os A'uwê Uptabi quase sempre venciam todas as partidas do torneio; mesmo jogando descalços; seu condicionamento físico era superior ao dos waradzu. O entrevistado 10, ao mencionar seu desempenho nas aulas de Educação Física, afirmou: “[...] ninguém ganhava de mim na Educação Física. Eu estava acostumado a mergulhar, nadar, correr, pular, enquanto aqueles garotos não tinham liberdade”. Entrevistado 10. (Entrevista realizada em 14/05/2008).

Os torneios de futebol e os desfiles podem ser vistos como instrumento estratégico para dar mais visibilidade sobre quem, de fato, são os A'uwê Uptabi. Cardoso de Oliveira (2003) afirma que “a identidade étnica tende a atuar em escala variável mesmo em situações aparentemente mais inconsistentes. As identidades podem se cruzar em vários sentidos, porém a identidade étnica parece subsistir sempre como coexistência das demais (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003, p.140)”. Os entrevistados viam o jogo de futebol apenas como lazer, mas ele estava permeado pelos sinais identitários que distinguiram e afirmavam os A'uwê frente aos waradzu.

Se os moradores de Barra não se lembram os primeiros oito meninos que foram para a cidade, na década de 1980, hoje é impossível que outros na mesma situação passem despercebidos, pois é cada vez maior o número de estudantes A'uwê Uptabi nas escolas de Barra do Garças.

3. 3. ENCONTROS E DESENCONTROS ATUAIS

A presença dos A'uwê Uptabi na cidade não é considerada corriqueira, devido a T.I. São Marcos estar em parte do município de Barra do Garças e de as agências executivas da FUNAI e FUNASA serem situadas na cidade. No entanto, sua presença ainda causa intolerância em parte dos moradores da cidade, mesmo quando tentam camuflá-la.

Alguns comerciantes se esforçam na tentativa de minimizar as suas próprias resistências em lidar com uma nação de cultura diferenciada. Outros, como descreveu um funcionário da FUNASA, se negam a alugar seu estabelecimento comercial para sediar qualquer tipo de evento voltado para os A'uwê Uptabi.

Uma comerciante, cuja lanchonete recentemente passou a ser freqüentada pelos A'uwê Uptabi, por estar próxima à sede da FUNAI, narrou sua experiência:

Eu achei no começo que não iria ter problema nenhum. Até falei para as meninas: é para atender do mesmo jeito, não é para fazer de qualquer jeito. De repente com mais atenção porque eles podem achar que o lugar é muito arrumadinho, muito bonitinho e ficarem meio constrangidos de vir. Atendam muito bem como vocês atendem qualquer outro cliente, só que a gente teve problema. Entrevistada 14. (Entrevista realizada em 18/03/2007).

Na prática, os esforços para que todos os clientes fossem tratados do mesmo jeito não funcionou, conforme o esperado. Houve problemas na adequação dessa relação. Ressaltamos o quanto as regras de convivência social na cidade são diferentes das existentes no cotidiano das aldeias e, por isso, o contato se torna um aprendizado para ambos os lados.

Buscar adequar seu atendimento aos novos clientes traz implícito o reconhecimento das diferenças entre os A'uwê Uptabi e os Waradzu. Cardoso de Oliveira (2006) ressalta que no reconhecimento das diferenças, podem ser observados vários aspectos do relacionamento entre “o nós e os outros,” que vai desde:

[...] uma posição em que se rejeita qualquer diferença (como no caso dos imigrantes sul-americanos “branco,” pois ela tende assumir uma forma étnica (hispanic) quando não simplesmente racista, em lugar de privilegiar a nacionalidade que seria a natural reivindicação do cidadão de um outro país; até a aceitação voluntária da diferença (como no caso dos índios na outra ponta do espectro), na medida em que ela seja absolutamente respeitada (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 112).

Parece haver uma tentativa de tolerância e aceitação dos A'uwê, muito embora ela afirme, em outro momento da entrevista, que não gosta do cheiro dos A'uwê Uptabi, mas que os atende mesmo assim. Sobre os problemas mencionados no trecho anterior, na sua lanchonete, com os novos clientes, a entrevistada descreve e esclarece quais são no texto abaixo:

[...] Os mais novos, os rapazes não dão problema de forma alguma, sentavam ficavam super comportados. Sempre sentavam aqui fora ou no balcão; os de meia idade muito espertinhos, não tinha problema, pediam o que queriam, só que na hora de pagar vazavam, os de meia idade assim de 30, 40 anos mais ou menos, se faziam de bobo. Pediam as coisas e depois falavam que não. Pediam e saíam e na hora que a gente vinha entregar na mesa não tinha ninguém na mesa e os idosos, esses são os mais engraçados, eles não têm um pingão de paciência de esperar; de pedir assim se tiver alguém na frente eles vão entrando e vão colocando a mãozona e vai apontando e vai. Eu acho difícil lidar com eles e com esses de meia idade assim.. Entrevistada 14. (Entrevista realizada em 18/03/2007).

Fernandes (2005) chama a atenção para algumas interpretações etnocêntricas sobre o modo de agir dos A'uwê Uptabi e, para isso, recorre a uma explicação de Maybury-Lewis sobre o sentido de tomar algo para si na sociedade A'uwê Uptabi:

A palavra Xavante *daniptsaihuri* refere-se a todo e qualquer tipo de expropriação e abrange “pegar,” “emprestar” e “roubar.” Seria preciso dizer, portanto, que eles pensam em termos de “levar embora” ao invés de roubo propriamente dito. Eles não consideram que “tomar algo para si” sem o consentimento do dono seja algo errado em si mesmo (MAYBURY-LEWIS, 1984, p. 241).

Em tese, os mais novos pagam pelo que consomem e os mais velhos não. Mas, ao considerar o sentido de *daniptsaihuri*, percebemos que sair sem pagar pode não ser visto como desonestidade. Para Miller (2001), uma das possibilidades do contato é que, na medida em que ele se intensifica, muda também o modo como os índios definem os limites de sua própria sociedade, pois as relações empreendidas na cidade com os waradzu tornam-se uma realidade para ambos. Mas essa relação não pode ser vista de forma unilateral, uma vez que muitos

comerciantes dependem quase que exclusivamente dos A'uwê Uptabi como clientes, e eles também necessitam aprender como pautar suas ações.

Os jovens se adaptam com mais facilidade à convivência na cidade e seus protocolos sociais, uma vez que muitos moram na cidade para estudar, e, mesmo os que vivem nas aldeias sempre se candidatam a uma vaga nos caminhões que saem diariamente para Barra do Garças, conforme testemunhamos durante o trabalho de campo.

Destacamos que os jovens eram o alvo das novas estratégias de mudança dos A'uwê no mundo waradzu, a partir do momento em que começaram a tomar contato com a educação escolar. Para Fernandes (2005), os A'uwê Uptabi sempre procuram reverter o quadro de desvantagem material em relação aos não índios a partir dos padrões A'uwê Uptabi que podem ser uma performance, como as incursões à FUNAI e/ou as diferentes estratégias que traçam para atingir seus objetivos. .

Talvez pelo fato de os anciãos virem pouco à cidade, experiências como de frequentar esse tipo de lanchonete é pouco comum em seu cotidiano, se considerarmos que a vida na aldeia é muito diferente da vida na cidade. E, no caso específico dessa lanchonete, ela é mais sofisticada, se comparada com outras frequentadas pelos A'uwê, próximas dos locais onde os caminhões os caminhões que vem das aldeias estacionam..

A saber: o cliente pede o lanche e aguarda seu aquecimento no microondas. O tempo de espera, aliado ao grande fluxo, em determinados horários, pode contribuir para gerar impaciência. Tendo dificuldade, em alguns casos, para receber o que foi gasto, a comerciante buscou maiores informações sobre como lidar com os A'uwê junto à FUNAI. Entretanto, de um lado, as informações que recebeu não contribuíram para melhorar esse contato e reforçaram a ideia do índio como ladrão e o pior disso é que, segundo seu relato, essa informação partiu de dentro da FUNAI, como se vê no trecho abaixo:

[...] esses assim de 30, 40 anos eles faziam isso saíam e eu corria atrás ou você não vai pagar? Rã, rã (imita risos de quem ficou sem jeito) eu esqueci e aí pagava. Então nós tivemos que ir umas duas vezes atrás deles lá na FUNAI. E aí eu conversei com uma moça lá e perguntei: como eu tenho que agir? Eu achei que eu poderia agir normalmente como eu ajo com qualquer cliente; ela disse não. Querendo ou não eles são diferentes eu não sei se por maldade ou se é por ingenuidade, só sei que eles agem assim mesmo. Uns roubam, ela falou: tenha muito cuidado porque uns pegam as coisas e outros pegam as coisas e acham que a gente tem obrigação. Acham que o comerciante tem obrigação de fazerem tudo que eles querem porque nesse sentido. Mas, é lógico que não se aplicam a todos. Alguns são ótimos e não eles são índios. Aí você vê: eu me enganei porque eu achei que eu poderia tratá-los normalmente [...]. Entrevistada 14. (Entrevista realizada em 18/03/ 2007).

A percepção das diferenças étnicas entre os A'uwê Uptabi e os moradores da cidade de Barra do Garças é importante, mas não é o suficiente para a resolver as questões entre ambos; talvez seja mais um passo significativo a caminho de reflexões mais profundas sobre o significado de tais diferenças

Sabemos que os A'uwê Uptabi transitam com maior frequência no mundo não índio do que o contrário, e, por isso, a princípio, o mais esperado pela sociedade envolvente fosse que eles assimilassem seu código de convivência, afinal, ela é formada por grupos majoritários que tendem a ver seu modelo de vida como o mais indicado

As diferenças são ressaltadas entre A'uwê Uptabi e não índios pelos waradzu, muitas vezes, com certo menosprezo, salientando como são indignos da pretensa credibilidade que lhes foi dada por parte da sociedade envolvente. Temos a recorrência da representação A'uwê Uptabi como pouco confiável

As dificuldades em lidar com os A'uwê são aspectos demarcadores das relações interétnicas e invocam a leitura da identidade “a contrapelo não como aquilo que fixa o jogo da diferença em um ponto de origem e estabilidade, mas como aquilo que é construído na *différance* ou por meio dela” [...], e são permanentemente desestruturadas naquilo que deixam de fora (HALL, 2000, p.111).

3.4. POLISSEMIA DAS DIFERENÇAS

3.4.1. O Cheiro de Índio

Na justificativa das diferenças, como fator comprometedor das relações entre os A'uwê e os waradzu, está o cheiro de índio. Ele estaria no centro do distanciamento da convivência social dos dois grupos, conforme o relato da mesma comerciante cujos pontos de vista foram expostos nos fragmentos anteriores:

Não sei, eu nunca tive medo de Xavante, eu sempre tive nojo; vou falar a verdade mesmo não é eu não consigo com o cheiro forte e então como a maioria deles têm um cheiro forte eu tinha esse receio. Hoje eu já não tenho mais; por acaso você ouve, atende e se tiver muito fedido fazer o que não é. Mas eu acho que um pouco é medo preconceito mesmo; acham que eles são sujos. Entrevistada 14. (Entrevista realizada em 18 de março de 2007).

O reconhecimento do nojo dos índios pelo seu suposto cheiro é acompanhado de um *mea culpa*, por reconhecer o preconceito existente nele. Em 1910, Weber considerou uma situação similar ao contrapor a conferência do Dr. Ploetz sobre as noções de raça e sociedade dos sociodarwinistas que reduziam os fatos sociológicos a qualidades inatas e hereditárias. Segundo ele, o “mítico cheiro dos negros;” que alimentava a repulsa dos brancos nos Estados

Unidos contra os negros era uma invenção dos estados do norte que explicava o afastamento dos negros da sociedade (POUTIGNAT; STREIFF- FENART, 1998, p.17-8).

Essa mesma situação pode ser aplicada ao cheiro do índio, quando a entrevistada afirmou que as pessoas “acham que eles são sujos”, encontrando uma justificativa para dizer que essa visão não é apenas sua, mas de outras pessoas também.

3.4.2. Dificuldades nas Relações Comerciais ou Inabilidade na Convivência?

Agora teve menina que estava sentada aqui lanchando e eles estavam sentados aqui e ela levantou e fingi que... E perguntei e ela disse: “nossa eles olham para a gente e parece que eles vão voar na gente”. E ela estava com uma roupa decotada e ela é bonita; disse que eles ficaram assim secando ela e que era por isso que ela tinha levantado porque ela tinha medo deles Entrevistada 14. (Entrevista realizada em 18/03 2007).

Algumas pessoas se sentem incomodadas em frequentar os mesmos ambientes que os A’uwê Uptabi na cidade; qualquer situação de contato por mínima que seja entre os dois grupos, às vezes, é vista como um problema de proporções enormes, como se percebe na descrição a seguir:

Outros clientes um dia me falaram assim: Ah, ih agora heim... A Dr^a Fulana³⁵ mesmo toma cuidado você vai perder sua clientela porque o povo que vem aqui é muito fino, muito chic, muito nojento e com os índios eles.... E aí eu respondi para ela: ah seja o que Deus quiser porque eu não vou correr com ninguém daqui Entrevistada 14. (Entrevista realizada em 18 /03/2007).

Para algumas pessoas os A’uwê afastam clientes não índios e são sempre vistos com certa desconfiança. A comerciante de aviamentos que fornece miçangas para eles conta sua experiência em lidar com os A’uwê:

Olha, eles são como qualquer outro cliente porque o índio você tem que estar em cima deles, só que alguns e não todos porque acabam furtando alguma coisa, mas não são todos. Com alguns deles, mas depois que nós descobrimos que eles não roubam por causa da miçanga e sim por causa do potinho. E pelo contrário eles pagam direitinho e nem pedem desconto, nada. Se todos os clientes fossem iguais a eles. Nós começamos a dar os potinhos para eles e aí parou. Entrevistada 15. (Entrevista realizada em 23/03 2007).

Aqui também cabe a explicação anterior para o sentido de danipsaihuri e destacamos que os A’uwê manifestaram o interesse em adquirir o pote, mas este não estava à venda. Ao descobrir a importância dos potinhos para o armazenamento das miçangas, a comerciante passou a doá-los para os clientes que comprem mais durante o mês.

A comerciante disse que gosta muito dos A’uwê, pois é cristã e aprende em sua religião que todos nós somos irmãos e vamos evoluir, um dia, portanto os A’uwê um dia, serão como nós. Ser como nós é como “apagar as diferenças” existentes entre A’uwê e

³⁵ O nome da Dr^a mencionada foi omitido, seguindo o mesmo tratamento dado aos entrevistados.

waradzu; isso negaria a construção identitária dos A'uwê como sujeitos políticos cuja atuação social sempre tornou visível sua história e reivindicações para transformá-los em simulacro de waradzu (CAIUBY-NOVAES, 1993, p. 72-2).

O entrevistado 5, no capítulo 1, destacou que toda vez que um A'uwê pensar como um waradzu ele estará perdido, pois seu íntimo é A'uwê, ou seja, toda sua construção identitária não pode ser simplesmente apagada.

3.5 CONTRADIÇÕES OU CONVERGÊNCIAS DE OPINIÃO?

As incoerências sobre ter os A'uwê como clientes são enormes; dificilmente eles têm concessão de crédito e, quando isso é feito, ocorre em caráter de excepcionalidade conferida a bem poucos; apesar da afirmação dos comerciantes de que os que têm crédito sempre pagaram em dia, existe um medo, existe um temor de estender essa forma de venda para um número maior de clientes.

Perguntamos, durante entrevista feita com um comerciante de antenas parabólicas que presta constantes serviços de compra, venda e instalação de antenas às aldeias, se ele teve algum prejuízo em negociar com os A'uwê:

[...] eu nunca tive prejuízo com eles. Tudo que eu combinava com eles, eu combinava antes, porque eu nunca fiz um negócio para receber depois também. Eu vendia a parabólica por R\$380,00 eu cobrava para ir até a aldeia para fazer a instalação. Cobrava R\$0,50 por km rodado. Daqui lá dava 120 km; ida e volta dava 240 km, mais R\$120,00 de ida e volta. Entrevistado 16. (Entrevista realizada em 29/03/2007).

Notamos a desconfiança do entrevistado em conceder crédito aos A'uwê, quando ele diz que nunca teve um prejuízo, mas também nunca fez um negócio para receber depois. Em razão disso, insistimos com a questão, perguntando se nunca um cliente A'uwê havia lhe solicitado crédito e sua declaração foi mais contraditória que a consideração anterior:

Por já ter uma [...] Como que se fala? Uma resistência do comércio por eles não terem assim essa política de [...] Se eles comprarem fiado é difícil pagar. Um tinha um, o Beltrano³⁶ que é um índio que estava fazendo o último ano de biologia na UFMT em Cuiabá, ele me comprava no crédito e pagava direitinho. Ele me comprou DVD, parabólica, me comprou esses microsistem, tudo ele pagava direitinho. Mas já tinham outros que eram mais trabalhosos e não pagavam. Entrevistada 16. (Entrevista realizada em 29/03/2007).

No relato anterior, vimos que o entrevistado afirmou que nunca tinha vendido a crédito, de onde se depreende o caráter extraordinário da venda descrita, mas ele afirma que havia outros que davam trabalho, pois não pagavam.

³⁶ O nome do cliente foi preservado

É nítido que os comerciantes obtêm lucros, ao venderem para os A'uwê, principalmente, pelas vendas serem feitas com pagamento imediato. O comerciante de combustíveis que possui os A'uwê como clientes contou como sua chegada ao posto de gasolina atrai vários vendedores ambulantes.

Quando eles vêm aqui tem essa coisa da bagunça porque é muita gente junta e ainda atraem vendedores de picolés e lanches então, meu pai não tem paciência e eu já entendo o outro lado deles e tal e eu acho interessante, sempre fico brincando e perguntando uma palavra, como é uma palavra em Xavante. Entrevistado 17. (Entrevista realizada em 23/03/2007).

Quando fomos aos hotéis nos quais os A'uwê costumam se hospedar, a atual proprietária de um deles se negou a ser entrevistada, mas disse que não hospeda de jeito nenhum, pois ouviu dizer que eles causam muitos problemas. Porém, as duas únicas vezes que os hospedou não registrou nenhum problema, apenas não gostou do fato de o hóspede levar outros parentes para o quarto em que estava, o que considerou um entra e sai de gente.

Apesar dessa opinião, existem hotéis cujos clientes são sobretudo os A'uwê. Em um deles perguntamos para um hóspede qual o motivo de vir sempre para o mesmo hotel e ele respondeu: “porque as pessoas aqui conhecem a gente e sabem tratar a pessoa e aí, a gente volta. [...] “já te falei que as pessoas que não têm amizade, não conhecem, não sabem como somos” [...] Entrevistado 18. (Entrevista realizada em 03/ 04/2007).

Conhecer possibilita um valor de aproximação em relação ao outro, pois a percepção das diferenças culturais entre os comerciantes barra-garcenses e os A'uwê, possibilitou um “juízo de valor” em que o outro é tomado como inferior. (GEERTZ, 1997, p. 183)

Entre os comerciantes que mais prestam serviços aos A'uwê, há uma convergência para o pensamento de que o respeito e a amizade sejam um aspecto fundamental para se estabelecer uma relação de confiança entre ambos. A saber, a comerciante de gêneros alimentícios que há 27 anos negocia com os A'uwê, apontou esses dois aspectos citados como a base de sua relação comercial. Ela descreve como foi o início da boa relação que mantém com eles no trecho a seguir:

Foi uma história assim, quando a gente veio de São Paulo para Barra do Garças isso há 25, 27 anos atrás, a gente tinha uma cerealista ali e eles tratavam muito arroz então eles vinham beneficiar, vender. Então que a gente começou uma amizade muito grande com eles. Passamos a ter contato com eles, a ter amizade com eles. Você vê, eu tenho até compadre na aldeia. E eles começaram assim, eles confiam demais na gente porque sempre a gente os tratou com muito respeito. Tudo o que a gente pôde ajudar, e que pode fazer para eles, a gente faz. Eu trato os índios com muito respeito [...].

[...] Você vê, eu fui candidata a primeira vez e tive quase todos os votos da aldeia e fui a mais votada e pela segunda vez de novo. E fui a mais votada de novo com todos os votos da aldeia. Então é assim eles acreditam na gente. Tudo que eles precisam eles vê aqui. Quando eles precisam ir para Brasília, fazer um documento a gente orienta, a gente os ajuda muito Entrevistada 19. (Entrevista realizada em 29/03/ 2007).

As relações entre essa comerciante e os A'uwê, de fato, são tão estreitas que, durante as três vezes em que estivemos em seu supermercado, havia vários A'uwê que não estavam ali para comprar, mas para conversar. Eles se encostam junto ao caixa, ao açougue e ficam conversando com os funcionários e os proprietários.

A entrevistada disse que há um preconceito de parte dos moradores em relação aos A'uwê que não deveria existir, mas que vem diminuindo, passo a passo, em função dos progressos conseguidos pelos A'uwê na sociedade:

Realmente até hoje não sei, eu acho que é um preconceito que não devia existir porque os índios muito pelo contrario, ele são mais sinceros do que o branco do que certos brancos porque tem muita gente branca boa também sabe. Eu não sei do jeito que tem índio assim que não é sincero também tem branco. Então eles são iguais à gente, eu não sei de onde vem essa desconfiança, você entendeu? Não sei... Entrevistada 19. (Entrevista realizada em 29 /03/2007).

Ela prossegue explicando que:

[...] Os índios têm conseguido muita vitória. Eles têm conseguido muita coisa apesar de que ainda falta muito né, mas índios eles estão progredindo. O índio agora está formando, tem índio doutor. Agora mesmo teve um vestibular para medicina em Brasília e passaram muitos índios para medicina, para enfermagem você entendeu? Então eles estão progredindo e com certeza acho que com o passar dos anos os índios vão igualar com os brancos. Entrevistada 19 (Entrevista realizada em 29 de março de 2007).

O “nós e eles” é muito forte, e a prevalência de que o melhor modelo a ser seguido é sempre o não índio é um fator de concordância, mesmo entre as pessoas tidas como conhecedoras e respeitadoras do modo de vida A'uwê. Existe uma convergência no olhar dos comerciantes que a melhor forma de vida é a waradzu, pois é sinônimo de progresso. Mas, como essa ideia pode ser pensada entre os A'uwê?

Lembramos que Vilaça (1996) propõe que pensemos a identidade ameríndia de uma maneira flexível, excluindo qualquer ideia de essência. Dessa forma, as mudanças apontadas pela entrevista, como uma forma de igualar A'uwê a waradzu, pode ser uma das estratégias de sobrevivência A'uwê Uptabi, não um verniz exógeno que cobriria a essência indígena, mas como uma forma de se adquirir novos pontos de vista sem anulá-los pela incorporação.

Diferentes entrevistados sugeriram que a melhoria das relações entre A'uwê e waradzu, é resultado da diminuição das diferenças entre ambos, na medida em os A'uwê passam a se inserir no modo de vida waradzu. Contudo, para Barth (1998) a estruturação da interação de diferentes grupos étnicos, possibilita a persistência das diferenças culturais.

É sabido que nenhum grupo humano é imutável e que todos estão sujeitos a mudar, em face das mais variadas circunstâncias, que sejam de ordem política ou econômica, sem que se transforme no outro. Lopes da Silva considerou que a história dos A'uwê mostra o quanto eles sempre foram capazes de se reorganizar de forma a permitir a “preservação estrutural de sua sociedade,” mas essa organização sempre ocorreu a despeito de muitas dificuldades (LOPES DA SILVA, 1992, p 378).

Os A'uwê manifestam preocupação em conviver no mundo waradzu e na apropriação de elementos que possam auxiliar esse trânsito entre culturas diferentes. Nesse sentido, a necessidade da educação escolar foi apontada por quase todos os entrevistados, principalmente pelos estudantes.

3.6. DESAFIOS DOS ESTUDANTES A'UWÊ UPTABI

A busca pela educação escolar e a falta de suporte pedagógico necessário tanto para professores quanto para os próprios alunos e a forma como esses alunos são vistos, bem como as relações com os comerciantes são parte das situações complexas, vividas pelos A'uwê e não são dissociadas das dificuldades de sobrevivência.

Os líderes A'uwê, segundo Garfield (2001), procuraram reelaborar as relações de dominação a seu favor e desenvolveram um considerável repertório político particular para tal. Educar-se na cidade representou procurar diminuir possíveis desvantagens em relação aos waradzu, mas isso ocorreu dentro dos limites de identidade da sociedade A'uwê e não da waradzu, como pensam muitos dos entrevistados não índios.

A partir da década de 1980, houve uma preocupação com a escolha dos jovens que vinham estudar na cidade e os pais até hoje continuam a ser orientados pelas lideranças indígenas sobre qual filho deve ser mandado a fim de evitar perdas futuras para o grupo, como revelou o entrevistado 5:

[...] nesse caso, eu tenho que falar e orientar os pais de não mandar os filhos para a cidade de qualquer jeito, tem que escolher um filho que é educado. Assim, ele não vai dar problemas para a família e nem para o professor waradzu. Se o jovem não for assim, não vai para frente pelo comportamento e estudo. Rapidamente vai aprender a malícia e as coisas más e não vai prosseguir o processo que o pai colocou para ele viver como waradzu na cidade. Então fico revoltado pelos pais não terem escolhido certo. Nesse ponto às vezes, eu fico revoltado pelos pais não terem escolhido certo. Assim como cacique vou falar sempre dessa forma colocando as coisas

até os pais reconhecerem porque estou falando essas coisas, porque sou professor e aprendi as coisas desde pequeno pelos missionários padres, pelo meu pai adotivo e mãe que me educou dessa forma [...]. Entrevistado 5. (Entrevista realizada em 16/03/2007).

Ao contrário do que disseram muitos entrevistados waradzu, os A'uwê não vão para a cidade se transformar em novos waradzu. Essas interpretações mais se apoiam em nossa visão etnocêntrica do que no desejo dos A'uwê. Ter a imposição do modelo do outro não faz com que o índio perca sua “identidade original,” ao contrário, há muita clareza de quem são e daquilo que querem (CAIUBY NOVAES, 1993, p. 69).

Contudo, essa identidade original não é dinâmica. No binômio formado pela construção da autoimagem e etnicidade, temos a oportunidade de aprofundamento da dialética que envolve o encontro de grupos com histórias diversas. Nesse caso, a auto-imagem de um grupo permite uma visão mais dinâmica do fenômeno da identidade, pois não se trata simplesmente de ver o modo pelo qual um grupo delimita quais são os seus membros e estabelece as fronteiras que marcam o contraste entre os vários grupos em “contato”.

Novas atuações de um grupo étnico são construídas como num “jogo de espelhos”, no qual cada imagem refletida equivale a uma possibilidade de atuação e, à medida que o grupo avalia, essa atuação é automaticamente levada à formação de uma nova imagem, que possibilitará nova atuação. (CAIUBY NOVAES, 1993:108-9).

Insistimos em apontar que a educação waradzu é importante na formação dos A'uwê, se vista no contexto de novas possibilidades de atuações do grupo. Ela passa a ter um status de articulação entre ambas as culturas. Um dos anciãos que entrevistamos nos disse que: “É importante dizer que a cultura do índio não é igual à do waradzu. O jovem tem que aprender a cultura waradzu para ajudar a aldeia progredir dentro da cultura do índio. É muito importante os professores waradzu da cidade, conhecerem a cultura do índio”. Entrevistado 15, (entrevista realizada em 14/03/2007).

O entrevistado reportou-se à ideia da educação como forma de progresso, mas ela assume um caráter diferente do mencionado pelos entrevistados waradzu, porque ele deixa bem claro que o progresso tem que acontecer dentro da sua cultura. Ao fim de suas considerações, ele menciona a necessidade de os professores da cidade conhecerem a cultura indígena; deixa clara a importância desse conhecimento para a consecução dos objetivos pretendidos.

3.7. DESAFIOS IMPOSTOS NA CIDADE

3.7.1. Indiferença e desconhecimento

Conforme o povo A'uwê, o objetivo da educação dos jovens na cidade é criarem-se condições fundamentais para a melhoria de vida na aldeia, mas essa busca é marcada por dificuldades tanto no âmbito da vida escolar como no contexto urbano. Não ser reconhecido por sua especificidade cultural foi um dos aspectos considerados como um entrave no seu relacionamento com moradores de Barra, pois muitos têm uma concepção genérica do índio.

É completamente diferente porque várias etnias têm seu modo de vida totalmente diferente de outras etnias. Vou dar um exemplo: o costume dos Bororos não são semelhantes da cultura A'uwê. Essa, como se diz, essa cultura que as pessoas não-índias confundem porque toda vez que os não índios veem de seu ponto de vista, seu modo de vida, eles pensam que são a mesma coisa, mas na realidade é diferente Entrevistado 19. (Entrevista realizada em 05/04/ 2008).

Embora a convivência dos moradores de Barra do Garças com os A'uwê Uptabi e com os Bororo seja antiga, pouco sabem sobre ambos. Conhecer a realidade indígena e sua cultura não suscita muito seu interesse nos moradores de Barra do Garças, pois o “conhecimento” de que são portadores, poderia desestabilizar a construção cultural não-índia e os valores etnocêntricos nela existentes (FERNANDES, 1993, p. 15).

Na concepção dos estudantes entrevistados o interesse em conhecer a cultura A'uwê Uptabi minimizaria os preconceitos decorrentes do desconhecimento e proporcionaria sua aceitação no contexto interétnico. “É difícil acostumar-se à indiferença das pessoas na cidade”, disse um entrevistado durante nossa conversa cujos detalhes estão abaixo:

Para mim é difícil acostumar sabe por quê? Primeiramente tem que conhecer as pessoas bem como amigo que gostem de conversar, de aceitar as pessoas assim. Sem conhecer as pessoas que não são índias é difícil cumprimentar. Como as pessoas podem sobreviver sem conhecer o parceiro? Tem que primeiramente conhecer o não índio; conhecer o povo A'uwê que conhece todo mundo e gosta das pessoas sem preconceitos e sem discriminação, tem que ser assim. Entrevistado 21. (Entrevista realizada em 03/04/ 2008).

O entrevistado enfatizou que os não índios necessitam conhecer os A'uwê. Estes conhecem todo mundo, ou seja, extrapolaram os limites das aldeias e gostam de todas as pessoas sem preconceitos ou discriminação. Vimos referências semelhantes a essa em muitas conversas com os A'uwê, o que nos faz acreditar que ela pode ser verdadeira, mas também parte do discurso dos A'uwê Uptabi para mobilizar os moradores de Barra.

A cidade é sempre um grande atrativo para qualquer um de seus moradores e, nesse caso, consideramos que a T.I São Marcos está inserida na cidade; logo observamos que todas as vezes em que havia vaga nos caminhões que partiam da aldeia para a cidade formavam-se filas de candidatos, principalmente entre os mais jovens, para irem passear. Entretanto, todos os nossos entrevistados que vivem na cidade para estudar disseram que não

tinham interesse em morar definitivamente na cidade, já que estavam ali apenas para buscar novas formas de aprendizagem na cultura waradzu para auxiliar seu grupo.

Mesmo como espaço de novas oportunidades, a cidade de Barra do Garças torna-se um lugar difícil para se viver, pois requer de seus moradores a manutenção das condições de sobrevivência e a conciliação dos conflitos advindos não só da convivência entre A'uwê e os waradzu como também de gerações, como entre os anciãos da aldeia e os jovens.

Se a saída do jovem constitui uma problemática de ordem interna entre os A'uwê, pelos riscos advindos das diferenças entre cidade e aldeia; fica claro na descrição do entrevistado que os jovens, ao participar da vida na cidade, não podem se esquecer de sua cultura. Ser A'uwê Uptabi em Barra do Garças, por si só, suscita as desconfianças mais descabidas, pois olhar para uma pessoa cuja beleza chama atenção seria visto com tanta desconfiança, se não fossem os admiradores os índios?

Além da preocupação do entrevistado com a vida dos jovens na cidade, a responsabilidade da escolha, ao mandar esses estudantes para a cidade é dos pais, mas eles recebem orientação das lideranças indígenas. Uma boa escolha pode trazer benefícios para toda a aldeia, um jovem dedicado pode “ajudar a orientar sua aldeia. Senão nossa língua tradicional vai perder a crença, tradição e cultura” Entrevistado 7 (Entrevista realizada em 16/03/2007).

Podemos deduzir que os A'uwê estão mais abertos à convivência com a sociedade envolvente do que o contrário. Perguntamos se os waradzu têm preconceito com os A'uwê e a resposta do entrevistado foi: “Acho que na cidade grande não são todos. Na realidade quem não sabe sobre a nação A'uwê, ou seja, índio. Para alguns que não são índios é interessante. Alguns têm preconceito racial” Entrevistado 17 – (Entrevista realizada em 03/04/2008).

O desinteresse pela cultura A'uwê é parcial entre não índios, mas afeta o relacionamento de ambos e pode fortalecer representações negativas dos A'uwê calcadas no passado e tão alardeadas em diferentes momentos entre a sociedade não índia.

A negação das diferenças denota “relações simbólicas de representação” próprias de cada cultura. Essas relações culturais são assinaladas pela classificação e exclusão. Para a compreensão da identidade de um grupo social e de suas relações é crucial que haja o entendimento do significado das diferenças na distinção entre o “nós e eles” O fato de os A'uwê virem para a cidade estudar com o objetivo de auxiliar em suas aldeias, não os torna waradzu. (Woodward, *IN SILVA*, 2000, p.41).

Na classificação da sociedade envolvente, ele é o “índio” e ser índio, para alguns moradores de Barra do Garças, significa possuir inúmeros privilégios. Segundo um dos funcionários da FUNAI que trabalha junto aos A’uwê há treze anos, essa ideia reside no desconhecimento da população sobre os A’uwê e nas relações do passado. Ele observou que:

a ideia parte mesmo do preconceito do pouquíssimo conhecimento apesar de uma convivência diária a gente vê que a cidade não tem muito conhecimento a respeito da realidade concreta dos índios, então existe mil e uma lendas sobre[...] Você tem um preconceito antigo, você teve no próprio processo de contato uma situação de conflito permanente que fazia com que a imagem Xavante fosse deturpada por conta do próprio processo de contato que se teve com o Xavante e, além disso, você vai passando por uma situação que você ignora e não conhece quase nada. Você pode citar assim inúmeros exemplos de situações aqui na cidade em que as pessoas criam determinadas lendas [...] Entrevistado 7. (Entrevista realizada em 29 de março de 2007).

A exemplo ele descreveu uma dessas lendas na qual:

[...] todo Xavante quando nasce já recebe um salário. Mas é corrente entre pessoas das mais variadas capacidades intelectuais Há pouco tempo eu conversei com uma pessoa, um bancário e ele dizia: mas eu vejo eles receberem. Então de onde vocês tiraram essa ideia? Mas são todas as ideias que foram sendo criadas em torno de uma relação conflituosa que vê os Xavante como detentores de benefícios extraordinários como possuidores de direitos além do normal [...] Entrevistado 7. (Entrevista realizada em 29/03/2007).

A ideia de que todo índio nasce ganhando salário foi mencionada por um professor A’uwê e é um complicador na aproximação entre índios e não índios, de acordo com o professor A’uwê, ao lembrar sua vida de estudante, em Barra do Garças:

*[...] muitas pessoas dizem que o índio tem uma casa boa, que as crianças ganham salário desde pequenos. [...].
[...] Quantas vezes eu e o Fulano³⁷ chegamos duas horas da manhã na Casa do Índio, nós passamos muita dificuldade. Eu acho que as pessoas que nunca vieram na aldeia, não entendem o significado da cultura que a gente tem. Se ela tivesse ao menos entrado aqui, veria outra realidade que mudaria a situação [...]. Entrevistado 18. (Entrevista realizada em 15 de março de 2008).*

A falta de conhecimento e compreensão do real lugar ocupado pelos A’uwê e de seus direitos reforçam as dificuldade de relacionamento entre ambos. Outro exemplo dado pelo funcionário da FUNAI foi a ideia de que os índios não podem ser presos.

É curioso como são essas coisas [...] Outra coisa, índio não pode ser preso de maneira nenhuma, e ao mesmo tempo, isso acaba virando fato porque ao mesmo tempo as próprias autoridades policiais acabam por não mexer com os índios, mas o contrário também acontece às inúmeras arbitrariedades que são cometidas contra os índios. Recentemente nós fomos chamados até a delegacia e tinha um índio acusado de roubo. Ele estava embriagado na cidade e tinha uma moto parada e ele não sabia nem andar de moto, pilotar a moto e saiu empurrando a moto; essa é a notícia que se dá, eu nem sei se foi fato. E aí reuniram várias pessoas chamaram a polícia e a polícia levou o rapaz. No dia seguinte eu encontrei um garoto algemado na delegacia e não procuraram conhecer e sabe de onde ele era. Ele era menor de idade, índio e estava preso naquelas condições. Entrevistado 7 (Entrevista realizada em 29/03/2007).

³⁷ Identidade do citado preservada.

Há aspectos relevantes e contraditórios a serem destacados sobre a atuação da polícia; no primeiro aspecto ela seria omissa, mas por quais motivos? E como essas ações repercutem no relacionamento entre os A'uwê e os moradores da cidade? No segundo aspecto, sua ação é arbitrária e não são para prender, caso seja necessário

A omissão da polícia é referência entre os moradores, principalmente com relação ao fato de andarem em cima das carrocerias dos caminhões sem serem multados, enquanto os não índios seriam penalizados por isso; uma das moradoras da cidade não aceitou gravar entrevista conosco, alegando exatamente esse motivo. Para ela, os A'uwê têm esse privilégio, mas ela foi multada por carregar uma única pessoa na carroceria de seu veículo.

Procuramos cruzar essa consideração com a de um policial rodoviário federal, a fim de verificar o que de fato ocorre, na prática, uma vez que as pessoas enxergam o fato de cinquenta pessoas andarem comprimidas na carroceria de um caminhão, sob as intempéries, como um privilégio e não como uma falta de assistência adequada. Nesse sentido, a consideração do funcionário da FUNAI é muito oportuna para se pensar o que a noção de privilégio dos moradores não contempla:

É claro que eles adorariam andar em um ônibus confortável com ar condicionado e não é que eles adoram andar na carroceria de caminhão, eles não têm outra escolha não é? Isso não é privilégio nenhum e elas acabam entendendo isso como um privilégio. E que vantagem tem de andar na carroceria de um caminhão correndo risco, passando por aí? São inúmeras as histórias de acidentes que eles passam. É que simplesmente não tem outro meio e condição e aí acaba que as autoridades não se metem também e se elas se metessem talvez ajudassem até a melhorar essa situação, a demonstrar o quanto arriscado é isso, o quanto problemático é isso Entrevistado 7. (Entrevista realizada em 29/03/2007).

O entrevistado ressaltou que, se realmente as autoridades não fossem omissas e auxiliassem na cobrança das condições necessárias para o transporte dos índios, talvez essa situação já estivesse solucionada. A posição dos moradores, do funcionário da Funai e da Polícia Rodoviária Federal são distintas. Segundo o policial rodoviário federal entrevistado, o código de trânsito brasileiro, em seu artigo 230, inciso IX, proíbe o transporte de passageiro em compartimento de carga; o descumprimento dessa norma gera a apreensão do veículo e multa para o condutor. É considerada uma infração gravíssima e o condutor perde ponto na CNH - carteira nacional de habilitação, além de pagar multas relativas a 180UFIRS³⁸ e o veículo é apreendido até que ele que a irregularidade seja sanada.

Diante dessa informação, perguntamos a ele por que os índios continuam transitando sobre as carrocerias dos caminhões? Ao contrário do que mencionou o funcionário

³⁸ 180 Ufirs equivale a R\$191,52

da FUNAI, ele disse que a Polícia Rodoviária acionou a FUNAI junto ao Ministério Público para que fossem providenciados veículos apropriados para o transporte dos índios.

Indagado sobre quando protocolou o pedido, respondeu que há cerca de três a quatro anos. Outros dois aspectos são relevantes em sua entrevista: o primeiro são os privilégios e outro a impunidade dos índios em caso de cometerem crimes:

De acordo com o Estatuto do Índio a polícia judiciária responsável pela apuração dos crimes praticados pelos índios é a polícia federal. Eu tive (sic) em Rondônia inclusive cumpri até mandado de prisão de índios junto com a polícia federal; então isso aí de dizer que índio não pode ser detido é pura balela. Pode e vai responder processo principalmente por homicídio, roubo, furto; todos esses crimes serão respondidos. Entrevistado 22. (Entrevista realizada em 10 de abril de 2007).

Quando se pensa que os índios vivem na impunidade, fica claro que muitos dos entrevistados desconhecem essas informações, mas isso reforça o etnocentrismo e a exclusão. Ser A'uwê ou de outra etnia, não os deixa imune às regras de convivência da sociedade envolvente. Porém, estar em jogo nessa relação de alteridade é a “ameaça à ordem preestabelecida socialmente” na sociedade envolvente. De certa forma, é como se, de um lado, eles fossem considerados subalternos, mas por outro, como detentores de privilégios (MOSCOVICI, 2003, p.56).

Como justificativas às dificuldades nessa interação com os A'uwê, alia-se a noção deturpada de que eles possuem privilégios como andar nas carrocerias de caminhões, pois seus caminhões não são parados pela fiscalização policial de veículos uma vez que o transporte de passageiros em compartimento de carga é proibido. Na opinião de um policial rodoviário federal isso ocorre , devido a:

A gente observa que a morosidade da nossa justiça tanto é para o branco como para o índio só que para o índio ela é mais ainda; bem mais demorada como se o Estado evitasse esse confronto com os índios porque a gente sabe que a reação deles é sempre violenta; então se a polícia rodoviária começar a coibir esse tipo de coisa e a apreender os veículos e a levar para o pátio a reação vai ser contra a polícia rodoviária federal e o nosso contingente aqui é muito reduzido e nós não temos como dar conta disso. Entrevistado 22. (Entrevista realizada em 10 de abril de 2007).

A suposição de que poderia haver alguma manifestação dos A'uwê contra a proibição do transporte em compartimento de carga, ou apreensão do veículo, é determinante para que não haja cobranças pelas autoridades. A violência referida, muitas vezes, são as estratégias performativas conhecidas como “Xavantadas” ou “Xavantaço” que, segundo Fernandes (2005), são políticas e ações organizadas para tornarem visíveis as reivindicações desse povo.

Antes de se sentarem nos bancos escolares, os A'uwê enfrentam vários desafios na cidade, pois a representação dos waradzu sobre eles é uma combinação de medo, desconhecimento, indiferença e asco, reflexos da visão etnocêntrica.

Por outro lado, a busca dos A'uwê pela escolaridade só parece ter sentido se aproximá-los da sociedade envolvente. Há muitas dificuldades para se entender o que de fato querem os índios que vêm para a cidade estudar, mas sabe-se que o domínio fluente da língua portuguesa é um dos maiores anseios entre os estudantes na escola. Sua compreensão representa o acesso ao conhecimento escolar. De acordo com o entrevistado 19, seu propósito ao estudar mais a língua significa novos caminhos que se abrem na medida em que: [...]: “a gente vai aprofundar, avançar o nosso conhecimento através da língua ou fala do diálogo, sem isso ninguém pode lutar, conquistar” (Entrevistado 21 – entrevista realizada em 03 de abril de 2008).

Para Woodward (2000), a identidade de um grupo é constituída por suas “posições de identificação”. Os A'uwê fazem questão, seja em conversa informal, ou nas entrevistas, de enfatizar que são gente verdadeira. Parece fácil viver uma vida toda como A'uwê e isso é motivo de orgulho entre o grupo, mas quando se trata de explicar para um waradzu seu significado, as explicações parecem ser extremamente difíceis de serem encontradas. Como destacou um dos professores da aldeia da T.I. São Marcos, “não tem assim significado um simples assim. No meu modo de ver, eu nasci como um índio Xavante, cresci como índio autêntico do povo Xavante”. (Entrevistado 23 – entrevista realizada em 15 de março de 2007).

A identidade de um grupo é conservada na interação dele com outros grupos, entretanto “isso implica critérios de determinação de pertença e meios para tornar manifesto o pertencimento e a exclusão”. Isso não exclui, de modo algum, mudanças de novos padrões que visem realçar a identidade étnica e organizar atividades inexistentes no passado dos grupos étnicos (BARTH, 1998,p. 195).

Outro estudante explica quais as dificuldades com o aprendizado da língua portuguesa: “Quando saí da aldeia para estudar na cidade tive dificuldade de falar língua portuguesa e de conversar diariamente. Para ler eu entendia o que os professores explicava, a única dificuldade assim era se expressar”. (Entrevistado 212, estudante universitário, entrevista realizada em 17 de março de 2007).

Segundo Magalhães³⁹(2006), ao chegar à escola, o aluno indígena encontra novas possibilidades de expressão dadas pelo contato interétnico e que, aos poucos, são incorporadas no seu cabedal linguístico para que sejam utilizadas em outras situações de comunicação, de forma gradativa e diferente dos alunos não índios, que tem a língua a é a portuguesa como materna. As limitações dessa aprendizagem são consideradas absolutamente normais pela autora e essa justificativa de dificuldade encobre questões mais complexas na relação entre os diferentes.

Ser compreendido pelo professor e aceito pelos colegas de classe talvez seja mais interessante para entender da relação dos estudantes da cidade. A aprendizagem da língua não é uma dificuldade isolada, mas parte do contexto. A seguir, o estudante do Ensino Médio explica seus problemas na escola:

[...] a primeira vez que eu fiz trabalho com os colegas e teve que apresentar, eu fiquei branco e sem palavras para falar o trabalho e aí para não acontecer de novo eu ficava em frente ao espelho ensaiando. Assim fiquei me acostumando; a dificuldade era fazer o trabalho em frente aos colegas.

I - Você me disse também que você só mudou quando passou a tirar notas boas em matemática, não é?

É porque antes de eu tirar notas boas em matemática eu ficava isolado de meus colegas nos trabalhos em grupo. Então fiz individual em matemática e tirei nota boa; era conceito e não nota, eu tirei A. Entrevistado 22. (Entrevista realizado em 14 de março de 2007).

Adaptar-se a um novo espaço escolar por si inibe qualquer aluno novo A exposição à frente de um grupo distinto do seu pode ter sido um grande inibidor inicial, uma vez que os A'uwê, por terem a base de sua cultura pautada na oralidade, são grandes oradores. A saída do isolamento ocorreu com boa nota em Matemática. Primeiro, ele teve que provar que era bom, para ser aceito no grupo, depois, o fato de ser bom atraiu interesse em tê-lo nos grupos de estudos.

Os estudantes universitários acreditam que os professores podem ajudar a diminuir o preconceito na sala de aula desenvolvendo temáticas ligadas às questões indígenas “[...] as crianças que estão começando a estudar, os professores têm que falar o que os livros não estão mostrando a realidade” Entrevistado 24 (Entrevista realizada em 17/03/ 2007).

Ao lembrar-se de sua experiência como estudante, o professor da Educação Básica na T.I, São Marcos disse:

³⁹ Magalhães é professora do Curso de Letras da Universidade Federal de Mato Grosso (Campus do Pontal do Araguaia) é doutoranda da Universidade Central de Cuba e pesquisadora da aprendizagem da língua portuguesa como segunda língua para os alunos A'uwê Uptabi nas escolas de Barra do Garças e Pontal do Araguaia-MT.

[...] quando eu fiz primeiro ano um professor via assim uma gravura de uma tribo do passado aí ele ficava sem jeito, ele me olhava e pensava que a vida do Xavante era igualzinho da gravura aí eu falei para ele, mas você não precisa ficar assim porque cada tribo tem sua maneira de viver não são todas iguais. É lógico que índio pega de forma geral, mas cada etnia tem sua maneira de viver. Ele num ficava assim discriminando oralmente, mas eu reconhecia a maneira dele se comportar em relação a mim. Eu passei por muitos preconceitos, mas graças a Deus eu mostrei meu valor e minha capacidade. Entrevistado 24 (Entrevista realizada em 17 de março de 2007).

O relato acima apontou que alguns professores, em sala de aula, referem-se aos índios pautados no passado, e que, ao se deparar com o próprio índio, em sala de aula, não conseguem avançar as discussões sobre como é a vida dos índios, hoje. A abordagem do índio genérico persiste em sala de aula. A denominação “índio simplifica a riqueza cultural e a diversidade dos povos indígenas brasileiros” (FERNANDES1993, p.20).

A ideia de que o índio viva em condição de inferioridade é presente em sala de aula e isso incomoda os alunos índios, pois o entrevistado disse que teve que mostrar seu valor e capacidade, ou seja, foi necessário que manifestasse suas condições cognitivas para que fosse aceito.

3.8. PENSAMENTO DOS PROFESSORES

O discurso etnocêntrico da inferioridade do outro ecoa entre alguns professores sob a forma das dificuldades. É como se os alunos tivessem que chegar prontos na escola. A coordenadora pedagógica de uma das escolas que possui o maior número de alunos A’uwê Uptabi, muito embora tenha dito que: “a gente respeita a cultura deles e o professor sabe se ele progrediu, se estagnou e ficou naquele lugar” Entrevistada 25 (entrevista realizada em 28/03/2007), demonstrou, em seguida, que há uma dificuldade em se estabelecer a relação professor-aluno devido às dificuldades que trazem em relação às questões de ensino e a sua introspecção. Ela afirmou que:

Eu vejo assim os Xavante com uma dificuldade, eles chegam aqui na escola e não sabem nem interpretar nossa língua e eles ficam quietinhos no canto deles e a gente que está descobrindo para eles começarem a se relacionarem melhor. Com o professor é uma grande dificuldade, eles vêm de lá só com a língua deles. Eles são assim muito fechados, não têm abertura vêm de lá só com a língua deles, precisa de uns dois ou três anos de liberdade com a gente para pedir uma coisa, como eles são fechados no mundo deles; como eles têm assim uma grande dificuldade para se relacionar. Aquele que chega quietinho e fica quietinho se você não for muito além você não descobre nem que ele fugiu. Entrevistada 25. (Entrevista realizada em 28/03/2007).

Segundo Silva (2000), o outro é sempre um problema, pois coloca nossa própria identidade em xeque. Ao mesmo tempo em que é um problema social torna-se um problema pedagógico e curricular. Não estar preparado para lidar com as diferenças pode não auxiliar os

estudantes naquilo que almejam dentro das escolas; a adaptação de um aluno ao espaço escolar não seria função da escola? Esse aluno se torna tão invisível na sala de aula que ele “foge da sala de aula e não é visto”, como disse a entrevistada 25.

O fugir da sala de aula tem uma conotação de indisciplina nas escolas não índias, mas é interessante que essa ideia parece não ter ressonância na cultura indígena, de acordo com o que disse outra professora, no relato abaixo:

Lembro de uma situação quando uma professora de didática estava trabalhando indisciplina dentro da faculdade o índio Xavante perguntou o que era indisciplina para a didática? Ele falou que para eles não era, então essa visão indígena quando chega ao nosso espaço não é explicado Entrevistada 2. (Entrevista realizada em 08 de abril de 2007).

O aluno índio ganha na escola status de indisciplinado a partir de conceitos elaborados pela sociedade não índia. Mas, no fundo esse aluno não tem noção que seja indisciplinado por desconhecer previamente esse significado em sua cultura.. No período em que entrevistamos os professores na aldeia, observamos que os alunos possuem liberdade de entrar e sair das salas de aula, independente das sinetas que tocam entre um período de uma aula e outra, o que não ocorre na escola não índia. De acordo com Silva (2000), fazer pedagogia é acolher o outro como outro e o estrangeiro como estrangeiro, pois a educação é a introdução das diferenças no mundo e que sem isso ocorreria apenas a reprodução do idêntico.

A defesa de que os A'uwê deveriam continuar estudando em suas aldeias se oculta sob a alegação de que na cidade são marginalizados e novamente o “cheiro do índio⁴⁰” ganha força no discurso de professores. O trecho a seguir evidencia exatamente esse pensamento:

Eu sou contra eles saírem da aldeia e virem para a cidade porque acho que eles sofrem sabe, são marginalizados, discriminados na cidade, por uma série de coisas, o modo de vestir, não tem o costume de tomar banho todos os dias então quando eles vêm para a cidade e entram numa sala de aula os colegas falam professora está com cheiro de suor, mas isso para eles é normal, então tudo isso interfere. Entrevistada 26. (Entrevistada em 04 de abril de 2007).

Livrar-se do outro é muito mais cômodo do que buscar caminhos para o diálogo. Quando canais de comunicação entre professor-aluno são estabelecidos, a relação se torna mais fluida. A diferença de condução do professor é fundamental para ambos. Há um sentimento de angústia entre alguns professores que gostariam de auxiliar esses alunos, mas parecem não conseguir saber como e acabam se sentindo isolados nessa busca, como se vê no relato a seguir.

⁴⁰ Grifo Nosso.

Então, assim na minha experiência pedagógica eu comecei a dar aula para índios o ano passado até eu recorri à coordenação pedindo auxílio de como fazer, porque eu notei assim que eles até que escrevem bem e têm uma letra bonita, mas ele tem muita dificuldade em interpretação. Eles participam muito pouco das aulas, não perguntam, não questionam, então, fica difícil da gente saber até que ponto eles estão entendendo só pelo texto escrito mesmo que a gente pode avaliar (Entrevistada 27. (Entrevista realizada em 1º de abril de 2007).

Diferente da situação acima é descrita por uma professora dessa mesma escola que analisou seu trabalho com os alunos da seguinte forma:

[...] eles têm dificuldade de entender o que nós falamos, a nossa língua, eles não têm o conhecimento total de como nós estamos expressando algumas palavras. Para eles o que nós estamos mencionando não tem significado e isso aconteceu várias vezes dentro de sala de aula com determinados conceitos dentro das disciplinas. No final eles chegam e perguntam, professora o que você quis dizer com essa palavra para mim ela não existe, o que é isso. O profissional na área de educação não consegue entender essa dificuldade. Entrevistada 28. (Entrevista em 09/04/2007).

O que não é considerado por muitos professores é que esses alunos estão distantes do contexto cultural de suas aldeias e não adaptados ainda à vida na cidade. De acordo com Magalhães (2006), o fato de a escola ser organizada para a sociedade envolvente faz com que os alunos índios se caleem, ou acabem por sair da própria escola, o que no fundo revela um forma de opressão, de poder de exclusão, pois quem domina a língua é quem é ouvido. Os alunos índios não têm menos condições que os alunos não índios, o que acontece é que estão silenciados em sala de aula.

Procurar conhecer a cultura dos A'uwê permitiu à professora auxiliar a aprendizagem de seus alunos índios, pois não só eles tiveram oportunidade de falar de si para os outros alunos como do tema de sua pesquisa. Isso foi feito tanto pelos meninos quanto pelas meninas, porque as meninas não têm permissão de seu grupo étnico para abordar em público algumas questões. A descrição a seguir aborda essa experiência.

A gente tenta adaptar e na verdade a gente começa buscar sobre a cultura porque a gente não tem esse conhecimento e o profissional ele tem que conhecer, por que como você vai lidar com o outro se você não conhece a cultura dele? Na verdade foi meu grupo de orientação no projeto. Então eu tive a felicidade de orientá-los e você vê o prazer que eles tinham de trabalhar com o projeto de demonstrar sobre sua cultura. Eles colocavam diferenciando na mostra o que era trabalho de homem e o que era de mulher. Ficaram felizes de apresentar na mostra cultural uma dança. Então acho que foi um trabalho muito bom para mim porque tive oportunidade de conhecer um pouco mais. Entrevistada 28, (entrevista realizada em 09/04/2007).

Deduzimos nos relatos que obtivemos dos professores que dar voz e expressão aos alunos índios em sala de aula e conseguir seu desenvolvimento tem sido resultado de atitudes

isoladas, mas que dão certo, na medida em que esses profissionais procuram conhecer o lugar em que os estudantes A'uwê se situam.

A intenção de estudar na cidade não é bem compreendida por alguns professores que questionam se nas aldeias há escolas até o ensino médio, qual o motivo de se estudar na cidade. É verdade que parte dos argumentos utilizados por professores também são alvo de preocupação dos anciãos, como a exposição aos vícios na cidade.

Aparentemente a inquietação dos anciãos é a mesma dos professores, mas até que ponto isso é real se o tempo todo temos a impressão de que se esses estudantes não estiverem nas escolas da cidade seria a melhor opção para alguns professores. O direito de escolher onde estudar é constantemente questionado. Durante a entrevista, uma professora disse que: [...] “O que a gente não entende é se o Estado oferece educação para eles lá na aldeia por que eles vêm para a cidade”? Entrevista 29 (entrevista realizada em 05/04/2007).

Em nenhum momento se considerou que estudar é uma rica possibilidade de encontro entre dois grupos, e que a escola deveria ser exatamente o lugar mais propício para esse encontro, porque recebe não são um grupo, mas vários grupos portadores de culturas diferentes. Logo as discussões sobre a criação e recriação das questões identitárias desses grupos, assim como os dilemas existenciais e as relações simbólicas encontrariam espaço para debate e aceitação das questões de alteridade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação objetivamos compreender as relações interétnicas entre os A'uwê Uptabi e os waradzu no Espaço Urbano de Barra do Garças – M, na atualidade. Em razão disso, reconstituímos os principais momentos em que o contato entre esses dois grupos se estabeleceu, como forma de apontar como os A'uwê Uptabi se constituem nesse contexto de encontros e desencontros com os waradzu.

Graham (1987) afirmou que os A'uwê Uptabi são muito relutantes em não perder sua identidade cultural, tentando se afirmar como um povo livre que mantém seus rituais, seu modo de vida, ao mesmo tempo em preenchem suas necessidades básicas.

Procuramos no capítulo 1 “Quem São os A'uwê Uptabi” evidenciá-los como um povo marcado profundamente pelas relações de contato com os waradzu. Desde os primeiros contatos tiveram sua imagem associada à belicosidade e a hostilidade, mesmo tendo se esquivado, sempre que possível, desse contato, tendo, inclusive, migrado de Goiás para o Mato Grosso e permanecido em isolamento até 1944. Imagem que continuou a ser explorada após 1946, pela mídia quando Francisco Meirelles estabeleceu contato com o cacique Ahopowê (Apoena).

Porém, a partir da década de 1980, os A'uwê Uptabi vão se utilizar estrategicamente da mídia para dar visibilidade às denúncias de invasão de suas terras por fazendeiros estabelecidos na região mato-grossense e para exigir a demarcação dessas terras e justiça social junto ao governo federal.

Para Hall (2000), a identidade de um grupo pode, ao longo de sua história, funcionar como pontos de identificação e de apego apenas por causa de sua capacidade de excluir, de deixar de fora e de transformar o diferente em exterior. A unidade que o termo identidade assume como fundacional e natural é uma construção de fechamento que necessita de que o outro seja silenciado e inarticulado e, por isso, essa constituição é, sobretudo, um ato de poder.

Em vários momentos da pesquisa nos deparamos com waradzu executando ações para desarticular os A'uwê Uptabi, em nome do progresso das várias regiões que ocuparam. No século XVIII, a justificativa era a abertura dos caminhos da Província de Goiás para a mineração e navegabilidade nos rios próximos a suas terras.

No século XX, em nome do progresso e desenvolvimento para o interior do Brasil, se justificava a violência e as tentativas de atração e pacificação não só dos A'uwê Uptabi, mas das diversas populações indígenas do país.

Os A'uwê Uptabi, tendo como principal referencial identitário sua autodenominação de gente, ou povo verdadeiro, vem buscando seja por suas narrativas como um povo vindo do mar, seja como antigos moradores da Província de Goiás, estabelecer inúmeras estratégias performáticas e políticas que lhes permitam a despeito de todas as adversidades, que vão desde invasões de suas terras, num passado muito próximo até as questões cotidianas de saúde, apenas para citar: desnutrição, diabetes e muitos problemas respiratórios que levam à mortalidade infantil, sobreviver e ressignificar sua cultura.

Se, de um lado, os A'uwê Uptabi não índios são invisíveis aos olhos da população barra-garcense, de outro, percebemos que há muitas informações equivocadas, ocasionadas, sobretudo, pelas imagens geradas no passado nas quais a historiografia oficial privilegiou principalmente os migrantes e estes foram associados à ideia de construtores do progresso para Barra do Garças e região, logo, os A'uwês, por oposição, estavam ligados ao atraso da Região Centro-Oeste em relação ao Centro-Sul o qual deveria ser extirpado de alguma forma.

Subjacentes a todas as formas de preconceito existentes na exposição dos moradores de Barra do Garças sobre os A'uwê Uptabi se escondem as questões fundiárias do passado cujas justificativas pelos waradzu aparecem sempre em uma afirmação: a de que os índios possuem muita terra para pouco cultivo.

É evidente nessa afirmativa que a terra não é considerada na sua importância para as comunidades indígenas como o espaço essencial para o cultivo de suas tradições e continuidade de sua cultura.

Aliás, a vinda dos A'uwê para estudarem na cidade divide a opinião dos moradores, pois muitos apontam que vir para a cidade significa perder parte de sua cultura, mas poucos moradores conhecem de fato a cultura A'uwê. Uma vez que nunca sequer pisaram em uma aldeia, apenas repetem o que, segundo eles, ouviram dizer. Para outros moradores vir para a cidade os aproxima do mundo waradzu e os faz muito próximos dos ideais não índios de cultura.

Nesse contexto as estratégias Xavante de enviar os jovens para estudarem na cidade e se apropriarem da educação escolar não índia não pode ser tomado como perda cultural, e sim como uma capacidade de atualização dos sistemas culturais indígenas diante do

contexto interétnico, de manterem sua identidade cultural e de assumirem o controle da estrutura institucional na qual estão inseridos.

Se retornarmos aos propósitos do Cacique Ahopowê, quando enviou os primeiros meninos para estudarem em Ribeirão Preto (SP) e Barra do Garças (MT), veremos que, hoje, todos continuam, seja dentro das aldeias ou fora delas, empenhados em defender os interesses de seu povo junto à sociedade waradzu, em diferentes postos de atuação. Paulo Supretapã é o cacique da aldeia Etenhiritipá, desde 2006, e produtor cultural, intermediando a relação da comunidade com os projetos externos, Roberto Wautomopá é funcionário público da Funai e trabalha como administrador dentro da aldeia, José Paulo Serewarã é motorista, responsável pelo veículo da comunidade; Suptó – cacique da aldeia Pimentel Barbosa, funcionário público da Funai na função de chefe do posto; André Luis Surupredo é cacique da aldeia de Tanguro, subdivisão de Pimentel Barbosa; Tsetetó é cacique da aldeia Caçula, subdivisão de Pimentel Barbosa e funcionário público da Funai, na função de chefe de posto. (neto de Ahopowê); Paulo Cipassé é primeiro presidente da Associação Xavante de Pimentel Barbosa em 1987. Hoje é o cacique da aldeia Wederã, subdivisão de Pimentel Barbosa em 1996 (neto de Ahopowê) e Jurandir Siridiwê – presidente do Instituto das Tradições Indígenas – IDETI, membro do Conselho Estadual de Política Indígena do Estado de São Paulo e do Grupo de Trabalho para Políticas Públicas das Culturas indígenas do MINC e membro do conselho municipal do direito humano na cidade de São Paulo. Estuda Relações Internacionais na Faculdade Rio Branco/SP. Teve participação no filme Hans Staden, trabalha também com a companhia de dança/teatro “O Olho do Tamanduá”, aliando a dança tradicional Xavante ao Butô. (neto de Ahopowê).

Continuamos a ver a intenção de trabalhar em prol da manutenção e divulgação da cultura A’uwê Uptabi entre os estudantes que entrevistamos. Um deles, acadêmico do Curso de Direito, revelou que seu principal desejo é graduar-se e defender os direitos legais de seu povo e seguir os passos do Cacique Mário Juruna ,entrando para a política, pois acredita que seja hora de se ter novamente um parlamentar indígena na Câmara dos Deputados.

Historicamente os A’uwê Uptabi tem se mostrado resistentes para em responder aos fatores externos e se reorganizar para manter sua sociedade mesmo quando aparentemente evidenciam sinais de cansaço como na execução do projeto Xavante desenvolvido pela Funai em que enfrentaram problemas da agricultura em larga escala, nos solos de cerrado, a falta de capacitação essa tarefa, os desmatamentos e diminuição da área de coleta e caça para

implantação de monocultura do arroz e substituição do hábitos alimentares tradicionais pelo consumo de amido.

Mesmo com cansados de uma vida de lutas constantes e rearranjos na busca pela sobrevivência e manutenção dos costumes ancestrais, os anciãos exercem seu poder na orientação das gerações mais novas, dando espaço para os jovens e as mulheres, para que possam ser ouvidas, mesmo que, nem sempre, suas reivindicações sejam atendidas.

Presenciamos um momento que marca bem esse diálogo a comemoração do dia internacional da mulher em que as lideranças femininas que despontam na aldeia convidaram profissionais da saúde para discutir com elas questões femininas. A reunião foi aberta pelo cacique que destacou a importância daquele momento como parte das oportunidades dadas às mulheres dentro das aldeias.

Parte desse grupo de mulheres, segundo informações da FUNAI fundou uma aldeia só de mulheres, na Terra Indígena São Marcos que estava na época em vias de reconhecimento. Todas as mudanças introduzidas no grupo não podem ser vistas como perdas, mas como uma síntese de estabilidade e mudança de passado e presente de diacronia e sincronia no seio desse grupo.

Como dissemos no capítulo 1, não fossem as singularidades de Barra do Garças, talvez o encontro entre os A'uwê Uptabi e os waradzu ter se ia se dado de forma menos acirrada. Mas tantos projetos envolvendo a cidade aceleraram a chegada do outro de forma violenta e acabaram gerando um encontro permeado por desencontros entre ambos..

Concluimos, por todos os aspectos apresentados, que, no encontro entre waradzu e A'uwê Uptabi, está o desejo sonhos de continuar existindo, de não se esquecer quem são, de ter uma vida melhor, pois tanto os remanescentes das frentes de migração quanto os A'uwê Uptabi fizeram questão de narrar as dificuldades que enfrentaram para sobreviver.

Nos desencontros há um passado que não pode ser apagado e subjaz aos monumentos, na valorização do migrante, entretanto, há tímidos ensaios por parte dos grupos para que possam se aproximar mais. Porém isso não acontece naturalmente, pois os A'uwê, tendo na cidade uma extensão do seu território, na medida do possível, buscam seus espaços que são muito pequenos, pois conseguem empregos apenas nos órgãos ligados à FUNAI e à FUNASA e, de alguma forma, isso aumenta sua visibilidade junto à sociedade não índia, podendo contribuir para que ela entenda que eles querem na cidade e com as modificações em sua cultura.

Cremos assim os A'uwê Uptabi encontram, no contato, uma forma de se apropriar do ponto de vista do outro sem anular o seu por incorporação e sem deixar de ser A'uwê Uptabi, o povo verdadeiro.

Por fim as principais resistências à convivência entre os A'uwê Uptabi e os waradzu estão pautadas nas questões fundiárias e todos os projetos de desenvolvimento para a região objetivaram extirpar os vários grupos indígenas de suas terras em Mato Grosso. A identidade e a diferença estão em estreita conexão com as relações de poder. O poder de definir a identidade e marcar a diferença não é nunca inocente A inclusão e a exclusão, marcas presença do poder e, em seu interior, demarca fronteiras entre “nós e eles”. A afirmação da identidade e a marcação da diferença são indicadores da posição do sujeito no mundo que se sustentam em oposições binárias, classificações.

A fixação da identidade oscila entre dois movimentos: o processo que tende a estabilizá-la e os que tendem a subvertê-la e a desestabilizá-la.

Acreditamos que, ao investigar a relação A'uwê e waradzu, evidenciamos, sobretudo, que, a despeito das tentativas de desestabilização, do desconhecimento da cultura A'uwê pelos waradzu, eles continuam marcando sua identidade e organizando meios de continuar estabelecendo relações no seu “mundo” e no dos “waradzu”, sem deixarem de ser, como afirmam constantemente os A'uwê Uptabi, “o povo autêntico”.

BIBLIOGRAFIA

- BALDUS, HEBERT. É Belicoso o Xavante? **Revista do Arquivo Municipal**, n. 142, São Paulo: 1951.
- BORGES, Aguéda Aparecida. A constituição discursiva sobre o índio em Barra do Garças/Mt: um paradoxo na praça. **Rev. Panorâmica**, nº 6. Cuiabá: UFMT, 2006.p 115-137.
- BARTH, Fredrick. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; FENART, Jocelyne, STREIFF. **Teorias da Etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Unesp, 1998.
- BRASIL, **Lei 4.504** de 30 de novembro de 1964 Dispõe sobre o estatuto da terra Disponível em <http://www81.dataprev.gov.br/silex/paginas/42/1964/htm> Acesso em 14 de junho de 2007.
- CAIUBY, NOVAES Sylvia. **Jogos de Espelhos**: Imagens da representação de se através dos outros. São Paulo: EDUSP, 1993.
- CARDOSO, CIRO FLAMARION; MALERBA Jurandir (Orgs). **Representações**: Contribuição a um debate interdisciplinar. Campinas: Papirus, 2000.
- CARDOSO de OLIVEIRA Roberto **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira, 1976.
- _____. BAINES, Stephen G.(Orgs) **Nacionalidade e Etnicidade em Fronteiras. Brasília: UnB, 2005.**
- _____. **O Índio e o Mundo dos Brancos**. 3 ed. Brasília: UnB; São Paulo: Pioneiras,1981.
- _____. Identidade étnica, identificação e manipulação. **Sociedade e Cultura**, v.6, n. 2 Goiânia:
- Departamento de Ciências, FCHF/UFG, JUL/DEZ 2003 p.117-130.
- _____. Reconsiderando a etnia **Sociedade e Cultura**, v.6, n. 2 Goiânia: Departamento de Ciências, FCHF/UFG, JUL/DEZ 2003. p.133-148
- _____. Os (des) caminhos da identidade. **Rev. Bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 15, n. 42, 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092000000100001&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 14 Out 2006. doi: 10.1590/S0102-69092000000100001.
- _____. **Caminhos da identidade**. São Paulo: Unesp; Brasília: Paralelo 15. 2006.
- CERTEAU, Michel. d. **A Cultura no Plural**.. Campinas, Papirus: 1995.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações.Lisboa-Rio de Janeiro, Difel-Bertrand, 1990.
- _____. **À Beira da Falésia**: a história entre certezas e incertezas. Tradução Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: UFRGS, 2002.
- CHOVELON, H et. Al. **Do primeiro Encontro com os Xavante à Demarcação de suas Terras**, UCDB: Campo Grande-MS,1996.
- DURKHEIM, Émile. O Objeto da pesquisa In: **As formas elementares da Vida Religiosa**. São Paulo:Martins Fontes, 1996. P.5-22.
- FALLEIROS, Guilherme Lavinias. **A dádiva e o círculo**: um ensaio sobre reciprocidade a'uwê-xavante. 2005. 137f.Dissertação (de Mestrado – Departamento (em Antropologia) – USP, [2005].

- FERNANDES, Estevão Rafael. **E Tserabutuwê Criou o Branco**: perspectivas sobre o contato. 2002. 97f. Dissertação (de graduação - Departamento de Antropologia). Universidade de Brasília, [2002]
- _____. **Entre Cosmologias, Estratégias e Performances**: As Incursões Xavante à FUNAI. 2005. 146 f. Dissertação de Mestrado. (em Antropologia) – UnB, [2005].
- FERNANDES, Joana. **Índio** – Esse nosso Desconhecido. Cuiabá: UFMT, 1993.
- FRANÇA, Maria Stela de Campos. **Xavante, Pioneiros e Gaúchos**: relatos heróicos de uma história de exclusão em Nova Xavantina. 2000.128p Dissertação de Mestrado (em Antropologia). Brasília: UnB, [2000].
- GANDARA, Gercinair Silvério. **Uruaçu**: Cidade-beira, cidade-fronteira. Goiânia: mestrado em História, 2004.
- GARFIELD Seth. **As Raízes de uma planta que Hoje é o Brasil**: os índios se o Estado-Nação na Era Vargas. **Rev. Brás. Hist.** , São Paulo, v. 20, n. 39, 2000. Disponível em: http://scielo.php?script=sci_arttex&pid=SO10201882000000100002&Ing-em&nrm=isso>. Acesso em 05 de junho de 2007. Pré-publicação.
- _____. **Indigenous Struggle at the Heart of Brazil**: State policy, frontier expansion, and the xavante indians. USA: Duke University Press, 2001.
- GAUDITANO, Rosa. **Raízes do Povo Xavante**: Tradições e Rituais. Mato Grosso: Associação dos Xavante de Pimentel Barbosa, 2003.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto (a). **Jerônimo Conta**: mitos e lendas. Casa da cultura: Campo Grande, 1975.
- _____. (b) **Jerônimo Sonha**: contos e sonhos. Casa da cultura: Campo Grande, 1975.
- GIORGIS, Liliana. **El “Hombre” en las Fronteras de la “Identidad”**. Córdoba, Argentina, mimeo, 1993.
- GRAHRAM, Laura R. **Performing Dreams**: Discourses of immortality among the Xavante of central Brazil. 2 ed Arizona, USA: Fenestra Books, 2003.
- _____. **Povos indígenas do Brasil**: Xavante, 2008. Disponível em <http://www.socioambiental.org/pib/epi/xavante/xavante/shtm>. Acesso em 25 de agosto de 2008.
- HALL, Stuart. A identidade Cultural na Pós- Modernidade. 10 ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2005.
- _____. Quem precisa de identidade? IN: SILVA, T.T. da (org) **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 73-102.
- HOBBSBABAWN, Eric; RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições**. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- LIMA FILHO, Manuel Ferreira **O Desencanto do Oeste**. Goiânia: UCG, 2001.
- KOSELLECK, Reinhart. **Los Estratos del Tiempo**: estudios sobre la historia: Barcelona: Paidós, 2001
- JUNQUEIRA, Carmen. Dinâmica Cultural. **Revista de Estudos e Pesquisas**. V. 1, n. 1, Funai: Brasília. JUL/2004. P. 205-240.
- LEEUWENBERG, Frans; SALIMON, Mário. Para Sempre A’uwê: os xavante na balança das civilizações. Brasília: [Unesco], 1999.
- _____. De volta às Raízes.Cidade de Goiás: PUMA, 2007.
- LIMA, Antônio Carlos de Sousa. **Um Grande Cerco de Paz**: poder tutelar indianidade e formação do Estado no Brasil, Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. HOFFMANN,(Orgs), **Além da Tutela**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.

LOPES, Marta Maria. **A Resistência ao Extermínio**: o caso Akwê Xavante. 1988. 155f. Dissertação. (Mestrado em História) – Universidade Estadual de São Paulo, [1988]

LOPES DA SILVA, Aracy A Expressão mítica da vivência: tempo e espaço na construção da identidade xavante. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: UFCE, n. 82, p. 200-14, 1984.

_____. Dois Séculos e meio de História Xavante. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**, São Paulo: Cia das Letras; secretaria municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

_____. **Nome e amigos**: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jês. São Paulo: Universidade de São Paulo. (mimeo) 1980.

MAGALHÃES, Marly Augusta Lopes de. Estúdio sociolinguístico internacional de la presencia de alumnos indígenas xavante em escuelas publicas del Médio Araguaia. **Rev. Panorâmica**, n. 6. Cuiabá: UFMT, 2006.p 115-137.

MALERBA, Jurandir (org) **A Escrita da História**: teoria e história da historiografia, São Paulo: Contexto2006.

MAYBURY-LEWIS, David. **A sociedade Xavante**. Tradução: Aracy Lopes da Silva. Rio de janeiro: Francisco Alves, 1974.

_____. O Selvagem e o Inocente. Campinas: Unicamp:,1990.

MILANEZ, Anderson. Retorno à Mata Misteriosa. In **Brasil Indígena**, Brasília: Funai, Ano II, nº 2, maio/junho, 2006. P. 32-8.)

MILLER, Joana. **Antes os Brancos já Existiam**: uma análise crítica do modelo do contato de Terence Turner para os Kayapó/ Joana Miller. Rio de Janeiro: UFRJ/ PPGAS/ MN, 2001. 105 p. Dissertação – Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS/ MN.[2001]

MOSCOVICI, Serge. **Representações Sociais**: investigações em psicologia social. Tradução de Pedrinho Guareschi. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira**: a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Hucitec: 1997

OLIVEIRA, Adélia Engrácia de et. al. Amazônia: desenvolvimento, integração e ecologia. São Paulo/Brasília: Brasiliense/CNPQ, 1983.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. **O Nosso Governo**: Os Tikuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero, Brasília: MTC/ CNPq, 1988.

PESAVENTO, Sandra Jathay. Cidades Visíveis, Cidades Sensíveis, Cidades Imaginárias **Revista Brasileira de História**, vol. 27, n.53. São Paulo: ANPUH, 2007.p.11-23.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira**: a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Hucitec: 1997.

POUTIGNAT, Philippe; FENART, Jocelyne, STREIFF. **Teorias da Etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Unesp, 1998.

RAVAGNANI, Oswaldo Martins. **A Experiência Xavante com o mundo dos Brancos**. 1978.220f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Fundação Escola de Sociologia Política de São Paulo, [1978].PESAVENTO, Sandra Jathay. Cidades Visíveis, Cidades Sensíveis, Cidades Imaginárias **Revista Brasileira de História**, vol. 27, n.53. São Paulo: ANPUH, 2007.p.11-23.

RIBEIRO, Hidélberto de Sousa. **O Migrante e a Cidade**: dilemas e conflitos Araraquara: 2001.

RICOUER, Paul. **O Si-Mesmo Como um Outro**. Campinas: Papirus, 1991.

_____. **Tempo e narrativa**. T. III. Campinas: P apirus, 1997

RIBEIRO Darcy. Os Índios e a Civilização. 2 ed., Petrópolis: Vozes, 1977.

RIBEIRO, Hidelberto de Sousa. **Geopolítica e Memória**: uma discussão do processo de desenvolvimento. 2005. 134 p. Relatório (de pós-doutoramento – Departamento de Geociências). Unicamp, [2005].

RIBEIRO, Marilene Marzari. **Memória de Migrantes**: onde o viver, o fazer faz o saber. Cuiabá: Cathedral Publicações, 2005.p, 50-1.

RIBEIRO, Hidelberto de Sousa. **O Migrante e a Cidade**: dilemas e conflitos Araraquara: 2001

RICOUER, Paul. **O Si-Mesmo Como um Outro**. Campinas: Papirus, 1991.

_____. **Tempo e narrativa**. T. III. Campinas: P apirus, 1997.

ROCHA,Leandro Mendes. A Política Indigenista no Brasil: 1930-1967. Goiânia: UFG, 2003.

SAHLINS, Marshall- “O ‘Pessimismo Sentimental’ e a Experiência Etnográfica: Por que a cultura não é um ‘objeto’ em vias de extinção”, Mana: estudos de Antropologia Social, v.3, n.1, mar. e v.3, n.2. Out. 1997. P 103-150.

_____. Estrutura e História. IN: SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003.

SAHLINS, Marshall. **História e Cultura**: apologias a Tucídides. Rio de janeiro: Jorge Zahar,2006.

SILVA, Luiz Sérgio Duarte da. Conceito de Cidade Nova de Fronteira para a Construção de um tipo Ideal ou Tese para a Construção de um tipo Ideal de cidade Nova de Fronteira> In: SALOMON, Marlon et. Al. (orgs). **Territorialização**:entre a História e a Antropologia. Goiânia: UCG, 2005, p.147.

SILVA, Tomaz Tadeu. A Produção social da identidade e Diferença. In: _____ (Org) **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 73-102.

SILVA, Gilvan Ventura. Representação Social, Identidade e Estigmatização: algumas considerações de caráter teórico In: Franco Sebastião Pimentel et. al (Org) **Exclusão Social, Violência e Identidade**. Vitória: Flor & Cultura, 2004.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. **No bom da Festa**: O processo cultural das famílias karipuna do amapá. São Paulo: USP, 2003.

THOMPSON, Paul. A Voz do Passado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

VARJÃO, Valdon. **Janela do Tempo**. 2 ed.[S. I: s.n], 2001.

VILAÇA, Aparecida. **Quem Somos Nós**: questões de alteridade no encontro dos wari com os brancos. (Tese de doutorado do PPGAS, Museu Nacional do Rio de Janeiro), UFRJ, [1996].

_____. O Que Significa Tornar-Se O Outro? Xamanismo e contato interétnico na amazônia. **RBCS**, v. 15, nº 44. São Paulo. Out/2000. P. 56-71.

VILLAS BÔAS, Orlando; VILLAS, BOAS, Cláudio. **A Marcha para o Oeste**. São Paulo: Globo, 1994.

WEBER, M. Relações comunitárias étnicas. In: **Economia e sociedade**. Brasília: UnB, 1998.

WOLF, Eric. **Antropologia e poder**. Brasília, São Paulo, UnB; UNICAMP; Imprensa Oficial de São Paulo:

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. IN: SILVA, T.T. da (org) **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 73-102.

WEBIBLIOGRAFIA

www.cimi.org.br

www.ideti.org.br

www.memoriaviva.com.br/ocruzeiro/

www.nativeweb.org.br

www.socioambiental.org.br

www.ucdb.br

ANEXOS

MAPA DE LOCALIZAÇÃO DO MUNICÍPIO DE BARRA DO GARÇAS NO ESTADO MATO GROSSO



MAPA 01. Ao centro, mapa Mato Grosso com destaque para a capital Cuiabá (ao centro) e o município de Barra do Garças (à esquerda); o Estado de Mato Grosso ressaltado no mapa do Brasil.

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/imagem:matogrosso_municip_barradogarcas. Acesso em 26/07/2007.

Medidas: 705X687 pixels

LOCALIZAÇÃO DO MÉDIO ARAGUAIA NO ESTADO DE MATO GROSSO⁴¹



⁴¹ O Médio Araguaia se estende ao longo da Serra do Roncador fazendo divisa com o estado de Goiás ao leste e ao norte com o Pará.



FOTO 10. Uma das principais lideranças femininas da Terra Indígena São Marcos, discursa para os professores da rede municipal sobre a importância da mulher A'uwê Uptabi e das discussões do Dia Internacional da Mulher dentro da Aldeia

FOTOGRAFIA DAS MULHERES FAZENDO CESTOS



FOTO 11. Mulheres A'uwê Uptabi fazendo cestos (Acervo: Silvania Maracaípes).