

**Ser Xavante, morar e estudar na cidade: os Xavante em Nova Xavantina/MT****Natália Araújo de OLIVEIRA\***

**Resumo:** O presente trabalho objetiva analisar a identidade dos indígenas Xavante após sua migração das aldeias para a cidade de Nova Xavantina, interior de Mato Grosso, tendo como enfoque a análise das crianças e adolescentes que frequentam as escolas. Para tanto, foi realizada pesquisa etnográfica em duas escolas estaduais da cidade. Como resultado, a pesquisa reiterou a premissa que considera que estar em contato com o branco não torna o indígena menos indígena, pois seus vínculos étnicos e a valorização de seus costumes têm continuidade no espaço urbano. Mais que isso, na cidade, a identidade Xavante é reafirmada. Assim, o conhecimento buscado junto aos brancos no espaço escolar tem o intuito de auxiliar nas estratégias de defesa de sua etnia.

**Palavras-chave:** Identidade. Xavante. Cidade. Escola. Etnografia.

**To be Xavante, live and study in the city: the Xavante in Nova Xavantina/MT**

**Abstract:** This paper aims to analyze the Xavante Indians identity after their migration from villages to the city of Nova Xavantina, in Mato Grosso, with the focus on the analysis of children and adolescents who are in school. Therefore, an ethnographic research was conducted in two state schools from the city. As a result, the research reiterated the premise which considers that being in contact with the white does not make them less indigenous because their ethnic bonds and appreciation for their customs have continued in the urban space. More than that, in the city, the Xavante identity is reaffirmed. Thus, the knowledge sought along with whites in school contexts aims to assist in the defense strategies of their ethnicity.

**Keywords:** Identity. Xavante. City. School. Ethnography.

**Introdução**

A presença de indígenas nas cidades é uma realidade em grandes centros urbanos e em cidades do interior. Nesta conjuntura, é corrente o pensamento que a migração de

---

\* Doutoranda – Programa de Pós-graduação em Sociologia – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Campus do Vale – Avenida Bento Gonçalves, 9500, CEP: 91509-900, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. E-mail: natalia.oliveira@ufrgs.br

indígenas para o espaço citadino resulta na desconfiguração de sua cultura, na incorporação dos costumes dos não índios e, por fim, na extinção das tradições indígenas. Contudo, como Baines (2001) aponta, esses questionamentos se baseiam no preconceito de que o índio pertence à mata e lá deve permanecer, colocando-os como estagnados no tempo e no espaço. Essa perspectiva advém do pensamento evolucionista, que considera os povos indígenas como culturas em estágios inferiores, cujo único fim seria a integração e assimilação à cultura global (LUCIANO, 2006). Todavia, o que se vê é a autoafirmação do indígena no contexto citadino, no qual se entende a migração para a cidade como uma oportunidade de luta por reconhecimento, por estudo, por direitos e por cidadania.

Em números, de acordo com os dados do IBGE (2010), dos 817.963 indígenas que existem no Brasil, 315.180 vivem em cidades. Deste modo, percebe-se a presença indígena como constante nesse ambiente, sendo necessários trabalhos que busquem compreender as múltiplas facetas desta questão. Buscando dar uma contribuição neste sentido, este artigo objetiva estudar o indígena da etnia Xavante residente no município de Nova Xavantina<sup>1</sup>, cidade do interior de Mato Grosso, com o intuito de compreender a identidade Xavante após a mudança para a cidade, tendo como enfoque a exploração desta temática no contexto escolar.

Para tanto, foi utilizado como método de pesquisa a etnografia, cujo objetivo é entender o outro, compreender sua visão de mundo. Aliada a ela, usou-se como técnica para a coleta de dados a observação participante, processo pelo qual se mantém a presença do observador em uma situação social com o objetivo de realizar uma investigação científica (SCHWARTZ; SCHWARTZ apud CICOUREL, 1975). Também se fez necessária a realização de entrevistas, visto que elas permitem uma compreensão detalhada das crenças, atitudes, valores e motivações sobre os comportamentos das pessoas em contextos sociais específicos (GASKELL, 2008). Realizaram-se entrevistas semiestruturadas e de grupo focal.

O grupo focal envolve um conjunto de pessoas, no caso desta pesquisa, crianças e adolescentes<sup>2</sup>, com o intuito de discutir ou comentar um tema a partir de suas experiências particulares. O objetivo do grupo focal, segundo Gaskell (2008), é estimular os participantes a falar e também a reagir ao que outras pessoas do grupo dizem. No total foram entrevistadas 13 crianças/adolescentes<sup>3</sup> indígenas (10 meninos e 03 meninas),<sup>4</sup> com idade entre 10 e 17 anos, estudantes de duas escolas estaduais do município. Também se estabeleceu diálogo com demais membros da comunidade escolar (servidores e professores) e com o pai e uma mãe de uma criança indígena. A presente pesquisa também teve como fonte documentos da escola (pastas de alunos e atas de reuniões de pais e professores) e foi realizada entre 2009 e 2010.

Acerca das perguntas que nortearam os grupos focais, questionou-se aos entrevistados sobre: a interação com colegas não índios (no ambiente escolar e fora dele); a companhia para os trabalhos escolares (fazem trabalhos só com outros indígenas?); a importância de se estudar em escola de brancos; e ainda quanto ao hábito de brincar e conversar com colegas não índios no ambiente escolar. Já as entrevistas individuais orbitaram em torno da discussão sobre ser indígena e morar na cidade, além de realizar questionamentos referentes ao cotidiano escolar. Para a análise dos dados se utilizou a análise temática (GASKELL, 2008), com base na qual foi verificada a recorrência dos dados nas entrevistas e, em seguida, foram destacados os assuntos mais abordados pelos informantes.

### **Estudo dos indígenas que residem no espaço urbano**

O estudo sobre indígenas citadinos iniciou, no Brasil, com Roberto Cardoso de Oliveira, que em 1968 analisou os Terena residentes em Campo Grande e Aquidauna, atualmente Mato Grosso do Sul. Posterior a este período, quatro dissertações de mestrado foram defendidas nesta temática na década de 1980 (ROMANO, 1982; LAZARIN, 1981; FÍGOLI, 1982; PENTEADO, 1980, três delas orientadas pelo próprio Roberto Cardoso) e, após este período, o assunto foi esquecido pela antropologia, retornando nos anos 2000.

O pensamento das ciências sociais ocidentais, contemporâneo ao livro de Cardoso de Oliveira (1968), era o de que a urbanização daria fim às culturas locais, como aconteceu no início da Europa moderna. A própria natureza da cidade, como organismo social complexo, iria tornar as pessoas utilitárias, secularizadas, individualizadas e destribalizadas. Esta era a visão do progresso e a tendência do continuum folk-urbano de Robert Redfield, (1953) (SAHLINS, 1997b). Por essa teoria, os indígenas citadinos iriam inevitavelmente se integrar à sociedade envolvente e perder suas características ao migrar para o mundo urbano.

O trabalho de Roberto Cardoso de Oliveira (1968) – *Urbanização e Tribalismo* - buscou mostrar que, na cidade, há certas estruturas que permanecem, tais como as relacionadas aos padrões de organização familiar, ao passo que outras são profundamente alteradas. Como afirma Nunes (2010), em um período em que a ideia de aculturação era vigente, Roberto Cardoso possibilitou pensar nos indígenas das cidades e das aldeias como iguais e legitimamente índios.

Neste caminho, os trabalhos de Romano (1982), Lazarin (1981) e Fígoli (1982) surgiram analisando indígenas em Manaus. Como resultado, estes autores concluíram que, na cidade, os indígenas “incorporam” o estigma sofrido pela sociedade envolvente e, deste modo, as representações sociais depreciativas e condicionadas pelo contato interétnico

influenciam nas práticas econômicas, sociais e políticas, marginalizando os indígenas (MELO, 2009). De acordo com Paladino (2006), os trabalhos de Roberto Cardoso de Oliveira, Romano e Fígoli tratam o processo de migração indígena como um fenômeno grupal que parece culminar na inserção definitiva em uma nova estrutura econômica e social.

A partir dos anos 2000, a temática se reatualiza, com trabalhos analisando indígenas em São Gabriel da Cachoeira/AM (LASMAR, 2005), Belém/PA (PONTE, 2009), Manaus/AM (MELO, 2009), Boa Vista/RR (SOUZA, 2009) entre outros. Nessas pesquisas, novas abordagens se agregam ao trabalho iniciado por Cardoso de Oliveira, buscando compreender o contato interétnico para além de relações de dominação e sujeição dos índios por parte da sociedade envolvente (MELO, 2009). A perspectiva dualista entre cidade e aldeia muda e esses dois mundos não mais se opõem, tornam-se contínuos. Ademais, como pontuou Barth (1988, p. 188), as “[...] as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos”. Ou seja, o contato interétnico não pode ser colocado como uma direção inevitável à desagregação e ao término das culturas indígenas.

Essas novas vertentes, compartilhadas nessa pesquisa, buscam superar a premissa que aponta a migração de indígenas para a cidade como uma ruptura dos vínculos étnicos e rejeição à sua identidade, compreendendo que o espaço urbano é reinterpretado pelo indígena seguindo seus próprios valores, recriando-se e reinventando uma identidade própria que resulta nas formas de ser índio na cidade.

### **Quem são os índios Xavante?**

Os Xavante migraram de Goiás para a região do rio das Mortes, onde se localiza Nova Xavantina (MT), entre 1820 e 1870<sup>5</sup>, fugindo do contato com os brancos. Entretanto, esse se tornou inevitável em virtude da integração da região Centro-Oeste à economia nacional durante o governo de Getúlio Vargas. A região precisava ser ocupada e, por isso, os indígenas deveriam ser contatados.

Os primeiros contatos entre Xavante e os não índios foram violentos, ocorrendo mortes, como em 1934, quando os padres João Fughs e Pedro Sagilotti foram massacrados. Em 1941, um grupo de homens enviados pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) também foi dizimado e, após várias tentativas, o contato “pacífico” foi estabelecido em 1946. Todavia, é interessante notar que, na cosmologia Xavante, foram eles que pacificaram os brancos. Cardoso de Oliveira (1976) conta que o sertanista Francisco Meireles, o primeiro a manter contato “pacífico” com estes indígenas, ao aproximar-se pela primeira vez do chefe Xavante, recebeu de presente um colar, que foi colocado em seu pescoço com

palavras cuja tradução literal seria: “Amanso-te branco!”. Esta informação revela como os Xavante se veem perante a sociedade envolvente, desde os primeiros contatos até os dias de hoje. Para os Xavante, eles foram os agentes de contato e assim todas as ações partem deles, isto é, os Xavante escolhem que caminho seguir, o que fazer e quando fazer (FERNANDES, 2005).

A partir da instalação de uma base da Fundação Brasil Central (FBC), em Xavantina, na década de 1950, a presença de Xavantes no então povoado de Xavantina se tornou constante, o que incomodava os não índios. Este aparecimento intimidava a fixação de colonos na terra. Além disso, a população acusava os indígenas de se servirem conforme lhes dava vontade quando visitavam as casas e o comércio de Xavantina, o que representava um grande problema para um local com suprimento precário, visto que, nesse período, Xavantina era ainda uma base para penetração, contando apenas com um campo de pouso e um destacamento da Força Área Brasileira (FAB) (MAYBURY-LEWIS, 1974).

Assim, o SPI foi acionado para delimitar áreas específicas aos indígenas e, a partir da década de 1970, terras indígenas (TI) Xavante foram criadas. Porém, muitas reivindicações e protestos, por parte dos Xavante, tiveram que acontecer para que seus territórios fossem delimitados e reconhecidos.

### **Migrar para a cidade**

Os Xavante vão à cidade de Nova Xavantina por diferentes motivos, tais como trabalho, estudo, acompanhamento dos que estudam, para receber tratamento de saúde, pensões, aposentadoria, e ainda para resolver questões judiciais, já que a cidade possui comarca (FRANÇA, 2000; OLIVEIRA, 2010). Esses motivos de migração se assemelham aos encontrados em outras pesquisas que estudam os indígenas no espaço citadino.

Diferentemente dos Terêna estudados por Cardoso de Oliveira (1968), para os Xavante migrar para a cidade não é uma mudança definitiva e sair da aldeia não é mudar de vida. Sair da aldeia implica somente um deslocamento espacial temporário, visto que o objetivo maior é voltar e aplicar o conhecimento aprendido com a sociedade não indígena. Assim, essa mudança não resulta em perda de vínculos com o grupo de parentesco. Esse resultado também foi encontrado por Paladino (2006) junto aos Ticuna e por Ponte (2009) ao estudar diferentes etnias em Belém/PA.

Entretanto, morar na cidade não significa necessariamente gostar de permanecer ali. Sobre o assunto, afirma Ari (17 anos): “[...] não gosto muito [de morar na cidade], me dá vontade de voltar pra aldeia assim sabe, por causa assim, aqui eu tenho menos volume de

vida, tenho ansiedade, tenho menos liberdade [...]” (informação verbal)<sup>1</sup>. Há ainda os que afirmam que é difícil morar na cidade porque

[...] não é a área onde a gente habita sabe, onde você não tem família, onde que você não tem pai e mãe todo o dia [...]. Mudamos da aldeia por um motivo, estudar né, aí a gente passa saudade, passa necessidade sabe. Mas fazer amizade até que faz, mas não muitos, porque discrimina sabe. Aí então assim, a gente tem menos liberdade que os outros aqui (Francisco, 13 anos) (informação verbal)<sup>2</sup>.

Este depoimento permite notar que a formação escolar para os Xavante no espaço citadino é vista como um período de sofrimento, que deve ser enfrentado a fim de proporcionar conhecimento ao indígena. Essa aflição também foi relatada pelos Ticuna a Paladino (2006).

As mães que moram na cidade para acompanhar os filhos estudantes afirmaram que precisam ter força de vontade para permanecer no ambiente urbano, pois a cidade “[...] é quente, não tem árvore na sala, não tem bicho” (Paula, 55 anos) (informação verbal)<sup>3</sup>. Os estudantes indígenas também sentem falta desse contato com a natureza e nos primeiros dias de aula não compreendem por que não podem sair da sala para respirar, pois se sentem sufocados e, dessa maneira, ficam inquietos.

Os Ticuna tiveram reações semelhantes quanto à dificuldade de ficar sentado passivamente durante horas, tendo que copiar a matéria do quadro negro. Paladino (2006) ouviu queixas sobre dores de cabeça, de vista, e outras. Além disso, a autora se deparou com muitas reclamações sobre as dificuldades linguísticas que os indígenas enfrentam para aprender o português, sendo este um dos grandes desafios a ser vencido também pelos Xavante.

Essa inquietude na sala é considerada pelos não índios como um comportamento inadequado e, assim, os alunos índios ganham o *status* de indisciplinados, já que, como Rosa (2008) comenta, são julgados com base em conceitos elaborados pela sociedade envolvente. Estes alunos não sabem o que é ser indisciplinado por não conhecerem previamente este significado em sua cultura, afirma a autora. Reforçando essa problemática, Frozi (2006) lembra que as escolas da cidade de Nova Xavantina (e quiçá do país) não estão devidamente aptas para incluir outros grupos culturais, visto que seus projetos político-pedagógicos não preveem o atendimento de grupos minoritários, resumindo-se aos grupos culturais dominantes. Sendo assim, reitera-se a necessidade da criação de políticas educacionais voltadas para a compreensão do diferente.

<sup>1</sup> Entrevista fornecida pelo indígena Ari, em Nova Xavantina, em junho de 2009.

<sup>2</sup> Entrevista fornecida pelo indígena Francisco, em Nova Xavantina, em janeiro de 2010.

<sup>3</sup> Entrevista fornecida pela indígena Paula, em Nova Xavantina, em agosto de 2009.

Diferentemente dos Terêna, que migram com a família inteira, e também dos Baré, que mudam sozinhos para procurar emprego, a dinâmica de migração das famílias Xavante é marcada pelo deslocamento de apenas alguns membros. Contudo, para que essa mudança ocorra, em especial no que se refere aos estudos, é necessário que:

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

Vale destacar que, em algumas aldeias, existem escolas que oferecem educação infantil de 1<sup>a</sup> a 4<sup>a</sup> série e, em outras, começa a ser oferecido o ensino a partir da 5<sup>a</sup> série, porém, como afirma Frozi (2006), a alfabetização na aldeia é considerada fraca. Além disso, é indispensável entender a valorização que o Xavante despende às escolas “regulares” em virtude do português, visto como aprendizado essencial na interlocução com o não índio e, conseqüentemente, na demanda por melhorias para sua aldeia. Paladino (2006), em seu estudo junto aos Ticuna, também ouviu sobre a importância que esses indígenas dão ao aprendizado da língua nacional.

A pesquisa revelou que a escola, como instituição do “mundo branco”, ocupa simbolicamente lugar de destaque como maneira de se obter conhecimentos externos a serem incorporados e socializados internamente. Deste modo, há grande valorização da educação escolar por parte dos Xavante, assim como há grande ênfase na formação, sob orientação dos mais velhos, de jovens preparados intelectualmente para interlocução com os não índios, resultado análogo ao encontrado por Silva (2002) em indígenas aldeados da mesma etnia e por Rosa (2008) em Barra do Garças/MT.

Garfield (2001) reforça o resultado ao comentar que os Xavante buscam reelaborar as relações de dominação a seu favor e, para tanto: desenvolveram um considerável repertório político<sup>6</sup>; e também se prepararam por meio da educação. Ambas as estratégias representam uma maneira de diminuir as desvantagens diante dos brancos, sempre dentro da identidade e da sociedade indígena.

Rosa (2008) ressalta que as estratégias de enviar os jovens para estudar na escola de brancos na cidade não devem ser vistas sob a ótica da perda cultural, mas sim como uma capacidade de atualização dos sistemas culturais indígenas sob um contexto interétnico, como uma maneira de manter suas identidades culturais e como um modo dos indígenas assumirem o controle da estrutura institucional na qual estão inseridos. Essa resistência ao mundo etnocentricamente branco possibilita pensar nos Xavante como uma identidade de resistência, nos termos de Castells (2000), pois embora estejam

estigmatizados pela lógica de dominação não índia, constroem suas próprias formas de defesa, de luta contra esta dominação.

De volta ao cotidiano citadino dos Xavante, eles relataram se acostumar à vida na cidade, mas preferem a aldeia, pois o retorno a esse espaço é uma volta às origens, um momento em que as energias são renovadas e as tradições reforçadas. Isso é realizado sempre durante rituais nas aldeias e também nas férias escolares dos alunos. Como comenta Maria (11 anos), “[...] nas férias a gente volta pra aldeia, no caso é de seis em seis meses a gente está na aldeia sabe. O motivo da nossa saída de lá é estudar, se não fosse a gente estava ainda lá” (informação verbal)<sup>4</sup>. Sobre o assunto, França (2000) afirma que viver em território branco, para os Xavante, é ao mesmo tempo aprender o código dos brancos e continuar afirmando sua identidade Xavante. Um modo de externar essa identidade é, conforme apontou um indígena entrevistado pela autora (FRANÇA, 2000, p. 75), “[...] usar pauzinho na orelha, é cortar o cabelo do nosso jeito [...] quando deixa de cortá é porque não vai mais voltá pra aldeia”. Esse voltar à aldeia simboliza um retorno à própria cultura, uma afirmação da sua identidade indígena. Conforme a autora destaca (2000, p. 75), “[...] é para lá [a aldeia] que deve retornar todo Xavante que pretende dar continuidade ao seu padrão cultural. Xavante, então, é aquele que, embora participe do cotidiano citadino, volta para a aldeia”.

Entre os Terêna estudados por Cardoso de Oliveira (1968), a migração para a cidade representava uma radical separação entre a velha e a nova vida. Entretanto, essa separação não significava uma desvinculação da comunidade de origem, na qual o Terêna deixava os parentes e seu lote de terra. Assim, enquanto o Terêna não possuísse seu próprio lote na cidade, suas relações com a aldeia continuavam de maneira periódica, por meio de visitas, que tinham o objetivo de verificar o estado em que o lote se encontrava. Já os Baré, após anos habitando a cidade, dificilmente retornam às suas aldeias ou comunidades de origem e, quando o fazem, costumam propagar a ideia de que a vida na cidade é o tipo ideal (MELO, 2009). Enquanto isso, entre os Xavante, a migração para a cidade não possui um status de afastamento tal como para as outras etnias citadas. Seu retorno é periódico e ocorre em diferentes momentos, como férias escolares ou festas rituais (participar da corrida de tora de buriti e do ritual de furação de orelha, entre outros).

No espaço citadino, os Xavante utilizam e se apropriam do conhecimento científico e tecnológico do não índio em prol da sua etnia (e também nas aldeias, tal como mostrado por Silva, 2002). Deste modo, durante a pesquisa de campo se ouviu relatos de DJ's Xavante, de vídeos produzidos e divulgados nas redes sociais sobre a cultura xavante, enfim, a tecnologia é utilizada para manutenção da memória cultural<sup>7</sup> (ASSMANN, 1995) desses

---

<sup>4</sup> Entrevista fornecida pela indígena Maria, em Nova Xavantina, em abril de 2009.

indígenas e também com fins de produção de bens culturais para venda no comércio nacional e internacional.

A utilização da tecnologia para a celebração da tradição Xavante mostra como a memória cultural é importante para a consciência étnica de um grupo (LOVISOLO, 1989). Revela, também, que o contato interétnico não mutilou a identidade Xavante. Pelo contrário, apresentou-lhe novos elementos que foram incorporados e (re)elaborados. Em outros termos, como afirma Ponte (2009), os indígenas citadinos que buscam a manutenção da sua cultura, incluem a ordem global em suas próprias ordens cosmológicas. Sobre esse assunto, é válido o comentário de Cohn (2001), quando a autora afirma que os Xavante têm conseguido visibilidade na mídia por meio de combinações de uma ênfase na tradição com inovações na divulgação dos seus resultados (CD's, DVD's; filmes etc.). Desta maneira, a inovação na comunicação com o exterior e nas relações interétnicas é utilizada para exibir sua indianidade por meio da divulgação de sua tradição e cultura continuadas (COHN, 2001). Concebe-se, deste modo, que os Xavante buscam um ponto de equilíbrio no qual seja possível usufruir os benefícios vindos do homem branco sem deixar de ser Xavante, sem perder a memória cultural de seu grupo, isto é, sua identidade.

Além da utilização das redes sociais como forma de lazer, os Xavante citadinos ainda se divertem com cantos em sua língua e com jogos de futebol, sendo considerados os povos indígenas mais “futebolizados” do país, segundo Vianna (2001). O autor traz dados que revelam a paixão Xavante por esse esporte ao relatar que nos Jogos Indígenas, realizados anualmente, equipes Xavante já foram campeãs de futebol masculino diversas vezes. O futebol permite aos Xavante, “[...] ao menos potencialmente, comunicar-se com waradzu<sup>8</sup> para além de fronteiras nacionais” (VIANNA, 2001, p. 39). Rosa (2008) também apontou o futebol como ponto de aproximação entre os Xavante e os não índios na cidade de Barra do Garças-MT. Outra etnia presente no espaço citadino que também pratica este esporte é a Baré (MELO, 2009).

Evidencia-se que, para os rapazes adolescentes, os momentos de lazer são realizados com maior restrição em virtude de estarem frequentando a casa dos solteiros<sup>9</sup> na aldeia e, por isso, afirmam ser mais reclusos. Vale lembrar que a punição aos adolescentes que não cumprem as regras estabelecidas ao seu grupo de idade é realizar o ritual de perfuração de orelha<sup>10</sup> sem anestesia, que, no caso, é ficar certo tempo dentro d'água jogando-a na orelha para que adormeça e tire a dor. Logo, “[...] quando faz coisa errada eles [os anciões] não tem como impedir, a única coisa que pode fazer é furar a orelha sem anestesia, sem nada, na hora [...] essa é a punição” (André, 12 anos) (informação verbal)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Entrevista fornecida pelo indígena André, em Nova Xavantina, em fevereiro de 2010.

**Migrar, estudar e voltar: os objetivos Xavante ao sair da aldeia para a cidade**

Para os entrevistados, migrar para a cidade representa, principalmente, a possibilidade de estudar e ter uma profissão. Como conta um dos indígenas, “[...] se Deus iluminar o nosso caminho prefiro terminar o meu estudo e fazer uma faculdade pra parte administrativa” (Ari, 17 anos) (informação verbal)<sup>6</sup>. Seu intuito é fazer uma faculdade de Administração para trabalhar na Associação Indígena de sua família, que tem como atividade “[...] ajudar o povo da aldeia na roça, na nutrição, na saúde, fazer palestras sobre DST, AIDS, como se previne etc.”. Outro entrevistado comenta que seu objetivo também é estudar e um dia cursar Medicina. Quando perguntado sobre o porquê dessa escolha, a resposta é direta: “[...] porque lá na aldeia precisa” (Valdir, 15 anos) (informação verbal)<sup>7</sup>. Essas falas são alguns exemplos do que o estudo representa: a possibilidade de se pensar em cursar o ensino superior e, conseqüentemente, defender sua nação indígena. Todavia, sabe-se que o índice de indígenas no ensino superior em Nova Xavantina é baixo, sendo quase nulo no campus da Universidade do Estado do Mato Grosso (UNEMAT), localizado na cidade. Isso representa ou falta de interesse dos alunos pelos cursos oferecidos (Agronomia, Biologia, Engenharia Civil e Turismo) ou, muito provavelmente, a dificuldade que esses têm em passar nos exames de admissão.

Quanto à organização de indígenas em associações, como citado pelo entrevistado, Baines (2001) explica que, após a Constituição de 1988, com o reconhecimento dos direitos indígenas, ocorreu grande mobilização desses, resultando na criação de várias organizações indígenas. Assim, um número crescente de líderes tem migrado para as cidades para participar desses movimentos, que buscam atender as necessidades dos indígenas citadinos e dos aldeados. É válido lembrar, como pontuou Barth (1998), que a participação dos indígenas na política não lhes retira seu caráter étnico e que os movimentos políticos indígenas constituem novas maneiras de se fazer com que as diferenças culturais sejam organizacionalmente relevantes.

Os Xavante que se mudam para a cidade buscam manter o mesmo padrão de organização e de comportamento familiar que existia na aldeia, o que, porém, diversas vezes, é alterado em função do espaço citadino, que exige adaptações recorrentes. Como exemplo, destaca-se os adolescentes que, quando participam da casa de solteiros na aldeia, devem morar somente com rapazes que estão na mesma fase. Entretanto, na cidade isto não é possível em virtude das acomodações utilizadas. Logo, como um Xavante comenta, “[...] aqui na cidade algumas coisas tem que ser seguidas de maneira diferente”

---

<sup>6</sup> Entrevista fornecida pelo indígena Ari, em Nova Xavantina, em junho de 2009.

<sup>7</sup> Entrevista fornecida pelo indígena Valdir, em Nova Xavantina, em junho de 2009.

(João, 12 anos) (informação verbal)<sup>8</sup>, o que não quer dizer que não sejam seguidas. Pode ser que haja adaptações, mas a tradição sempre deve ser professada entre os que se orgulham e as mantêm. Contudo, há os que não seguem as tradições na cidade, sujeitando-se a sanções impostas pelos anciões que, mesmo residindo na aldeia, descobrem o que acontece no espaço urbano. Assim, para os Xavante isto é muito simples, não há necessidade de ninguém contar, pois

[...] os anciões sabem, se é uma coisa nossa, não tem segredo. A atitude da pessoa fala e mostra [...] o jeito que a pessoa se comporta. Os anciões, só de ver eles sabem como é que ele está, como é que ele foi, como é que ele passou. Quando ele [a pessoa que não respeitou as tradições] for pra aldeia eles acertam com ele lá, não precisa ninguém falar pra cá (Pedro, 15 anos) (informação verbal).<sup>9</sup>

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

### **“Nossa tradição é primitiva”: O Xavante na cidade**

Os Xavante que buscam dar continuidade a seu padrão cultural na urbe afirmam que esquecer as tradições é impossível, pois, como comenta um deles, “[...] nossa tradição é primitiva” (Pedro) (informação verbal)<sup>10</sup>. Essas tradições são passadas dos pais aos filhos e, como visto anteriormente, podem ser adequadas ao espaço citadino, quando necessário. Esses rearranjos também são comentados por Lopes da Silva (1998), quando a autora salienta que a história dos Xavante deixa evidente a enorme capacidade destes indígenas em responder aos fatores externos, realizando reorganizações que visem preservar sua sociedade.

Assim, é ainda comum entre os Xavante na cidade acordar, tal como na aldeia, às 4 horas da manhã e tomar banho de água fria. Essas atitudes, segundo uma indígena entrevistada, são praticadas “[...] mesmo sabendo que é dentro da cidade, pra não perder

<sup>8</sup> Entrevista fornecida pelo indígena João, em Nova Xavantina, em fevereiro de 2010.

<sup>9</sup> Entrevista fornecida pelo indígena Pedro, em Nova Xavantina, em março de 2010.

<sup>10</sup> Entrevista fornecida pelo indígena Pedro, em Nova Xavantina, em março de 2010.

sabe” (Regina, 16 anos) (informação verbal)<sup>11</sup>. Porém, alguns costumes acabam sendo pouco praticados na cidade, como comer carne de caça, tão apreciada entre eles. Para os Xavante, a carne de caça é um presente divino e possui grande *status*. Todavia, não há como comê-la regularmente quando se mora na cidade, assim, consome-se com maior frequência a carne de boi, considerada “[...] muito ruim, pois faz a nossa pele tremer” (Regina) (informação verbal)<sup>12</sup>. Essa “pele que treme” faz alusão à fraqueza. Assim, a carne que dá “sustância” é a carne de caça, pois, como diz Regina, comendo-a “[...] você pode ficar uma semana sem fome”, pois este tipo de carne “é mais pesada”. Paladino (2006) também ouviu dos Ticuna cidadãos reclamações quanto à saudade da comida da aldeia e de sua variedade.

Outro ponto interessante quanto à alimentação Xavante se refere à periodicidade com que eles comem, seja na aldeia seja na cidade. Conta um indígena que “[...] comida pra nós não é primeira mão não. A gente come quando quer, não tem história de almoço, jantar, não. Não quer comer esse dia, o dia inteiro, então não come. Come quando tiver fome” (João) (informação verbal)<sup>13</sup>. A literatura acerca destes indígenas revela que esta prática também é encontrada na aldeia, onde não há distinção entre café da manhã, almoço e jantar.

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

[...] o pai ensina a trabalhar, ensina lição de vida. Ensina a respeitar: não levantar a voz, principalmente isso, não levantar a voz nem com mais velho nem com mais novo e nem com o próximo. Querendo ou não querendo tem que abaixar a cabeça. Ensina também como ser pai, como ser uma família (Ari) (informação verbal)<sup>14</sup>.

Este período, repleto de ensinamentos essenciais aos valores Xavante, traz também responsabilidade e restrições, que devem ser seguidas na aldeia e na cidade. Como relata um indígena, neste período “[...] já não tem aquela liberdade de sentar, falar [...] você tem que ser mais fechado” (André) (informação verbal)<sup>15</sup>. Pedro complementa a informação ao lembrar que, nessa fase, não se pode gritar, brigar e nem tocar em mulheres. Sendo assim, um questionamento importante a ser feito é acerca do comportamento dos indígenas no âmbito escolar, obviamente frequentado por garotos e garotas. Os meninos explicaram que muitas de suas atitudes são incompreendidas pelos não índios e acabam gerando

<sup>11</sup> Entrevista fornecida pela indígena Regina, em Nova Xavantina, em maio de 2009.

<sup>12</sup> Entrevista fornecida pela indígena Regina, em Nova Xavantina, em maio de 2009.

<sup>13</sup> Entrevista fornecida pelo indígena João, em Nova Xavantina, em fevereiro de 2010.

<sup>14</sup> Entrevista fornecida pelo indígena Ari, em Nova Xavantina, em junho de 2009.

<sup>15</sup> Entrevista fornecida pelo indígena André, em Nova Xavantina, em fevereiro de 2010.

desentendimentos. Sobre isso, conta Pedro que, certa vez, uma colega de sala veio cumprimentá-lo e para isso estendeu a mão. Ele, como não pode tocar em mulheres, não a atendeu. Ela, então, disse que aquela atitude era falta de educação e, ele, como não pode esbravejar nem brigar nesse período, somente disse que não podia tocá-la e saiu de perto, gerando incompreensão por parte da moça não indígena.

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

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

### **As crianças/adolescentes Xavante na escola de waradzu**

A criança xavante, depois de um tempo frequentando a escola, compreende o código cultural escolar do branco, entende as regras e percebe que elas devem ser seguidas. Assim, ouviu-se diversas vezes que “[...] na escola a gente mesmo se comporta como gente normal” (Clara, 15 anos) (informação verbal)<sup>16</sup> e que eles [Xavante] “[...] seguem as regras da escola direito” (Ari) (informação verbal)<sup>17</sup>. Desta maneira, as regras culturais que organizam socialmente o comportamento dos que frequentam a escola são seguidas pelas crianças indígenas.

Por meio da observação, verificou-se que a tendência dos Xavante, na escola, é unirem-se, dentro da sala de aula e também na hora do intervalo. Desse modo, salas que

---

<sup>16</sup> Entrevista fornecida pela indígena Clara, em Nova Xavantina, em maio de 2010.

<sup>17</sup> Entrevista fornecida pelo indígena Ari, em Nova Xavantina, em junho de 2009.

contam com muitos alunos Xavantes possuem uma fila só de indígenas e na hora do intervalo eles são vistos sempre juntos, no pátio da escola ou dentro de sala. Na hora do intervalo, dizem eles: “[...] a gente conversa também e entra tudo junto na sala” (Valdir) (informação verbal)<sup>18</sup>. A justificativa para esse comportamento é que “[...] a gente mesmo não mistura com os brancos não, vive mais assim mesmo, na hora da briga, na hora não da briga (Pedro)” (informação verbal)<sup>19</sup>. É interessante que, na escola, onde há um número maior de crianças Xavante ocorre também uma divisão de sexos, pois na hora do intervalo as moças permanecem de um lado e rapazes do outro. Essa observação revela o seguimento da tradição Xavante dentro da escola, pois, como visto anteriormente, muitos destes rapazes estão na Casa dos Solteiros.

Todavia, há momentos em que essa regra pode ser descumprida em virtude da dinâmica dos eventos da escola, nos quais a aproximação é inevitável. Como exemplo, cita-se os ensaios de dança de quadrilha para a festa junina. Nesse caso, em específico, os pares formados são de moças e rapazes Xavante, havendo somente uma miscigenação pelo fato de ter sobrado uma moça xavante sem par. Entretanto, a separação ocorre assim que o ensaio termina e os pares se dispersam.

Nos questionamentos aos indígenas se buscou saber como eles se comportavam na hora do intervalo, isto é, se ficavam somente na companhia de outros indígenas. As respostas obtidas, em sua maioria, afirmavam que eles se misturavam aos colegas brancos e que não andavam só em companhia dos outros indígenas. Todavia, a observação cotidiana nessas escolas revelou que, apesar de ocorrer um contato entre não índios e Xavante na hora do intervalo, são efêmeros, sendo maior o contato entre os próprios indígenas.

Já fora da escola os relatos revelaram que os Xavante andam separados uns dos outros. Assim, o vínculo estabelecido na escola muitas vezes permanece só nesse ambiente, não sendo estendido ao mundo de fora. Isso acontece porque “[...] cada família tem seu lar, igual aqui na cidade. A gente não tem como andar junto, nós também não temos ligação com os outros. Cada um vive no seu canto” (André) (informação verbal)<sup>20</sup>. Deste modo, a dinâmica familiar da aldeia é também seguida na cidade. Um motivo a mais para que essa separação ocorra está no fato de que os trabalhos extrassala são realizados também na escola, em horários alternativos aos de aula. Dessa maneira, respostas como “[...] quando é pra fazer trabalho vem aqui na escola” (João) (informação verbal)<sup>21</sup> e “[...] vem

---

<sup>18</sup> Entrevista fornecida pelo indígena Valdir, em Nova Xavantina, em junho de 2009.

<sup>19</sup> Entrevista fornecida pelo indígena Pedro, em Nova Xavantina, em março de 2010.

<sup>20</sup> Entrevista fornecida pelo indígena André, em Nova Xavantina, em fevereiro de 2010.

<sup>21</sup> Entrevista fornecida pelo indígena João, em Nova Xavantina, em fevereiro de 2010.

só na escola pra fazer trabalho [...], encontra na escola pra fazer trabalho” (Regina) (informação verbal)<sup>22</sup> foram ouvidas constantemente.

Entretanto, o fato de serem indígenas não assegura que os trabalhos escolares sejam realizados somente entre eles, pois os professores sempre fazem sorteios para decidir por quem serão compostos os grupos de trabalho. Desse modo, tarefas escolares são feitas em grupos formados por indígenas e não indígenas e, segundos os indígenas entrevistados, não há problemas internos de relacionamento nesses grupos, relatando uma convivência tranquila. Contudo, ao mesmo tempo que isso se dá com alguns colegas brancos, os índios revelam que são estigmatizados por outros. Descrições de discriminação apareceram no momento em que se perguntou sobre visitas à casa dos colegas brancos e visita dos colegas brancos à casa dos Xavante. Um dos entrevistados disse, sobre o assunto: “É tia, falando francamente, eles dizem: – Ah, eu não vou lá não porque a família dele é isso, eu tenho medo, vão me matar, fazer coisa mal comigo” (Pedro) (informação verbal)<sup>23</sup>. Entretanto, a recíproca também é verdadeira, tendo pais Xavante que não permitem a visita de colegas brancos de seus filhos. Como um adolescente Xavante afirmou: “[...] meu pai não gosta de mulher branca” (Francisco) (informação verbal)<sup>24</sup>.

Por mais que haja contatos amistosos entre colegas não índios e Xavante e, algumas vezes, até amizade, há sempre os momentos em que os indígenas se apartam dos demais, comunicando-se em sua própria língua. Esse fato foi observado diversas vezes no transcorrer da pesquisa. Esse comportamento acontece, segundo os Xavante pesquisados, “[...] pra ninguém entender o que estamos conversando” (Maria) (informação verbal)<sup>25</sup>, o que revela mais um recurso para afirmar a identidade Xavante e estabelecer um distanciamento dos demais. Assim, os Xavante se utilizam da língua como escolha tática e estratégica para se diferenciar da sociedade pluriétnica na qual estão inseridos.

### **Considerações finais**

A pesquisa junto aos Xavante estudantes citadinos coloca em pauta algumas discussões. A primeira, essencial a esse estudo e aos demais que analisam migrações de indígenas para as cidades brasileiras, é que estar em contato com o não índio não o torna menos indígena. Seus vínculos étnicos podem ter continuidade, assim como a valorização dos costumes tradicionais. Seus valores, na cidade, na constante interação com o *outro*, costumam ser (re)afirmados, reelaborando-se as formas de ser índio. Uma maneira de fazê-lo é, por exemplo, adaptar as tradições, de modo que sejam professadas, mesmo que de

<sup>22</sup> Entrevista fornecida pela indígena Regina, em Nova Xavantina, em maio de 2009.

<sup>23</sup> Entrevista fornecida pelo indígena Pedro, em Nova Xavantina, em março de 2010.

<sup>24</sup> Entrevista fornecida pelo indígena Francisco, em Nova Xavantina, em janeiro de 2010.

<sup>25</sup> Entrevista fornecida pela indígena Maria, em Nova Xavantina, em abril de 2009.

maneira e em contextos diferentes. Por isso, é importante que os estudos que busquem compreender os indígenas citadinos tenham em mente a necessidade de se fugir de dicotomias que colocam em pontos opostos o “mundo dos brancos” e o “mundo dos índios”, como se estes não pudessem se interligar sem resultar em perdas étnicas aos indígenas.

Além disso, analisar a questão dos indígenas nas cidades – e dos Xavante em Nova Xavantina – é perceber essa migração como uma busca por conhecimentos em um espaço reconhecido como o local onde as lutas por direitos são travadas e, para entrar nesse embate, é necessário conhecer e dominar os códigos culturais do *outro*. Contudo, esse conhecimento do “mundo do branco” não necessariamente implica no desprezo das lógicas internas. Pelo contrário, resulta na incorporação, pelo indígena, do sistema mundial ao seu próprio mundo, o que Sahlins (1997a) chama de indigenização da modernidade.

É um local por excelência para se conhecer a sociedade não indígena é a escola, destino dos Xavante para aprender a língua e a lógica do *outro*. Todavia, mesmo sendo um espaço com oportunidade de aprendizagem, é um ambiente que traz muitos desafios, como o português e também a dificuldade em se comportar como uma criança/adolescente não indígena. Além disso, ainda é necessário lidar com a incompreensão dos demais em virtude da diferença cultural, com o estigma, com o preconceito e com políticas educacionais que não estão prontas para fomentar o aprendizado do índio em escolas citadinas.

**Recebido em 8/4/2014**

**Aprovado em 16/9/2014**

## NOTAS

<sup>1</sup> Nova Xavantina, localizada a 650 km da capital do Estado – Cuiabá, possui 19.643 habitantes, segundo dados do Censo 2010 (IBGE, 2010).

<sup>2</sup> Os nomes de todos os entrevistados foram trocados com o intuito de preservar suas identidades.

<sup>3</sup> A caracterização das crianças/adolescentes entrevistados será apresentada conforme suas falas apareçam no decorrer do trabalho. Quando o autor da fala se repetir, será apenas destacado seu nome entre parênteses depois da citação.

<sup>4</sup> Sobre as entrevistas, é necessário revelar a sensação de invisibilidade diante dos Xavante, sobretudo nos primeiros contatos, haja vista a dificuldade para conseguir aproximação com os indígenas por seu jeito arredio. Eram comuns as conversas em sua língua nativa com o intuito de excluir a pesquisadora do assunto, além de algumas risadas dos indígenas quando esses percebiam que não se entendia o que eles conversavam entre si. Essa situação poderia evocar a grande questão da Antropologia – “fale a língua de seus nativos” –, mas, como aponta Zaluar (1988), estes sempre acham termos desconhecidos quando querem excluir o pesquisador da conversa. Além disso, durante os diálogos observou-se timidez e evasão nas respostas, especialmente das meninas, o que acarretou uma menor quantidade de falas por parte delas. Vale mencionar que essa sensação de imperceptibilidade não é nova entre os que transitam na etnografia, podendo-se citar Geertz (1989), Evans-Pritchard (1999) e Maybury-Lewis (1974; 1990) entre autores que já discorreram sobre o assunto.

<sup>5</sup> Sobre a história dos Xavante, sabe-se que até início do século XIX eles viviam no norte de Goiás, entre os rios Tocantins e Araguaia. Eles se declaram provenientes do “grande mar”, de onde teriam migrado em tempos imemoráveis para o interior do Brasil, rumo aos grandes planaltos.

<sup>6</sup> Vale lembrar que o único deputado federal indígena do Brasil foi um Xavante, Juruna.

<sup>7</sup> De acordo com Assmann (1995), a memória cultural é composta por heranças simbólicas que podem ser materializadas de diferentes formas, seja por meio de ritos, monumentos, celebrações, objetos, textos, escrituras sagradas e ainda outros suportes mnemônicos que funcionam como gatilhos para acionar significados associados ao que passou. A memória cultural é “cultivada” pelas gerações e serve para estabilizar e transmitir a imagem que cada grupo tem de si.

<sup>8</sup> Termo xavante que significa homem branco.

<sup>9</sup> Por volta dos sete anos, o menino Xavante irá para a casa dos solteiros, construída para abrigá-los e ligeiramente afastada do círculo de casas da aldeia, sendo o contato com a comunidade Xavante cortado (com exceção de seus pais, padrinhos e homens mais velhos, recebendo destes um treinamento específico de preparação para a vida adulta) (NUNES, 2002; 2003).

<sup>10</sup> Depois que os meninos residem na casa dos solteiros ocorre o ritual chamado de *waté'wa*, que tem seu ápice no ritual de perfuração de orelhas. Para os Xavante, esses brincos possuem poderosa capacidade indutora de sonhar, refletindo na aptidão do jovem que o recebe para re(a)presentar seus sonhos por meio de cantos, habilidade que constitui um importante critério de determinação do *status* social de homem adulto.

## REFERÊNCIAS

ASSMANN, Jan. *Religion and cultural memory: ten studies*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

BAINES, Stephen. G. As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade. *Brasil Indígena*, Brasília, v. 2, n. 7, p. 15-17, 2001. Disponível em: <[http://www.funai.gov.br/ultimas/-artigos/revista\\_7.htm](http://www.funai.gov.br/ultimas/-artigos/revista_7.htm)>. Acesso em: 10 jan. 2012.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998, p. 188-227.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

\_\_\_\_\_. *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

CICOUREL, Aaron. Teoria e método em pesquisa de campo. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar. *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1975, p. 87-121.

COHN, Clarice. Culturas em transformação: os índios e a civilização. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 36-42, 2001.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Os nuer*. uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo Nilota. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

FERNANDES, Estevão Rafael. *Entre cosmologias, estratégias e performances: incursões Xavante à Funai*. 2005. 160 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2005.

FÍGOLI, Leonardo Hipolito Genaro. *Identidad étnica y regional*. trajeto construtivo de uma identidade social. 1982. 244 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 1982.

FRANÇA, Maria Stela de Campos. *Xavantes, Pioneiros e Gaúchos*: relatos heróicos de uma história de exclusão em Nova Xavantina. 2000. 128 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2000.

FROZI, Valkielle Luiza. *Inclusão ou exclusão*: o cenário da discriminação contra os Xavantes nas escolas públicas de Nova Xavantina/MT. 38f. 2006. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências Biológicas) - Universidade do Estado de Mato Grosso, Nova Xavantina, MT, 2006.

GARFIELD, Seth. *Indigenous struggle at the heart of Brazil*: state policy, frontier expansion, and the Xavante Indians. Durham: Duke University Press, 2001.

GASKELL, George. Entrevistas individuais e grupais. In: \_\_\_\_\_; BAUER, Martin. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som*: um manual prático. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 64-89.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao Lago do Leite* – gênero e transformação no Alto Rio Negro. São Paulo: UNESP, 2005.

LAZARIN, Marco Antônio. *A descida do Rio Purus*: uma experiência de contato interétnico. 1981. 152f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 1981.

LOVISOLO, Hugo. A memória e a formação dos homens. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 16-28, 1989.

LUCIANO, Gersem dos Santos. *O Índio brasileiro*: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

MAYBURY-LEWIS, David. *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974.

\_\_\_\_\_. *O selvagem e o inocente*. Campinas: UNICAMP, 1990.

MELO, Juliana Gonçalves. *Identidades fluídas*: ser e perceber-se como Baré (Aruak) na Manaus Contemporânea. 2009. 225 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

NUNES, Angela. *“Brincando de ser criança”*: contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da infância. 2003. 341 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Lisboa, 2003.

\_\_\_\_\_. No tempo e no espaço: brincadeiras das crianças A'uwe-Xavante. In: SILVA, Aracy Lopes da; \_\_\_\_\_; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva (Org.) *Crianças indígenas*: ensaios antropológicos. São Paulo: Global, 2002, p. 64-99.

NUNES, Eduardo Soares. Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 9-30, 2010.

OLIVEIRA, Natália Araújo de. *Xavante, Pioneiros e Gaúchos: identidade e sociabilidade em Nova Xavantina/MT*. 2010. 189f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2010.

PALADINO, Mariana. *Estudar e experimentar na cidade: trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre “Jovens” indígenas Ticuna, Amazonas*. 2006. 352 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

PENTEADO, Yara Maria Brum. *A condição urbana: estudo de dois casos de inserção do índio na vida cotidiana*. 1980. 118 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 1980.

PONTE, Laura Arlene Salé Ximenes. A população indígena da cidade de Belém, Pará: alguns modos de sociabilidade. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas*, Belém, v. 4, n. 2, p. 261-275, 2009.

ROMANO, Jorge Osvaldo. *Índios proletários em Manaus: o caso dos Sateré-Mawé citadinos*. 1982. 322f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 1982.

ROSA, Luciene de Moraes. *Encontros e desencontros entre os a'uwê uptabi e os waradzu no espaço urbano de Barra do Garças-MT*. 2008. 119f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2008.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). *Maná: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997a.

\_\_\_\_\_. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte II). *Maná: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 103-150, 1997b.

SILVA, Aracy Lopes da. Dois séculos e meio de história Xavante: In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.) *História dos índios no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 357-378.

\_\_\_\_\_. Pequenos “xamãs”: crianças indígenas, corporalidade e escolarização. In: \_\_\_\_\_; NUNES, Angela; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva (Org.) *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global, 2002, p. 37-63.

SOUZA, Ana Hilda Carvalho de. *População indígena de Boa Vista/RR: uma análise socioeconômica*. 2009. 115f. Dissertação (Mestrado em Economia) – Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

VIANNA, Fernando Fedola de Luiz Brito. *A bola, os “brancos” e as toras: futebol para índios Xavantes*. 2001. 459 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

ZALUAR, Alba. Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas. In: CARDOSO, Ruth (Org.) *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1988, p. 107-126.