

**AQUILINO TSERE'UBU'Õ TSI'RUI'A**

**A SOCIEDADE XAVANTE E A EDUCAÇÃO: UM OLHAR  
SOBRE A ESCOLA A PARTIR DA PEDAGOGIA XAVANTE**



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO**  
**Campo Grande - MS**  
**2012**

**AQUILINO TSERE'UBU'Õ TSI'RUI'A**

**A SOCIEDADE XAVANTE E A EDUCAÇÃO: UM OLHAR  
SOBRE A ESCOLA A PARTIR DA PEDAGOGIA XAVANTE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação - Mestrado em Educação da Universidade Católica Dom Bosco como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Educação.

**Área de Concentração:** Educação

**Orientador:** Prof. Dr. Neimar Machado de Sousa

**Co-orientador:** Prof. Dr. Antonio Hilário Aguilera Urquiza

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO**  
**Campo Grande - MS**  
**2012**

Ficha catalográfica

Tsi'ruí'a, Aquilino Tsere'ubu'õ

T882s A sociedade Xavante e a educação: um olhar sobre a escola a partir da pedagogia Xavante / Aquilino Tsere'ubu'õ Tsi'ruí'a; orientação, Neimar Machado de Sousa; co-orientador Antonio Hilário Aguilera Urquiza, 2012. 258 f.

Dissertação (mestrado em educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2012.

1. Índios Xavantes - Educação 2. Educação multicultural  
3. Multiculturalismo I. Souza, Neimar Machado de II. Urquiza, Antonio Hilário Aguilera III. Título

CDD – 371.97981

A SOCIEDADE XAVANTE E A EDUCAÇÃO: UM OLHAR  
SOBRE A ESCOLA A PARTIR DA PEDAGOGIA XAVANTE

AQUILINO TSERE'UBU'O TISIRUI'A

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Neimar Machado de Sousa - UCDB Neimar M. Sousa

Prof. Dr. Antonio Hilário Aguilera – UFMS Antonio H. A. S.

Profª. Dra. Adir Casaro Nascimento - UCDB Adir Casaro Nascimento

Profª. Dra. Judite Gonçalves Albuquerque - UNEMAT JG.

Campo Grande/MS, 26 de setembro de 2012

UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO – UCDB  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – MESTRADO E  
DOUTORADO

Dedico aos Xavante de *Marãiwatsédé* pela sua história e trajetória desde a expulsão até a volta a nossa terra.

Aos Xavante de São Marcos pela sua coragem para enfrentar os invasores e garantir seus territórios.

Aos Xavante de Sangradouro pelo reconhecimento e sonhos que tiveram em suas andanças para encontrarem-se com os missionários salesianos.

À missão salesiana MSMT pela sua obstinação em procurar pelos Xavante e por ter me acolhido como salesiano.

À UCDB pelo apoio na realização desta dissertação.

## **AGRADECIMENTOS**

Em primeiro lugar a Deus que me deu saúde e força para chegar ao bom termo deste trabalho.

Ao Padre Lauro Takaki Shinohara: nosso superior, que me deu a oportunidade para desenvolver o trabalho desta importante tarefa.

À UCDB que me apoiou nos meus estudos e em tudo de que precisasse.

À comunidade do Instituto São Vicente, onde convivi durante quase 4 anos, que me possibilitou realizar bem os meus trabalhos.

Ao Pe Geraldo Grendene pela sua valiosa colaboração na produção deste trabalho.

Ao Pe Bartolomeo Giaccaria pelos momentos de conversas e diversas informações, principalmente, por me ajudar a compreender o nome dos objetos em português.

À professora Ceila Maria Puia Ferreira que me ajudou na correção do meu texto, mesmo não tendo compreendido bem os meus escritos, teve paciência comigo e por ter me interrogado para me entender.

A Rosa Colman que me ajudou também na revisão do texto.

A Janete Miranda de Mello que trabalhou na formatação e correção do texto.

A Janete Lara Silva que ajudou nos meus primeiros anos de estudos, nos projetos e organizações de textos para serem entregues na entrevista realizada depois do exame seletivo.

Ao meu orientador professor Doutor Neimar Machado de Sousa, pelo empenho e dedicação durante a realização deste trabalho.

Ao meu co-orientador professor Doutor Antonio Hilario Aguilera Urquiza, pela ajuda constante.

Ao Centro de Documentação Indígena (CDI) que me deu a oportunidade para desenvolver a minha dissertação na pessoa do Pe doutor Georg Lachnitt e Mariza Irala, a quem algumas vezes recorria para perguntar o significado das palavras em Português.

Aos meus professores e professoras do mestrado com os quais aprendi muitas coisas que não sabia antes.

À coordenação do programa de mestrado e doutorado em educação, pelo apoio e compreensão.

Aos meus colegas dos anos de 2009 a 2011 pela troca de nossas experiências.

Em especial, neste momento ainda imemorable, quero agradecer ao Professor Doutor Antonio J. Brand, pelas vezes que tive oportunidade de conversar para entender o texto não completamente entendido.

Para todos os que me apoiaram neste meu trabalho por mim visto como um trabalho difícil.

Obrigado, *Hepãri*.

TSI'RUI'A, Aquilino Tsere'ubu'õ. **A sociedade Xavante e a educação: um olhar sobre a escola a partir da pedagogia Xavante.** Campo Grande, 2012. 258p. Dissertação (Mestrado) Universidade Católica Dom Bosco, 2012.

## RESUMO

Esta pesquisa foi realizada no Programa de Pós-Graduação em Educação, linha 3, Diversidade Cultural e Educação Indígena da Universidade Católica Dom Bosco sobre a Escola Xavante na Terra Indígena *Marãiwatsédéa* partir da pedagogia Xavante com base em três princípios: as histórias antigas, religião e tradição. Os objetivos da pesquisa são: compreender a organização educacional Xavante modificada por influência das ressignificações ao longo do tempo; identificar os significados culturais da sociedade Xavante; observar a organização social da comunidade Xavante praticada na convivência e relações de parentesco; analisar a proposta pedagógica das escolas e o ensino da cultura Xavante. A metodologia se deu a partir de relatos de educadores tradicionais Xavante, obtidos mediante entrevistas informais, diário de campo e pesquisa etnográfica os quais revelam que o ensino “copiado” da escola tradicional brasileira não é o mais adequado para a escola indígena. Os professores indígenas, quando formados em um contexto não-indígena e, ao exercer a função de professor na sua aldeia tendem a imitar os ensinamentos ocidentais e não-indígenas. É importante destacar que os Xavante, no processo de socialização, mantêm seus costumes ancestrais e tradições que são seguidos mediante práticas pedagógicas próprias. Como resultado, confirma-se na percepção Xavante, que o professor deve agir conforme os velhos demonstraram quando ensinam aos jovens, respeitando cada aluno de acordo com suas classes de idade e seus clãs. Mesmo na sala de aula, o professor indígena deve agir no momento certo para envolver todos os alunos nos seus trabalhos e, com isso, formar pessoas cada vez mais fortalecidas, respeitando as tradições dos antigos e reconhecendo que, mesmo na escola, deve valorizar suas culturas, daí ser a escola indígena diferenciada. As escolas não serão mais lembradas como aquela que confundiu os primeiros momentos do ensino aos indígenas. Só mantendo os três princípios em equilíbrio, a cultura irá se fortalecer por muito tempo ainda.

**Palavras-chave:** Pedagogia Xavante. Escola *Marãiwatsede*. Interculturalidade.



TSI'RUI'A, Aquilino Tsere'ubu'õ. **Xavante society and education: a view of the school from the point of view of Xavante pedagogy.** Campo Grande, 2012. 258 p. Dissertation (Master's Degree) Dom Bosco Catholic University, 2012.

### ABSTRACT

This research was carried out in the Post Graduate Programme in Education, área 3, Cultural Diversity and Indigenous Education of the Dom Bosco Catholic University on the Xavante School on the *Marãiwatesédé* Indigenous Land from the point of view of Xavante pedagogy based on three principles: the old stories, religion and tradition. The aims of the research are: to understand the Xavante educational organization modified by the influence of the changing of significances over the years; to identify the cultural significances of Xavante society; to observe the social organization of the Xavante community practiced in daily living and kinship relationships; to analyse the pedagogical proposal of the schools and the teaching of Xavante culture. The methodology began with accounts from traditional Xavante educators, obtained by way of informal interviews, field diaries and ethnographic research which reveal that the teaching "copied" from the traditional Brazilian school is not the most adequate for the indigenous school. The indigenous teachers, when trained in a non-indigenous context and, when taking on the function of teacher in their village tend to immitate western teaching as against the indigenous methods. It is important to bring out that the Xavante, in their socialization process, maintain their ancestral customs and traditions that are followed by way of their own pedagogical practices. As a result, it has been confirmed in the perception of the Xavante, that the teacher should act according to the way the elders do when they teach the young people, respecting each pupil according to their age group and their clan. Even in the classroom, the indigenous teacher should act at the right moment to involve all the pupils in their studies and, in this way, prepare people who are stronger and stronger, respecting the traditions of the elders and recognizing that, even in the school, they should value their culture, and in this way be seen as a differentiated indigenous school. The schools will not any longer be remembered as those that confused the indigenous population in the first moments of teaching. Only by keeping a balance of the three principles will the culture be strengthened for many years to come.

**Key words:** Xavante pedagogy. *Marãiwatsede* School. Intercultural practices.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>CAPÍTULO 1 A SOCIEDADE XAVANTE E SUA HISTÓRIA</b> .....	19
1.1 Quem são os Xavante.....	19
1.2 História do contato.....	21
1.2.1 Os Xavante de <i>Marãiwatsédé</i> e seus contatos.....	23
1.2.2 Os Xavante de Parabubu e de Couto Magalhães.....	37
1.3 Os índios como agentes de sua história.....	41
1.3.1 Da reconquista da terra de <i>Marãiwatsédé</i> até a atualidade.....	43
1.4 Os missionários salesianos e a interferência donão-indígena na cultura Xavante.....	46
<b>CAPÍTULO 2 ELEMENTOS DA CULTURA XAVANTE</b> .....	63
2.1 Metades, formação e organização.....	63
2.2.1 Moradia Xavante.....	69
2.2 Importância da língua e outras práticas culturais dos Xavante.....	72
2.3 Os Grupos etários.....	74
2.4 O trabalho, a agricultura, o sistema de troca e de comércio e a caçada do povo Xavante.....	76
2.5 Rituais de casamento, compromisso e a caçada familiar.....	80
2.6 A Corrida com a tora de buriti.....	90
2.6.1 A grande partilha e troca de presentes entre madrinhas e afilhadas.....	96
2.6.2 Os moços ' <i>ritéi'wa</i> e seus aprendizados culturais.....	97
2.7 A iniciação à vida religiosa cultural.....	100
2.8 Preparação, organização e classificação dos dois grupos de iniciantes: <i>wai'arã</i> .....	102
2.8.1 Os participantes da iniciação para a vida religiosa ( <i>Darini</i> ou <i>wai'arini</i> ).....	104
2.8.2 O ritual de passagem dos iniciantes: os <i>wedehöri'wae</i> os <i>u'mretede'wa</i> .....	111
2.8.3 Participação feminina.....	116
2.8.4 O mito do milho dos periquitos.....	123
2.8.5 A última luta corporal entre padrinhos e afilhados.....	125
2.8.6 Ritos de passagem de uma fase para outra.....	126
2.8.7 Dança cultural, a despedida dos <i>wapté</i> como <i>waptée</i> preparação de materiais das cerimônias.....	130
2.8.8 Os novos líderes: <i>Pahöri'wa</i> e <i>Tébé</i> .....	132
2.9 Batida da água ( <i>Datsi'waté</i> ), o período e a duração do ritual de iniciação.....	135

2.10	Furam-se as orelhas dos <i>herói'wae</i> ritual após furação das orelhas.....	138
2.11	A cerimônia do <i>noni</i> e a utilização do <i>wedetede</i> (aricá) .....	144
2.11.1	A caçada com o fogo e as corridas das meninas no <i>noni</i> .....	151
<b>CAPÍTULO 3 A PEDAGOGIA XAVANTE</b> .....		156
3.1	Pedagogia da mulher Xavante.....	157
3.1.1	Primeiros banhos das crianças recém-nascidas.....	159
3.2	Obediência dos meninos e das meninas aos pais.....	161
3.3	Processos educativos e como o Xavante transmite seus conhecimentos e tradições.....	166
3.4	Um exemplo de aprendizagem: a luta com o <i>oi'ó</i> .....	168
3.5	Ensino aos <i>watébrémi</i> , meninos, e aos <i>ai'repudu</i> , pré-adolescentes.....	170
3.6	Papel dos rituais de iniciação - <i>wapté</i> (meninos) e <i>ba'õno</i> (meninas).....	175
3.7	Os <i>wapté</i> aprendendo como caçar um animal e seus significados.....	185
3.8	Fundamentação da educação nos trabalhos dos jovens <i>wapté</i> na caçada.....	190
3.9	A função do tio e da tia na educação Xavante.....	191
<b>CAPÍTULO 4 A EXPERIÊNCIA DA ESCOLARIZAÇÃO ENTRE OS XAVANTE</b> .....		195
4.1	A educação escolar indígena em Mato Grosso.....	196
4.2	A educação escolar indígena dos Xavante - alguns aspectos históricos....	198
4.2.1	Educação escolar em São Marcos.....	198
4.2.2	Educação escolar indígena na aldeia de <i>Marãiwatsédé</i> .....	199
4.2.3	A educação escolar entre os Xavante - a experiência do internato Salesiano.....	213
4.2.4	Os <i>wapté</i> na escola não-indígena na aldeia.....	227
4.2.5	Os professores indígenas e professores não-indígenas.....	229
4.3	Escola indígena, diferencia eprópria da sociedade Xavante.....	232
4.4	A escola Xavante e a influência do Conselho Indigenista Missionário....	234
4.5	Ensino familiar e a prática de educar por meio dos mitosXavante e o olhar dos indígenas para a escola.....	237
4.7	O ensinar e educar para os Xavante.....	244
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....		247
<b>REFERÊNCIAS</b> .....		254

## LISTA DE FOTOGRAFIAS E FIGURAS

<b>Figura 01</b>	Regiões que foram ocupadas pelos índios Xavante até a chegada ao estado de Mato Grosso.....	30
<b>Figura 02</b>	Regiões ocupadas pelos índios Xavante e Bororo em Mato Grosso	31
<b>Figura 03</b>	Roteiro da primeira expedição salesiana em Mato Grosso (1894)....	47
<b>Figura 04</b>	Região habitada pelos Bororo.....	49
<b>Foto 01</b>	Retirada dos Xavante de <i>Marãiwatsédé</i> .....	35
<b>Foto 02</b>	Desembarque dos Xavante de <i>Marãiwatsédé</i> em São Marcos.....	36
<b>Foto 03</b>	Ritual do <i>oi'ó</i> .....	65
<b>Foto 04</b>	Casa Xavante antiga.....	69
<b>Foto 05</b>	Casa Xavante antiga.....	69
<b>Foto 06</b>	Casa Xavante atualmente.....	71
<b>Foto 07</b>	Escolha dos novos líderes: <i>Pahōri'wa</i> e <i>Tébé</i> .....	132
<b>Foto 08</b>	Cerimônia de perfuração das orelhas.....	138
<b>Foto 09</b>	Mulheres carregando o bolo do afilhado.....	141
<b>Foto 10</b>	A árvore aricá ( <i>wedetede</i> ).....	144
<b>Foto 11</b>	Corrida do <i>noni</i> .....	145
<b>Foto 12</b>	Damião <i>Paridzané</i> , quando ele foi <i>herói'wa</i> , atualmente cacique da aldeia <i>Marãiwatsédé</i> .....	146
<b>Foto 13</b>	Um carregador do <i>nonina</i> cerimônia dos líderes <i>Tébé</i> .....	150
<b>Foto 14</b>	Escola <i>Marãiwatsédé</i> .....	209

## INTRODUÇÃO

Eu, Aquilino *Tsere'ubu'õ Tsi'rui'a*, Xavante, filho de Cirilo *Tsi'rui'a* e de Sebastiana *Pedzuibe*, nascido na região de *Marãwatsédé*, num local chamado *Udzu'rãiwawê<sup>1</sup>*, perto de Suiá-Missú. Essa aldeia foi criada, como uma parada, para se fazer o ritual da iniciação para a vida adulta dos *Aba're'u*, no ano de 1962. Em 1964, nós, Xavante, partimos para a fazenda Suiá-Missú, onde moramos quase um ano. Depois, fomos adiante, levados mais ou menos a 60 km longe da fazenda, lugar chamado Gorgulho, onde os Xavante sofreram por falta de água, no tempo da seca e a água era suja no tempo da chuva. Depois em 1966, em agosto, nos dias 13 a 15 fomos transferidos para a missão salesiana de São Marcos. Eu tinha poucos anos de idade, lembro-me que fugia do internato para minha casa e os meus colegas, já acostumados a ficar longe dos pais, no internato, com um assistente Xavante iam atrás de mim para me levar de volta. Os meus pais não falavam nada pra mim quando eu voltava para o internato da missão. Eu me recordo que na igreja os bancos eram altos para mim nos anos de 1966 e 1967. Estudei na escola de São Marcos já em 1968, havia só os ensaios de cantos, em português, para as festas de Natal do Senhor e para a Quaresma, Semana Santa e a Páscoa da Ressurreição. Esses foram os fatos que me marcaram. Ganhávamos cadernos e canetas para escrevermos os cantos ensaiados. Naquela época, o mestre Jorge Wörz foi quem me alfabetizou e foi o meu professor. Em São Marcos aprendi muitas coisas boas, a minha formação foi com duas culturas, formação Xavante e formação ocidentalizada. A minha convivência com os missionários, os que trabalharam lá em São Marcos, fez com que eu pensasse profundamente nesta questão: como é que esses missionários viviam sem ter saudades, pois mesmo que suas famílias moravam longe, eram pessoas alegres. Dificilmente eu os via tristes e preocupados com as suas vidas pessoais. Lembro que a escola funcionou como escola, no ano de 1977, da 1ª à 4ª séries do 1º grau. Concluí a 4ª série no ano de 1980. O internato já tinha terminado e fechado no ano de 1979.

---

<sup>1</sup> Significa cacho de buriti enorme.

E, para poder continuar os meus estudos, tive de sair para a cidade e assim continuar estudando. Isso só para ir ao seminário dos salesianos no ano de 1991.

Meus pais queriam que eu fosse com eles para Couto Magalhães, mas preferi ficar na Missão, e eles me deixaram, porque eu tinha chorado para ficar. Como estava no internato não podia ir com eles, pois fui influenciado pela fala do mestre salesiano Cosma Salvatore, fala que ainda está na minha memória: “você não deve ir embora, aqui você tem tudo, lá você não vai ter nada, você não vai estudar, como você pode fazer aqui. Lá, você não vai ter os padres, a comida, como a merenda e outras coisas mais que você tem aqui”. Várias vezes ouvi a fala do mestre Salvatore antes do dia da saída do grupo de *Marãiwatsédé*. Então não fui.

Nos anos 70, tive problema no meu dedão do pé esquerdo, isso porque eu andava sem calçado não tinha como comprar, para proteger os meus pés, que naquela época ninguém, nenhum Xavante ganhava salário, nem aposentadoria, funcionário da FUNAI, professor de Estado. A espinha de pequi era o mais terrível que eu experimentei. Isso por eu não ter calçado.

Padre Mário Gosso que era diretor da missão em 1976 cuidou dos meus dedos do pé, ele esquentava meus dedos dos pés com a água morna, eu colocava os meus dois pés dentro da bacia, depois padre Mário enxugava com uma toalha para secar. Depois disso ele aplicava pomada bibetox nos meus dedos dos pés e algumas vezes ele usava spray azul contra ferida.

Cresci e estudei em São Marcos. Lembro-me de que repeti vários anos a mesma série, pois naquela época, em 1974, quando o aluno não atingia a nota para passar, tinha que repetir o ano até conseguir a média para mudar de série. Em 1977, começou o estudo de modo seriado, estendendo-se até 1980, quando conclui a 4ª série. Saí de São Marcos no ano de 1982. Tive de ir para Barra do Garças - MT, município distante a 126 km da aldeia, em busca de mais estudos. Saí de São Marcos com um objetivo: estudar. Em 1978, quando o padre José Winkler era inspetor dos salesianos, eu perguntei-lhe se podia estudar no aspirantado. A resposta foi uma pergunta: se eu tinha estudo. Respondi que estava na 2ª série naquele ano de 1978. E então ele me disse para estudar mais. Quando ouvi isso, pensei por mim mesmo, que teria de estudar mais. E agora, como estudar? Não tinha informações de como ser orientado. Guardei silêncio a partir do momento em que falei com o padre Winkler e outros missionários.

Mostrei o meu desejo de ser aspirante e até de ser padre como os missionários, mas, antes, eu tinha sempre em mente ser um mestre (Coadjutor) como se fala hoje. Por isso, falei sobre a possibilidade de ir ao seminário desses padres das missões. Na época, eu não sabia distinguir: a congregação salesiana, os diocesanos, os franciscanos e outras instituições

religiosas. Não conhecia o que era o seminário salesiano, o aspirantado e a vocação. Eu nem sabia denominar a congregação salesiana porque para mim eram todos iguais, na mesma casa. Uma vez, em uma conversa com o padre Miguel Paes da Silva, então diretor da missão de São Marcos, de 1977 a 1979, perguntei como chegar a ser aspirante. O padre Miguel Paes, em vez de me responder, explicava as etapas de formação como aspirante, pré-noviço, noviço e outros mais que eu não entendia nada. Eu tive a oportunidade de falar com alguns missionários que trabalharam com os Xavante em São Marcos. Parecia que estavam engasgados para não me dar uma resposta, nem quando conversei com o mestre Adalberto Heide obtinha resposta positiva. A minha primeira fala sobre o desejo de ir para o aspirantado foi com o mestre Salvatore, eu tinha intimidade com ele, porque o auxiliei como ajudante na oficina dos carros da missão em 1975 e 1976. Quando manifestei o meu desejo, parece que ele não gostou da ideia, pois logo me disse: melhor para você é casar.

No ano de 1979, eu estava na 3ª série do 1º grau e era meu último ano como *wapté* até maio, porque quando furaram nossas orelhas não seríamos mais *wapté*, mas sim *herói'wa* (aquele que se sacrifica para mostrar sua fisionomia forte). Em 1980, concluí a 5ª série e me encontrava em São Marcos. Depois não sabia aonde ir para poder dar continuidade aos meus estudos.

Estudei na escola de São Marcos e logo que concluí o então 1º grau, falei com o padre Luiz Silva Leal, diretor da Missão de São Marcos entre 1986 e 1991, o qual me disse: é melhor terminar o 2º grau, depois vem conversar de novo. Isso já me deu a esperança e confiança de poder contar com ele.

Concluí o 2º grau em 1989, em Barra do Garças. Em 1990, falei com o padre Clemente Deja que, naquela época, era pároco na matriz Santo Antônio e com alguns dos salesianos que moravam lá, como também com o padre Mario Pellatiero, diretor daquela comunidade. Mas a minha conversa foi mais intensa com o padre Clemente no ambiente da paróquia de Barra do Garças, sobre a possibilidade de ir para o seminário. Por volta do mês de setembro de 1990, o padre João Bosco Monteiro Maciel, inspetor da Missão salesiana, com o seu vice-padre Gil Tolentino, estiveram em visita aos salesianos de Barra do Garças e se encontraram com o padre Clemente Deja que me incentivou a falar com o padre João Bosco. Eu conversei com o inspetor, padre João Bosco Monteiro Maciel, que não me garantiu nada, mas me disse que ainda em setembro os salesianos se reuniram em Sangradouro e quem sabe, depois dessa reunião, ele me daria a resposta. Nisso, eu esperava ansioso a resposta do inspetor, quando soube que ele iria consultar os salesianos que me conheceram e que tiveram contatos comigo nos anos anteriores.

Em 1990, depois que soube da minha ida para o seminário de Campo Grande, MS, conversamos eu e o padre Luiz Silva Leal sobre as questões de como viver no aspirantado. Fui convidado pelo padre Leal a ir a Campo Grande para participar do Encontro de Vocacionados das Oitavas Séries (EVOS) que acontecia em outubro. A essa altura, já tinha o 2º grau completo. Gostei da convivência, mas durante esse ano foi difícil resolver as questões culturais que eu não pretendo comentar muito. Alguns Xavante não queriam que eu fosse para o seminário, outros apoiaram a minha decisão. Agradeço aos que me ajudaram e incentivaram a minha ida. A decisão foi difícil, mas para Deus tudo foi possível e depois de muita discussão me liberaram para ir para Campo Grande.

Ingressei no aspirantado no Instituto São Vicente em Campo Grande em 1991. Era outra vida que estava começando para mim. O ambiente e costume eram diferentes, mas me esforcei para acompanhar o ritmo e o horário da casa, porque todos devem se dispor para ficar em harmonia uns com os outros colegas. Na congregação e nas etapas de formação sempre fui aceito e passava para outra fase. De 1991 a 1995, os anos foram ótimos para mim. Fui ser salesiano com muito orgulho, em 1994, porque era meu sonho que estava se realizando na comemoração do centenário da chegada dos salesianos em Cuiabá, MT.

Na minha caminhada vocacional, em outros momentos, enfrentei duros obstáculos por parte de alguns Xavante e das Filhas de Maria Auxiliadora (FMA). Vivi dias difíceis e fui ordenado diácono pelas mãos de Dom Fernando Legal na paróquia São João Bosco da Lapa, em São Paulo, em 21 de outubro de 2001 e me ordenei sacerdote em Nova Xavantina pela imposição das mãos de Dom Protógenes José Luft, bispo diocesano de Barra do Garças, em 19 de outubro de 2002.

Na presente pesquisa pretendo levar em consideração o que os outros autores já escreveram sobre o povo Xavante antes de mim. A partir de suas visões e interpretações, pretendo transcrever outra versão, partindo do que os meus irmãos de *Marãiwatsédé* vêm contando a respeito da origem desse grupo, me incluindo aos Xavante em geral, porque cada grupo tem a sua história para contar aos seus filhos e netos. Aqui, entre outros relatos, estarei contando sobre nosso antepassado *Butsé Wari* e o seu povo. Com ele, o grupo se instalou na beira do rio Araguaia com outro líder *Aptsi´ré* que diretamente se dirigiu em direção à região *Norotsu´rã* entendida como Couto Magalhães, que hoje faz parte do município de Campinápolis, MT. Os meus irmãos conhecem as histórias antigas, é o que ouvi, escrevi, porque é a nossa história, a dos Xavante de *Marãiwatsédé*, história que não se encontra em outros autores como no livro “Xavante - povo autêntico”, publicado em 1972, de Giaccaria e Heide.



Neste trabalho, pretendo mostrar as andanças do povo Xavante na sua longa história de contato e, pelos mapas, é possível conhecer os Estados onde os Xavante residiram. As andanças desse povo era, também, fuga. Iam para onde não fossem incomodados, assim se livrariam de ataques violentos por parte de não-indígenas e onde viveriam em paz. A escolha para se instalar foi na região de Mato Grosso. Eu não convivi com meu pai Cirilo *Tsi'ruí'a Umnatsé*, mas nas minhas férias, em 1995, depois que me tornei salesiano fui, pela primeira vez, visitar os meus irmãos quando ainda estavam morando na aldeia de Água Branca hoje chamada Aldeia Belém, que fica no território do Posto Indígena Pimentel Barbosa. Eu não podia estar com o meu pai para ouvir, por meio do seu relato, as histórias antigas, porque eles se mudaram para Couto Magalhães (*Norõtsu'rá*), em 1972. A maioria do grupo de *Marãiwatsédé* mudou-se para aquela região. Uma das causas da mudança de São Marcos (Missão Salesiana) é porque os moradores não estavam mais aguentando as doenças constantes daquele lugar.

Como padre Xavante, pretendo escrever as histórias antigas que meu pai contava aos meus irmãos de *Marãiwatsédé*, mas o que escreverei é o que ouvi do meu irmão mais velho, do grupo *Abare'u* (como os Xavante falam *abare'õmo'brada*) Dario *Tserenho'rá* e outros meus parentes que mais ouviram meu pai, contando essas memórias, antes do contato com o povo não-indígena que moravam e conviviam na região do Maranhão, de Goiás e atualmente de Mato Grosso. Lachnitt (2002), Leal (2006), Giaccaria (1984), Lopes da Silva (1986), Menezes (1984) e outros já escreveram sobre esse povo, seu surgimento e afirmaram que eles são guerreiros agressivos. Outros escreveram sobre a importância da cultura, os costumes, a criação dos alimentos para sobrevivência, a religiosidades deles, os seus mitos em geral, a sua travessia no rio Araguaia ou também pelo rio das Mortes, seus lugares antes de se apossarem do lugar *Marãiwatsédé*, aqui por mim analisado. Em especial, pretendo escrever e apontar o que os meus irmãos de *Marãiwatsédé* contam sobre a criação do homem. Segundo eles, o criador dos Xavante foi *Tsa'amrĩ Wawe*, que criou *Tsi'omowe Wawẽ*, em seguida, foi criado o segundo homem chamado de *Tomatsu Wawẽ* e depois foi criado *Pini'ru Wawẽ*, e o quarto homem criado foi *Tseretõdi Wawẽ* e por último *Tsõrõpré Wawẽ*. O nome da primeira mulher criada foi *Tsinhotsé'ẽ Wawẽ*. E contaram também sobre o surgimento dos dois *wapté* que criavam os alimentos para os Xavante se saciarem e sobre a educação que o nosso antepassado *Butsé Wawẽ* iniciou, as instruções dadas ao povo por meio de suas palavras. Cada grupo Xavante conta suas histórias, uns contam um pouco diferente sobre a criação e o surgimento de seus ancestrais. Isso tem de estar claro nas histórias contadas e não unificando que os Xavante surgiram a partir da madeira.

Sendo uma pesquisa qualitativa e etnográfica, o trabalho foi desenvolvido na comunidade indígena *Marãiwatsédé*, no município de Alto Boa Vista e na São Marcos, em Barra do Garças, ambas localizadas no estado de Mato Grosso. Os dados foram obtidos pelas entrevistas gravadas com os velhos, jovens, professores e estudantes indígenas, além de analisar vídeos para dar continuidade à investigação histórica. Os entrevistados foram Manoel *Tsa'rei'õ*, Daniel *Tsi'õmowe*, Tibúrcio *Tserenhi'ru*, Manoel *Tsi'robó*, Dário *Tserenho'rã*, Domingos *Hö'awari*, Zeferino *Tsimrihu*, Carolina *'Rewaptu*, Boaventura *Tsimrihu*, Idalina *'Redzöriwe*, João da Mata *Tserehité*, Dutra *Tserepanhipti* e Jonas *Tserenhirãwe Tsi'rui'a*.

Os filmes foram utilizados para levantar mais informações sobre os Xavante, como o filme “*Tsõ'rehipãri – os Xavante contam a sua história*”, feito pelo Xavante Divino *Tserewahu Tsereptsé* e outros, em 2008. E “Os Xavante agradecem aos missionários salesianos” de Adalberto Heide, de 1982. Além disso, o texto apresentado contém minhas experiências pessoais.

Considerando alguns elementos da sociedade Xavante, em especial, do povo de *Marãiwatsédé*, dos Xavante de Couto Mangalhães em MT e dos de *Parabubu* no município de Campinápolis, MT, pretendo mencionar suas dificuldades no período de contato com os não- indígenas e ou até com os missionários nas missões. Escreverei o modo como os Xavante têm sido acolhidos pelos missionários e os seus esforços em manter sua língua materna mesmo tendo contato com o mundo não-indígena. Mencionarei a crença própria conservada e valorizada até agora, os ritos de passagem dos jovens como a vida adulta social e morte para a vida, crença religiosa cultural, os costumes cotidianos próprios desse povo.

No primeiro capítulo, mencionarei sobre quem são os Xavante, a história do contato, os índios como agentes de sua história e a reconquista da terra de *Marãiwatsédé* de 45 anos da retirada dos Xavante dessa terra, como um “pano de fundo” da História e tratarei da presença dos missionários salesianos e a interferência do não-indígena na cultura Xavante.

No segundo capítulo, dedicarei para tratar dos elementos principais da cultura Xavante, tais como organização social, língua, rituais e festas.

No terceiro capítulo, escreverei especificamente sobre a pedagogia Xavante, como os velhos ensinam os jovens quando estão contando sua história. Mencionarei o papel dos *wapté* quando realizam as últimas lutas, quando eram *ai'repudu*, e quando depois lutam com o *oi'ó*, passam a ser *wapté* e devem morar separados de seus pais mais ou menos 5 anos. A casa de formação (*hö*) dos *wapté* que eu denomino casa de formação Xavante, para alguns são casa dos solteiros, casa dos celibatários ou casa dos *wapté*. Falarei das classes de idade e da sua compreensão por alguns autores, como Lopes da Silva (1986), Maybury- Lewis (1984),

Lachnitt (2002), Leal (2006), Giaccaria e Heide (1984), Menezes (1984) e outros que escreveram, definindo classes de idade e suas variações.

No quarto capítulo, mencionarei o que os Xavante experimentaram e estão experimentando na escola não-indígena entre eles. Falarei brevemente sobre a história da educação escolar indígena em Mato Grosso. Nesse quarto capítulo, apresentarei alguns aspectos históricos da educação escolar indígena dos Xavante e mostrarei como é a escola indígena e diferenciada própria da sociedade Xavante, a escola Xavante e a influência do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, o ensino familiar dos Xavante, a questão de educar por meio dos mitos Xavante, descreverei um pouco a escola em *Marãiwatsédé* e o olhar dos indígenas para a escola, a partir da pedagogia Xavante em que os professores são os pais e amigos dos alunos e o que significa o ensinar e educar para os Xavante, bem como os processos educativos próprios ou diferenciados

O tema deste trabalho é “A sociedade Xavante e a Educação: Um olhar sobre a escola a partir da pedagogia Xavante”, em que pretendo analisar de perto o ensino dos nossos velhos aos nossos jovens, com ênfase nas falas dos anciãos. Apresento ainda neste trabalho algumas expressões, linguagens e atitudes dos professores não-indígenas quando ensinam.

# CAPÍTULO 1

## A SOCIEDADE XAVANTE E SUA HISTÓRIA

### 1.1 Quem são os Xavante

Os Xavante são o povo que se denominava de *a'uwe* (gente) antes do contato com o homem branco (*waradzu*), expressão que ainda se usa até hoje pelos Xavante. Os Xavante conviveram no Maranhão, antes de passarem por Goiás Velho. É um povo guerreiro, cujos jovens mantêm essa denominação, pois guerreavam naquele estado com as outras tribos conhecidas por eles, como Kaiapó (*Naré*), Karajá, Timbira, Apinajé (*Apinaye*), entre outras. Em Xavante, o nome *Tsiretede'wa* que significa estatura baixa (ou índios anões) como referência e hipótese a essa etnia que viveu antes do contato com o homem branco e que esse *a'uwe uptabi* (Xavante) deu o nome ao Apinajé e ao povo Kaiapó-o Naré. As mais bravas etnias que os Xavante conheciam eram os Kaiapó, *Tsiretede'wa*, porque eles usavam facões, machados, foices que os Xavante não conheciam, como instrumentos valiosos considerados por *A'uwe Uptabi* hoje. O padre Leal<sup>2</sup> mencionou em conversas pessoais sobre o Estado do Maranhão como mais um lugar por onde os Xavante passaram e Darci Ribeiro (1996) também afirma que os Xavante viveram no rio Maranhão. Com essas informações, os Xavante se recordaram que viemos da mata do Maranhão, lembraram que dentro da mata nós lutamos com os Kaiapó. Por isso, podemos afirmar que os Xavante conviveram por lá antes do contato com os não-índios. Os Xavante conhecidos como pertencentes ao grupo Jê conheciam outras tribos com quem também nos relacionamos.

Conforme dados do SIASI – FUNASA/MS, (2011), a população Xavante é de aproximadamente 15.299 pessoas. E, em Mato Grosso, a população total de indígenas é de 29.196 (FUNASA, 2007), significando que os Xavante correspondem a quase mais de 50% da população indígena de Mato Grosso.

---

<sup>2</sup> Informação fornecida pessoalmente, em 2006, a partir de relatos do Xavante Francisco Tsipé.

A sociedade Xavante é a que mais está crescendo, ocupando suas terras demarcadas, desde que foram homologadas nos anos 1970. A terra está sendo pequena por causa do crescimento da população.

Os Xavante, denominado povo guerreiro, como os velhos contam, viviam também à beira do mar no Rio de Janeiro. Quando os velhos viajam e visitam aquelas terras, choram no lugar onde era a aldeia antiga, em Santa Rosa, em Niterói, RJ. Esse nome da cidade certamente é a palavra indígena Xavante *Itero* (o meu lugar). Quando os europeus foram se agrupando naquele lugar, os Xavante foram recuando até chegarem a Goiás, chamado Goiás Velho. Em Goiás, tiveram conflitos com os outros povos indígenas, com os Kaiapó, Karajá e outras etnias. Os Xavante sempre venciam as batalhas quando lutavam com as outras etnias. Os Xavante vieram de Goiás até Mato Grosso, fugindo das ameaças e ataques, explorações dos brancos que também chegavam à procura das terras. Em Goiás, alguns grupos de Xavante eram atacados nas suas aldeias pelos invasores brancos (*waradzu*), para também tomar suas mulheres. Alguns dos Xavante até viraram peões, tomando conta das roças para os fazendeiros.

Os Xavante, percebendo a malícia dos brancos e desconfiando que eles estavam conquistando suas mulheres indígenas com as suas coisas materiais, começaram a vir para Mato Grosso até a beira do rio Araguaia. Os grupos chegavam com os grandes líderes chamados *Butsé Wari* e *Waptsi'ré*, onde está a cidade, até hoje, chamada Aragarças, município de Goiás. Não é por acaso que nessa região existem duas cidades com nomes de garças: Barra do Garças e Aragarças. Barra do Garças é conhecida pelos Xavante de *Tsiba'ádzatsi* (ninho de garças).

Aqueles dois homens grandes *Butsé Wari* e *Aptsi'ré* eram do grupo *po'redza'õno*: nós de *Marāwatsédé* somos *po'redza'õno*, descendentes de *Butsé Wari*. Dois grupos chegaram juntos à beira do rio Araguaia. Foi daí que se desligaram entre si. O grupo de *Aptsi'ré* foi direto para a região de Couto Magalhães, em MT, que em Xavante chama *Norõtsu'rã* (quer dizer folha escura de babaçu). Segundo o *Rowatsu'u waihu'u petse'wa* (historiador ou conhecedor da História) Tibúrcio *Tserenhi'ru* Xavante eles não atravessaram o rio Araguaia onde ficava a aldeia São Domingos, como está registrado no livro *A'uwe Uptabi* Xavante Povo Autêntico, enquanto que o grupo de *Butsé Wari* foi beirando o rio Araguaia, até onde está hoje, São Domingos *Wededze*, ainda longe de São Félix do Araguaia. Foi ali que moraram durante muito tempo, mas do lado de cá de Mato Grosso. Muito mais tarde, o grupo de *Butsé* se mudou para vários lugares até chegar a *Marāiwatsédé*. Nesses anos, quando os Xavante viviam por lá, a mata era toda floresta fechada, por isso os índios chamaram de

*Marãiwatsédé* (mata medonha, mata ruim), pois tinha variedade de animais ferozes e perigosos que viviam nela.

## 1.2 História do contato

Em relação ao impacto colonial sobre os povos indígenas, temos o caso de doenças como o sarampo e a varíola. Essas enfermidades trazidas no corpo dos colonizadores, especialmente entre 1562 e 1564, “assolaram as aldeias da Bahia fizeram os índios morrerem tanto de doenças quanto de fome, a tal ponto que os sobreviventes preferiram venderem-se como escravos que morrer à míngua” (CARNEIRO DA CUNHA, 1986, p. 1 *apud* CARNEIRO DA CUNHA 1992, p. 13).

A autora comenta sobre o mito, a história e a etnicidade dos povos indígenas. Em um breve resumo, a autora destaca a importância do mito na vida dos povos indígenas Krahó e Canela (CARNEIRO DA CUNHA, 1986, p. 13-49). Nesse sentido, os Xavante valorizam muito os mitos e seus ensinamentos, é disso que vem o poder para afastar as enfermidades, segundo as informações dos anciãos das aldeias.

No século XIX, um grupo de Xavante de Goiás Velho conseguiu fugir, atravessar o rio Araguaia e o rio das Mortes, estabelecendo-se na Serra do Roncador, MT. Ali, readquiriram independência e certa tranquilidade, revivendo as práticas culturais. O mérito desse florescimento cultural foi, no dizer dos velhos, de *Butsere* e da sua irmã *Tsipawi*, que procuraram ensinar aos novos o que tinham conseguido colher dos velhos (GIACCARIA; HEIDE, 1984, p. 9)<sup>3</sup>.

Antes de comentar o contato do povo Xavante com a sociedade não-índia, pretendo me basear no livro “História dos Índios no Brasil”, de Manuela Carneiro da Cunha (1992, p. 9 - 24), para poder me apoiar sobre o assunto que fala diretamente sobre o envolvimento dos indígenas e como também colaboraram para se manter e estar com aqueles que haviam chegado primeiro e outros que conseguiram se manter isolados dos invasores.

O trabalho de Carneiro da Cunha (1992) é importante porque, sendo a autora antropóloga, procurou fazer o possível para organizar todos os dados de outros autores que escreveram a respeito dos índios do Brasil, para assim, os indígenas não conhecidos e os que sofreram perante os estrangeiros, no decorrer da chegada dos europeus aqui nesta terra, sejam conhecidos por quem tiver acesso a essas informações.

---

<sup>3</sup> Esses dois nomes os velhos de *Marãiwatsédé* não aprovam e eles desconhecem e ainda perguntam de onde saíram esses nomes? Os velhos de *Marãiwatsédé* sabem como é o nome dos ancestrais deles.

A autora menciona que pouco se sabe da história indígena: nem origem, nem número de populações são seguros, muito menos o que realmente aconteceu, mas progrediu-se. Hoje está mais clara, pelo menos, a extensão de que não se sabem muitas coisas sobre as histórias dos índios do Brasil (CARNEIRO DA CUNHA, 1992). A autora ainda afirma que:

A maior dessas armadilhas é talvez a ilusão de primitivismo. Com a época de triunfalismo do evolucionismo, que prosperou a idéia de que certas sociedades teriam ficado na estaca zero da evolução, e que eram, portanto algo como os fósseis vivos que testemunhavam o passado das sociedades ocidentais (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 11).

Os europeus que vieram a esta terra chamada Brasil esqueceram os primitivos, considerando como gente de nada, porque o que importa ao estrangeiro é ter poder e possuir mais, e quem tem mais domina o que desconhece a disputa com o poder, tornando-se então dominados. A autora prossegue afirmando: “foi quando as sociedades sem estados se tornaram, na teoria ocidental, sociedades ‘primitivas’, condenadas a uma eterna infância. E porque tinham assim, parado no tempo, não cabia procurar-lhes a história” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 11). Assim, dizia Varnhagem, um historiador de confiança da Coroa, citado por Carneiro da Cunha (1992, p. 11), “de tais povos na infância não há história: há só etnografia”.

Por desconhecermos a história, ou por ouvirmos falar, sem entender-lhe o sentido ou o alcance, em sociedades “frias”, sem história, porque há um tropo propriamente antropológico que é chamado presente “etnográfico”, agora somos tentados a pensar que as sociedades indígenas de agora são a imagem do que foi o Brasil pré-cabralino (CARNEIRO DA CUNHA, 1992). A sociedade brasileira ainda não saiu desse pensamento sobre os índios, ou seja, que os indígenas continuam sendo atrasados na evolução para a civilização. Sabemos que indígenas têm suas histórias em outras versões, para quem conhece a realidade dos indígenas. As sociedades indígenas ditas “isoladas” são descendentes de “refratários”, foragidos de missões ou do serviço dos colonos que se “retribalizaram” ou aderiram a grupos independentes. O caso dos Xavante é ilustrativo, pois eles conheceram outras tribos inimigas, mas não se misturaram. De acordo com Tibúrcio *Tserenhi’ru* Xavante, e outros *rowatsu’u waihu’u petse’wa nori* (conhecedores da história ou historiadores)<sup>4</sup>, não se aliaram com outros povos indígenas. Eles estavam fugindo para outros cantos onde não fossem incomodados, inclusive pelos da raça branca.

---

<sup>4</sup> Especialistas em contar história e notícias dos antigos. Nesta dissertação contribuíram Tibúrcio e Manoel, de Marãiwatsede, Daniel, de São Marcos.

Toda ideia que seja de isolamento deve ser usada com cautela em qualquer hipótese, pois há um contato mediatizado por objetos, machados, miçangas, capazes de percorrer imensas extensões, mediante comércio e guerra, e de gerarem uma dependência à distância (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 12) de objetos manufaturados, além dos micro-organismos que invadiram o Novo Mundo.

Segundo os velhos Xavante de *Marãiwatsédé*, Ariosto da Riva sobrevoava a aldeia chamada de *Bö'u*<sup>5</sup>, e que ficava próxima de onde ele tinha instalado a fazenda, que chamou de Suiá-Missú. Certo dia, o grupo *Etepa* estava caçando, eram jovens guerreiros da época, escutaram um barulho estranho e foram se aproximando até o local do pouso. Quando Ariosto entrou no aviãozinho para partir, os *Etepa* apareceram e um Xavante, chamado Moisés *Õmodze*, agarrou na traseira do avião, segurando para não partir sem ter se apresentado e dizer o que estava fazendo ali. Segundo os Xavante de *Marãiwatsédé*, Riva não reagiu. Desceu, conversou com os índios. Nesse primeiro encontro, os jovens Xavante não tinham uma roupa sequer, foi aí que receberam presentes do primeiro branco a fixar sua fazenda perto dos indígenas. Depois que Riva vendeu a fazenda para o grupo Ometto, as coisas pioraram para os Xavante. Os índios foram conduzidos para morar mais ou menos longe do contato, mais ou menos a 01 (um) km da fazenda. Ficaram alguns meses aí e depois foram conduzidos para um lugar chamado Gorgulho onde não havia água suficiente no tempo da seca e quando era tempo de chuva, a água era suja. Os Xavante morriam de doenças aí nesse lugar.

### 1.2.1 Os Xavante de *Marãiwatsédé* e seus contatos

A terra de *Marãiwatsédé* foi invadida no ano 1960 pelo italiano Ariosto da Riva. Depois ele vendeu a terra para o grupo de Orlando Ometto, depois o grupo Ometto vendeu para Liq Farma, empresa italiana que, por sua vez, vendeu para Liq Gás, além de outros empresários que já compraram a terra de *Marãiwatsédé*.

Segundo Shelton Davis (1978, p. 148), “na década de 50, vários governadores começaram a vender as terras dos Xavante e, no início dos anos 60, os novos fazendeiros de gado começaram a chegar”. Ariosto da Riva foi um deles, que chegou no território dos Xavante sem saber a existência dos índios na região. Esse adquiriu a terra de *Marãiwatsédé* por Cr\$ 800.000, segundo documentário que se encontra no CIMI de Cuiabá, MT, e a entrevista que fiz com o mestre Mário Bordignon a respeito disso. Mestre Mário foi um

---

<sup>5</sup> Que significa plantação de pés de urucum ou muda de pés de urucum.



conhecedor dessa história, porque na década de 90 ele estava à frente como coordenador do CIMI em Cuiabá.

Ariosto da Riva, quando adquiriu a terra, nominou a fazenda de Suiá-Missú. Entretanto, não foram os indígenas Suiá que ele havia encontrado lá, pois eles moravam do outro lado do rio Missu. Na realidade, o italiano havia encontrado os indígenas Xavante e não os Suiá e errou, denominando a fazenda Suiá-Missu, hoje Mãe Maria.

Para Ariosto conquistar os Xavante, sobrevoava a área jogando caixinhas de roupas. De início, os homens do grupo *Etepa* foram ver onde o avião tinha pousado e chegaram até Ariosto, que se revelou bem-intencionado para com os Xavante. A fazenda ficava a mais ou menos uns 80 km da aldeia. Para os caçadores jovens, 80 km é muito perto. Segundo tio Dutra *Tserepanhipti*, Ariosto foi bom com eles quando o grupo *Etepa* chegou aonde o avião estava e o Ariosto da Riva recebeu-os bem no campo da aviação. O tempo foi se passando e, em 1963, as duas aldeias da região de *Marãiwatsédé*, uma do *Bödöditu* e a outra do *'Ru'awe*, se reuniram para poder morar perto da fazenda. O dono da fazenda já era Orlando Ometto e, no ano de 1964, pediu aos Xavante que se retirassem de lá, porque alguns estavam incomodando a fazenda com sua presença. A situação havia mudado. Quando a fazenda era do senhor Ariosto da Riva ele doava uma vaca ocasionalmente para os Xavante, mas tudo mudou e os Xavante não estavam se dando bem com alguns funcionários da fazenda.

Os Xavante, morando a uns mil metros da fazenda, vinham trabalhar para o dono, ajudando a fazer as cercas e depois roçar para preparar o pasto. Para esse trabalho, os Xavante recebiam o pagamento em forma de comida, principalmente as partes do boi desprezadas pelos donos, como cabeça, tripas, etc. Entretanto, um dos funcionários da fazenda, o senhor Dabi, por odiar os indígenas, pelo fato de estarem perto da fazenda, não lhe dava essas comidas.

Em novembro de 2003, foram atrás daquela histórica e famosa terra para reconquistar, até que foram barrados pelos posseiros, não havendo permissão para que os Xavante entrassem. Houve tumulto em cima da ponte, na divisa da terra demarcada, mesmo com aquela terra demarcada e homologada, registrada pelo presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, em 1998, em Brasília. Esse presidente assinou o decreto e, portanto, os Xavante deveriam entrar na terra quando pudessem e quisessem, para ocupar aquele lugar a que pertenciam. Mas os posseiros, juntamente com os políticos de Mato Grosso, barraram e eles não entraram na área demarcada, porque precisaria mais estudos sobre aquela terra. Muitas coisas apareceram, como verificar novamente a área, os laudos e a comprovação de terra se realmente aqueles Xavante moraram naquela região. Os que entraram em confronto

com os posseiros eram jovens guerreiros na tradição dos Xavante. Eles tinham ido para conhecer e ver como estava a terra. Só um dos funcionários sabia da ida deles para a terra, traindo os jovens Xavante. Enquanto os jovens guerreiros iam de caminhão próprio, esse funcionário entrou em contato pelo telefone com as autoridades da região do Araguaia, avisando que os jovens indígenas estavam indo para lá. Enquanto os jovens estavam em confronto na discussão com os posseiros, o caminhão dos indígenas voltava para pegar mais homens na aldeia. Aquele caminhão fez várias viagens para pegar os homens para poder levar até a ponte onde estava ocorrendo o tumulto. Isso ocorreu em novembro do ano de 2003.

A fazenda Suiá-Missú ficava a mais de 200 quilômetros da região da aldeia de Pimentel Barbosa. Lá os Xavante de *Marãiwatsédé*, no início do ano 2000, haviam brigado e discutido com aquela população dos Xavante de Pimentel Barbosa, quando moraram naquela região. Então, pensaram em lutar e reconquistar aquela terra chamada *Marãiwatsédé*, de onde eles foram tirados em 1966 para a missão de São Marcos. Mas, em 1964, os Xavante deixaram a segunda aldeia de *Marãiwatsédé Urébedzauire* (literalmente traduzindo seria pequeno abismo que tem água) para se unir na fazenda com a primeira aldeia.

Na virada do ano de 2004, as mulheres também iam levando as coisas dos maridos para poder ficar lá na ponte, de uma vez, fazendo suas barracas e esperar no acampamento até que a justiça resolvesse a questão da terra. Os Xavante fizeram acampamento por lá e os posseiros também. Naquela luta e confronto com os posseiros, o prefeito de Alto Boa Vista, Mário Barbosa, ficou muito inconformado, pois era contra a entrada dos Xavante naquela área. A fala do prefeito daquela época, dizia que os índios nunca moraram naquela região. Entretanto, creio que todos os políticos conheciam aquela região como terra indígena.

Naquela luta tumultuada estiveram outras comunidades, como Namunkurá, Nossa Senhora Aparecida, São Marcos, Nossa Senhora da Guia, todos da região de São Marcos. Na área de *Parabubu*, esteve o próprio grupo no conflito, de São José e São Felipe. A região de Kuluene, Terra Indígena Parabubu, esteve na luta juntamente com os índios de *Marãiwatsédé*, a aldeia Buritizal e a Aldeia Brasil.

Na época da Eco 92, realizada no Brasil, o cacique Damião *Paridzané* da aldeia *Marãiwatsédé* foi à Itália com a ajuda de Mariano Manpieri e Iara Ferraz, italianos que colaboraram na vistoria e na demarcação daquela terra na época. A história da terra Suiá-Missú, como foi denominada pelo primeiro invasor, era muito confusa, falava-se de muitos compradores e donos na concepção dos brancos. Até o vaticano foi acusado de possuir propriedades nessa área, mas, posteriormente, ficou esclarecido que eram ações investidas na empresa que comprou aquela terra. Essa informação foi confirmada por Dom Pedro

Casaldáliga, quando assumiu o bispado na região de São Félix do Araguaia, que entrou em contato com o Vaticano em 1967. Na época, Dom Pedro, perguntando se realmente o Vaticano tinha terra na região de *Marãiwatsédé*, o Vaticano respondeu, afirmando que sim.

O Bispo da prelazia de São Félix explicou a situação daquela região, onde viviam os índios Xavante, e que foram exportados para a Missão de São Marcos, principalmente, para desocupar aquela área dos fazendeiros, e assim, o Vaticano se retirou. No depoimento já citado, o Pe Mário explicou que naquela terra existiam índios Xavante. Os Xavante foram levados a um lugar chamado Gorgulho. Da fazenda até o lugar pedregoso dava umas 12 léguas, conforme depoimento do Padre Mário Otorino Panziera<sup>6</sup> na 5ª Vara Federal em Cuiabá, em 2004, quando era diretor da Missão de São Marcos. Foi ele que acolheu juntamente com outros Xavante, os Xavante de *Marãiwatsédé*. Por isso, foi chamado a depor em Cuiabá, e os Xavante de *Marãiwatsédé* estavam lá, frente a frente, com os posseiros daquela terra.

Nesses relatos não podemos nos confundir a respeito de uma homogeneidade do povo Xavante, pensando que eles são únicos e têm uma única história. O que estamos analisando aqui é a história do povo de *Marãiwatsédé*. Mas, o povo Xavante tem vários grupos e cada grupo tem suas próprias histórias de origens. O que liga os povos Xavante são os mitos, apesar das pequenas variações existentes.

Os Xavante de *Marãiwatsédé* foram retirados de suas terras de forma forçada. Os nossos velhos não queriam deixar a região de *Marãiwatsédé*. Esse fato foi também relatado por autores como, por exemplo, Shelton Davis (1978, p. 148-151).

Nesse contexto de fragmentação e reagrupamento, lembramos o apontamento de Carneiro da Cunha (1992) ao comentar a fala de Taylor sobre homogeneização cultural e provavelmente a perda de diversidade costumeira e acentuação das microdiferenças que definem a identidade étnica.

É provável assim que as unidades sociais que conhecemos hoje sejam o resultado de um processo de atomização cujos mecanismos podem ser percebidos em estudos de caso como o de Turner sobre os Kayapó, e de reagrupamentos de grupos linguisticamente diversos em unidades ao mesmo tempo culturalmente semelhantes e etnicamente diversas, cujos exemplos mais notórios são o do alto Xingu e o do alto rio Negro (vide Franchetto e Wright) (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 12).

---

<sup>6</sup> Depoimento datilografado e registrado dado pelo Padre Mário Otorino Panziera quando chamado para depor, na 5ª Vara Federal em Cuiabá, em 2004.

De acordo com a autora, isso aconteceu com os Xavante, que se uniram todos na mesma região. Está presente, sobretudo a história, na própria relação dos homens com a natureza.

As sociedades indígenas contemporâneas da Amazônia são, como se apregou, sociedades igualitárias e de população diminuta. Durante os últimos quarenta anos, muita tinta correu para explicar essas características. Uns acharam que as sociedades indígenas tinham embutido em seu ser um antídoto à emergência do Estado.

A pesquisa arqueológica de Theodore Roosevelt citada por Carneiro da Cunha (1992), em sua obra “Cultura indígena e índios e arte”, veio corroborar com o que o historiador Antonio Porro, autor da obra “O povo das águas: ensaios de etno-história”, citado por Carneiro da Cunha (1992, p. 12) afirmou que a “Amazônia, não fica só na sua várzea, mas em várias áreas de terra firme, foi povoada durante muito tempo por populosas sociedades sedentárias e, possivelmente, estratificadas, e essas sociedades são autóctones, ou seja, não se explicam como o resultado da difusão de culturas andinas mais ‘avançadas’”. O trabalho de Porro foi desenvolvido na região Amazônica e conhecida como etno-história. “As sociedades indígenas de hoje não são, portanto, o produto da natureza, antes suas relações com o meio ambiente são mediatizadas pela história” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 12).

No caso do povo Xavante, nas regiões do Maranhão como também em Goiás Velho, conforme as narrações dos velhos Xavante de *Marãiwatsédé*, nunca houve uma aldeia com muitas casas nem com numerosa ocupação. Havia aldeias pequenas em números reduzidos. Só em contato com os missionários, na década de 50, em Mato Grosso, que os Xavante foram se agrupando, vindos de outros lugares para as duas novas comunidades da aldeia de Sangradouro e aldeia de São Marcos e que tiveram o aumento do número de pessoas. Isso também, quando os Xavante começaram a conhecer o Serviço de Proteção ao Índio (SPI). São Marcos, praticamente, fica a 126 km do município de Barra do Garças e Sangradouro fica a 222 km.

Sobre a América invadida e suas consequências para os povos indígenas, verifico que isso ocorreu também em *Marãiwatsédé*, especialmente, quando foi anunciado no Rio de Janeiro, durante a Eco-92, que a Terra Suiá-Missú estava ocupada por uma empresa estrangeira italiana, Agip, representada por Gabriele Cagliari, como presidente da empresa no Rio de Janeiro, mas residia na Itália e Renato Grillo a representava como funcionário dessa empresa em São Paulo. Foi no Rio de Janeiro que Cagliari se pronunciou que a terra está sendo devolvida aos Xavante como reconhecimento. Os políticos mato-grossenses, no entanto, estimulavam a ocupação dessas terras por não-índios com o objetivo de que não fosse

devolvida aos Xavante. Com esse comentário podemos referenciar o que diz o texto de Manuela Carneiro (1992, p.14): “Se a população aborígine tinha, realmente, a densidade que hoje se lhe atribui, esvai-se a imagem tradicional (aparentemente consolidada no século XIX), de um continente pouco habitado a ser ocupado pelos europeus”. Segundo Jennings (1975 *apud* CARNEIRO DA CUNHA, 1992): “a América não foi descoberta, foi invadida”. Acredito que nas presenças atuais dos indígenas as suas terras ainda estão sendo invadidas pelos ladifundiários que desconhecem a não existência dos povos indígenas.

Durante os primeiros cinquenta anos do século XVI, os índios foram, sobretudo, parceiros comerciais dos europeus, trabalhavam em troca de foices, machados e facas. Forneciam o pau-brasil para tintura de tecidos e curiosidades exóticas como papagaios e macacos, em feitorias costeiras. Sobre esse envolvimento, Carneiro da Cunha (1992) relata que a explicação de um velho índio Tupinambá do Maranhão que, por volta de 1610, teria feito o seguinte discurso aos franceses que ensaiavam o estabelecimento de uma colônia:

Vi a chegada dos peró [portugueses] em Pernambuco e Potiú; e começaram eles como vós, franceses, fazeis agora. De início, os peró não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência [...] Mais tarde, disseram que nos devíamos acostumar a eles e que precisavam construir fortalezas, para se defenderem, e cidades, para morarem conosco [...] Mais tarde afirmaram que nem eles nem os paí [padres] podiam viver sem escravos para os servirem e por eles trabalharem. Mas não satisfeitos com os escravos capturados na guerra, quiseram também os filhos dos nossos e acabaram escravizando toda a nação [...] Assim, aconteceu com os franceses. Da primeira vez que viesses aqui, vós o fizeste somente para traficar [...] Nessa época não faláveis em aqui vos fixar; apenas vos contentáveis com visitar-nos uma vez por ano [...] Regressáveis então a vosso país, levando nossos gêneros para trocá-los com aquilo de que carecíamos. Agora já nos falais de vos estabelecerdes aqui, de construirdes fortalezas para defender-nos contra os nossos inimigos. Para isso, trouxestes um Morubixaba e vários Paí. Em verdade, estamos satisfeitos, mas os peró fizeram o mesmo [...] Como estes, vós não queríeis escravos, a princípio; agora os pedis e os quereis como eles no fim [...] (ABBEVILLE *apud* CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 15).

Esse indígena narrador da conquista (MONTEIRO, 2001, p. 54) informa que se tratava de Momboré Uaçu, tupinambá. O interesse da Coroa Portuguesa estava planejado para que os índios estivessem do seu lado lutando contra os seus inimigos. É o que Farage (1991) em sua obra “As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização” citada por Carneiro da Cunha (1992, p. 15) aponta:

A Coroa tinha seus próprios interesses, fiscais e estratégicos acima de tudo: queria de certo ver prosperar a Colônia, mas queria também garanti-la politicamente. Para tanto, interessavam-lhe aliados índios nas suas lutas com franceses, holandeses e espanhóis, seus competidores internos, enquanto

para garantir seus limites externos desejava ‘fronteiras vivas’, formadas por grupos indígenas aliados.

Naquela época, a Coroa pensava que os índios e os brancos formariam um povo único, como comenta Carneiro da Cunha (1992, p. 16) sobre a formação:

Em épocas mais tardias, principalmente na do marquês de Pombal, a Coroa pretendia enfim, numa visão mais ampla, promover a emergência de um povo brasileiro livre, substrato de um Estado consistente (Perrone)<sup>7</sup>: índios e brancos formariam este povo enquanto os negros continuariam escravos.

Os Xavante são sempre aqueles que procuraram um lugar de acomodação e liberdade para seus filhos e netos. Até hoje, os nossos velhos, em geral, têm consciência disso: que os Xavante não se misturaram com povos de outras raças ou nação. Eles são bastante desconfiados com pessoas estranhas. Carneiro da Cunha (1992, p. 16) aponta que:

O início do século XX verá um movimento de opinião dos mais importantes, que culminará com a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1910 (Souza Lima). O SPI extingue-se melancolicamente em 1966 em meio a acusações de corrupção e é substituído em 1967 pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI): a política indigenista continua atrelada ao Estado e as suas prioridades. Os anos 70 são os do ‘milagre’, dos investimentos em infraestrutura e em prospecção mineral - é a época da transamazônica, da barragem de Tucuruí e da de Balbina, do Projeto Carajás. Tudo cedia ante a hegemonia do ‘progresso’, diante do qual os índios eram empecilhos: forçava-se o contato com grupos isolados para que os tratores pudessem abrir estradas e realocavam-se os índios mais de uma vez, primeiro para afastá-los da estrada, depois para afastá-los do lago da barragem que inundava as suas terras.

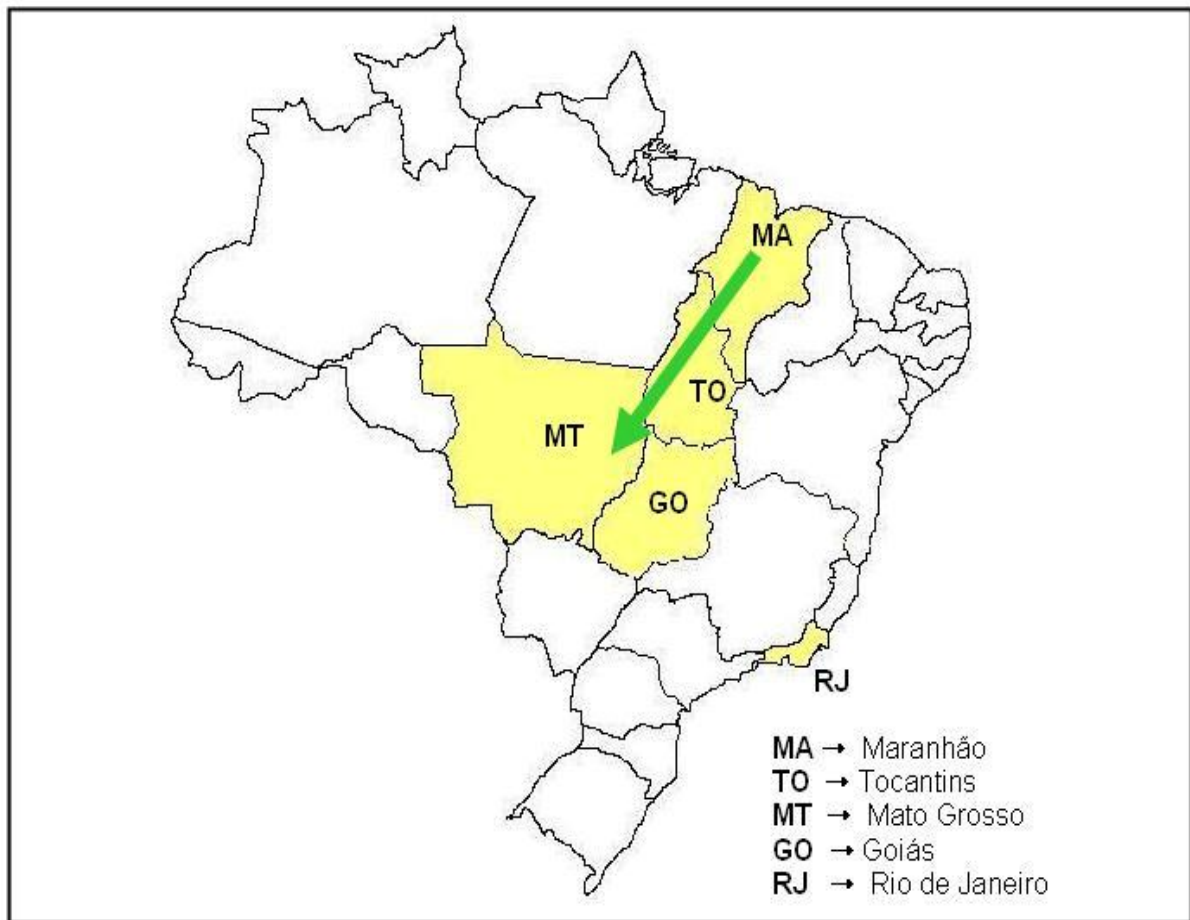
Atualmente, os índios de *Marãiwatsédé* sofrem ameaças do próprio Estado que pretende transferir os indígenas para a área chamada Parque Estadual do Araguaia. Como os índios conhecem aquela área querem permanecer onde estão morando atualmente, que a terra é demarcada, homologada e registrada, embora não esteja totalmente ainda liberada pelos posseiros, fazendeiros e latifundiários.

Segundo Garfield (1967), o SPI tinha dificuldade de se locomover até onde os índios de *Marãiwatsédé* se encontravam naquela época. Até os próprios Xavante de *Marãiwatsédé* não viam favoravelmente a presença de alguns funcionários do SPI junto com eles a não ser o padre Pedro Sbardellotto conhecido como protetor dos índios Xavante. Ele sim estava com os Xavante na hora da conversa e no momento da sua despedida.

---

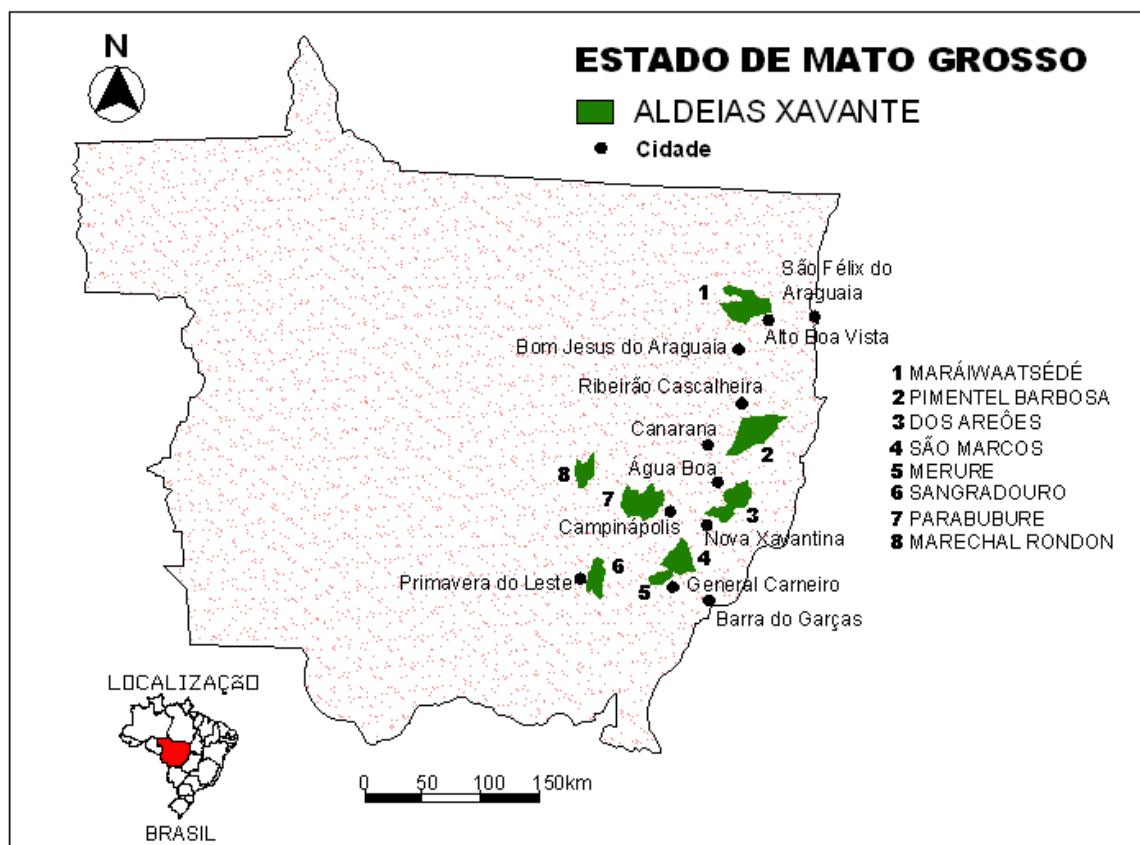
<sup>7</sup> Beatriz Perrone-Moisés é antropóloga, e seu trabalho está mais na tradução das obras de Claude Lévi-Strauss, falecido em 2010, importante por ser antropólogo conhecido como pai do estruturalismo.

No fim da década de 70, multiplicam-se as organizações não-governamentais de apoio aos índios, e, no início da década de 80, pela primeira vez, se organiza um movimento indígena de âmbito nacional. Essa mobilização explica as grandes novidades obtidas na Constituição de 1988, que abandona as metas e o jargão assimilacionistas e reconhece os direitos originários dos índios, seus direitos históricos, a posse da terra de que foram os primeiros senhores.



**Figura 1** - Regiões que foram ocupadas pelos índios Xavante até a chegada no estado de Mato Grosso

**Fonte:** Celso Smaniotto - Laboratório de Geografia (UCDB, 2012).



**Figura 2** - Regiões ocupadas pelos índios Xavante e Bororo em Mato Grosso.  
**Fonte:** Celso Smaniotto - Laboratório de Geografia (UCDB, 2012).

De meados do século XVII a meados do século XVIII, quando Portugal estava interessado em ocupar a Amazônia, os jesuítas trabalharam para se enriquecer e formar um enorme território missionário. Foi o século de ouro, iniciado pela formidável influência junto a D. João IV e ao papa que Vieira, grande escritor, logrou obter. A partir da expulsão dos jesuítas por Pombal, em 1759 e, sobretudo, a partir da chegada de D. João VI ao Brasil, em 1808, a política indigenista viu sua arena reduzida e sua natureza modificada: não havia mais vozes dissonantes quando se tratava de escravizar índios e de ocupar suas terras (CARNEIRO DA CUNHA, 1992).

No caso dos Xavante de *Marãiwatsédé*, a epidemia de sarampo matou muita gente quando chegaram a São Marcos. Sobre os *Marãiwatsédé* que morreram, há variação de números, uns dizem menos de 100, outros ainda dizem que foram mais de 100. Os Xavante de *Marãiwatsédé* chegaram a São Marcos entre os dias 13 a 15 de agosto de 1966, e logo depois surgiu uma doença muito grave e a situação desses índios acometidos era preocupante porque não se alimentavam e não estavam tomando nenhum remédio, então deviam chamar o Dário, conhecido por eles como Darere, que era um empregado da Fazenda Suiá-Missú. Dariozinho era muito amigo deles. Quando chegou a São Marcos, visitou os doentes de *Marãiwatsédé*



onde estavam alojados e pediu que eles tomassem os remédios e que comessem. Dariozinho Darere aprendeu a língua Xavante e os acompanhou nas andanças, quando o dono da fazenda tirou os Xavante que estavam instalados próximos à propriedade.

O Jornal Gazeta de Cuiabá publica no dia 22 de maio de 2011:

Na década de 1960, a Agropecuária Suiá-Missú se instalou na região e promoveu a degradação do meio ambiente, o que reduziu drasticamente os meios de subsistência dos indígenas. Os Xavante acabaram confinados em uma pequena área alagadiça, expostos a inúmeras doenças, quando os dirigentes da fazenda Suiá-Missú articularam a transferência de toda a comunidade para a Terra Indígena São Marcos, ao sul do estado.

Os próprios índios de *Marãiwatsédé* afirmam ter morrido 100 pessoas e pelas contas de algumas pessoas aliadas dos Xavante confirmam que morreram aproximadamente 100 pessoas ou mais dos Xavante de *Marãiwatsédé* e os mortos eram enterrados num único buraco. Segundo os velhos indígenas, a cada dia morria uma, duas ou três pessoas de nossa etnia.

Segundo Davis (1978, p. 148) que narrou esse episódio, alguns dias após sua chegada a São Marcos, uma epidemia fatal de sarampo atingiu esse grupo, morrendo 83 pessoas. Compreende-se que o autor afirma que do grupo dos Xavante de *Marãiwatsédé* morreram 83 pessoas, no entanto o livro de Ata de Visita Inspetorial da época de 1966 registra 71 índios Xavante mortos (LOPES, 2010). Já Menezes (1984, p. 577) menciona que foram 93 índios Xavante mortos por causa da epidemia de sarampo no ano de 1966. Não se deve acreditar nos autores que quase sempre apresentam informações incompletas com relação às questões indígenas.

Agora, com outro olhar, analisemos a respeito da situação de ameaças contra os indígenas e os depoimentos dos mais velhos indígenas. Em manifesto, ONGs repudiam proposta de retirada dos Xavante de terra tradicional pela 2ª vez. Soraya Vanini Tupinambá afirma a “Primeira retirada forçada” dos Xavante no seu e-mail: Depoimentos de índios mais velhos apontam que essa transferência, que provocou diretamente a morte de pelo menos 90 pessoas, representou uma violenta ruptura. Até aqui, pode-se realmente confirmar que 90 ou mais pessoas morreram da doença. Ainda sobre essa mesma notícia, Vanini narra a proposta do governador de Mato Grosso, Silval Barbosa, para remoção dos cerca de 700 índios Xavante de suas terras de origem para um lugar que não era deles, isso para pacificar, mas que apoia visivelmente os fazendeiros e posseiros da região. Dois grandes homens Governador Silval, o presidente da Assembleia, José da Riva juntos com os políticos de Mato Grosso

agem forçosamente contra indígenas de *Marãiwatsédé* para levarem ao Parque do Estado, para assim os posseiros e fazendeiros ou propriedades latifundiárias permanecerem dentro da terra indígena, mesmo a terra sendo registrada, homologada e reconhecida pelo governo federal. Eu diria que é preciso fazer um recenseamento dessa população que está crescendo cada vez mais, contando aproximadamente com 930 pessoas. Ainda sobre a epidemia de sarampo, Borah (1964, p. 12 *apud* CARNEIRO DA CUNHA, 1992) afirma que as epidemias são normalmente tidas como o principal agente de extermínio da população indígena. O texto coloca a situação de tal forma que parece continuar com o mesmo assunto da doença quando afirma que: “a barreira epidemiológica era, com efeito, favorável aos europeus, na América, e era-lhes desfavorável na África”. Todas as doenças que os indígenas sofreram na época da chegada dos europeus, eles ainda sofrem, e também, de outras doenças, o HIV, por exemplo. Carneiro da Cunha (1992, p. 12) afirma que:

Na África, os europeus morriam como moscas; aqui eram os índios que morriam: agentes patogênicos da varíola, do sarampo, da coqueluche, da catapora, do tifo, da difteria, da gripe, da peste bubônica, possivelmente a malária, provocaram no Novo Mundo o que Dobyns chamou de “um dos maiores cataclismos biológicos do mundo”.

Em relação aos Xavante de *Marãiwatsédé*, os próprios índios que já moravam em São Marcos com os padres, antes da chegada deles falavam do sarampo como aquela doença que causou a morte de muitos indígenas recém-chegados. Segundo os velhos de *Marãiwatsédé*, depois que chegaram a São Marcos não passaram muitos dias sem doenças, mas logo ficaram doentes e a maioria dos mais velhos, hoje, não quer mais ouvir sobre essa epidemia de sarampo. Tiveram que ocupar a igreja, a casa das irmãs e a enfermaria. Todas salas improvisadas.

O Jornal Gazeta de Cuiabá - 22 de maio de 2011, notificou a permuta dos índios na região alagadiça e por ocasião de os jovens índios Xavante invadirem uma fazenda vizinha. Esses índios foram levados em agosto de 1966 em avião FAB e em 10 de agosto de 2004 voltaram e ocuparam 15 % da Terra Indígena. Esse mesmo jornal divulgou a mobilização da época desses índios quando foram levados a São Marcos: “aproximadamente 150 pessoas que pertenciam à comunidade de *Marãiwatsédé* faleceram, por conta das doenças adquiridas durante aquele contato”. Segundo *rowatsu'u waihu'u petse'wa* (historiador ou conhecedor da História) Daniel *Tsi'ômowe*, nos anos 60, o grupo que chegou de Xavantina a São Marcos parece que levou consigo as doenças e, quando chegou à nova aldeia, outros Xavante ficaram doentes também. Esse acontecimento foi antes da chegada dos Xavante de *Marãiwatsédé*. Os

Xavante que já se encontravam na nova aldeia não conheciam a doença cachumba, eles tomavam banho e com isso piorava a saúde deles. O europeu suportava o sarampo e outras doenças, mas os índios não resistiam e morriam às dezenas.

Com os nomes de nossos antepassados *Butsé Wawẽ* e não de *Butsere* conforme considerado por Giaccaria e Heide (1984) dos quais somos descendentes. Giaccaria e Heide (1984) em sua obra “Xavante - povo autêntico” considera que o povo Xavante *Marãiwatsédé* sabe muito bem que faz parte dessa pessoa de muito respeito e por isso nós o chamamos com um nome no aumentativo *Butsé Wawẽ*. Os meus irmãos de *Marãiwatsédé* reprovariam se alguém o chamasse com um nome no diminutivo *Butsere* como já afirmamos. O uso *re* no final da frase em Xavante é uso para diminutivo. Só quem não faz parte da descendência de alguém é que é chamado no diminutivo.

Para Giaccaria e Heide (1984, p. 13):

O povo Xavante é essencialmente um povo livre e independente. Não admite superiores ou dependência de outras aldeias. Eles querem que cada cacique cuide de sua própria comunidade e não de outra aldeia. Um cacique de uma aldeia não é superior em outra aldeia. Esse foi um fator que, em nossa observação contribuiu muito para sua sobrevivência durante os últimos duzentos anos. Os Xavante se autodenominam de *A'uwe uptabi*. Povo Autêntico, povo verdadeiro.

Os Xavante, na realidade, chegaram até aos missionários salesianos, em Meruri, por extrema necessidade. Estavam sendo caçados e atacados por grupos de brancos, estavam doentes, famintos e foram até quem os podia proteger, buscando segurança, acolhimento. Foram por orientação de um funcionário do antigo SPI que sabia que os Bororo estavam sob a proteção dos salesianos. Os Xavante, apesar de guerrearem contra os Bororo, não foram a Meruri para guerrear, mas para se encontrar com os padres.

Os Xavante se autodenominam *A'uwe uptabi*. Povo Autêntico, povo verdadeiro. Nas suas andanças na cidade de São Félix do Araguaia, padre Pedro Sbardellotto teve a oportunidade de chegar até a fazenda para poder fazer catequese ou até rezar missa. Em uma dessas ocasiões esteve reunido com o dono da fazenda, Orlando Ometto e o indigenista Orlando Vilas Boas, e naquele dia, estavam tratando para onde levar esses índios para não ficarem mais perto da fazenda.

Padre Pedro Sbardellotto disse, em entrevista<sup>8</sup>, que o sertanista Orlando Vilas Boas afirmava que era melhor os Xavante serem levados para o Parque do Xingu, que lá era o lugar

---

<sup>8</sup> Por volta de 2004, conversei sobre isso com o antigo missionário padre Pedro Sbardellotto, que ainda morava na missão de São Marcos.

para os Xavante e para quaisquer índios que fossem. O dono da fazenda naquela época dizia que não era bom os Xavante ficarem perto da propriedade, incomodando com sua presença por lá. Eu também morava na mesma casa da missão com o Padre Pedro Sbardellotto. Segundo Chovelon, Fernandes e Sbardellotto (1996, p. 107), Sbardellotto interveio quando estavam discutindo com os donos da fazenda. Ele disse que não precisava mandar os Xavante à missão em São Marcos, porque ia fundar uma nova missão.

Após longo tempo de conversa, os Xavante de *Marãiwatsédé* foram conduzidos a um lugar chamado Gorgulho que não era ambiente favorável, faltava água no tempo da seca e no tempo de chuva era só água suja. Os Xavante da época não entendiam nada da língua portuguesa e sem ninguém questionar o chefe da fazenda foram levados a um lugar desfavorável, mas reconheciam que o lugar era impróprio para instalar uma aldeia.

Naquele lugar, os Xavante adoeciam e morriam. E por isso o dono da fazenda, “Orlando Ometo, recomendou um avião da FAB a fim de transferir os índios para uma missão salesiana numa localidade chamada São Marcos, ao sul” (DAVIS, 1978, p. 148) (cf foto a seguir). Esse foi o motivo maior para que aquele grupo de Xavante fosse levado até a Missão de São Marcos, onde os outros Xavante já conviviam com os padres, sem saber que eram salesianos. Sobre esse assunto, os Xavante de *Marãiwatsédé* respondem hoje que não foi verdade. Para eles, as histórias foram uma montagem inventada para os afastarem para longe da fazenda.

**Foto 01** - Retirada dos Xavante de *Marãiwatsédé*



**Fonte:** Centro de Documentação Indígena, foto de Cosma Salvatore, 1966.

**Foto 02** - Desembarque dos Xavante de *Marãiwatsédé* em São Marcos



**Fonte:** Centro de Documentação Indígena, foto de Cosma Salvatore, 1966.

Quando o padre Pedro Sbardellotto voltou de São Paulo para *Marãiwatsédé* e não achou a aldeia dos Xavante, sobrevoava a região para encontrar os Xavante. Os Xavante já tinham sido levados.

Com relação à história da terra de *Marãiwatsédé*, os mais velhos se recordam que foi imediatamente usada para o plantio para garantir a sobrevivência e cada família fez sua roça. É uma área de 20.000 hectares, liberada pela justiça, que os Xavante usam desde 10 de agosto de 2004. A área total é de 165.000 hectares.

Com a terra a sua disposição, organizam suas festas tradicionais. Não falta ânimo para fazer a celebração religiosa *wai'a*<sup>9</sup> a que eles se apegam muito. Enquanto estavam lutando para retomar a terra de volta, os jovens Xavante perderam os seus estudos, aqueles que estavam estudando na cidade desistiram das aulas para lutar pela retomada de terra.

<sup>9</sup> *Wai'a*, festa religiosa ou celebração religiosa na cultura Xavante

### 1.2.2 Os Xavante de *Parabubu* e de Couto Magalhães

Os Xavante de *Parabubu*, atual região do município de Campinápolis, MT, chegaram a Meruri no ano de 1956, porque estavam procurando quem os protegesse, necessitavam se refugiar dos invasores. Outro grupo de *Parabubu* se dirigiu diretamente de *Parabubu* a Sangradouro, chefiado pelo velho Pedro *Tsereptse*, no ano de 1957. Com relação a essa chegada, no filme “Os Xavante contam sua história”, ao ser questionado por Divino, Pe Luiz Silva Leal responde:

Os salesianos receberam os Xavante “primeira coisa, os salesianos optaram a ficar com os Xavante e não com os *waradzu* (branco). Mas o que acontecia, que os missionários salesianos não conhecia nem a língua, nem a cultura Xavante. Então, houve vamos dizer assim, no começo muitos desentendimentos e digamos assim, atos até violentos de ambas as partes. Os Xavante é um povo muito estratégico, quando eles vieram para as missões eles estavam morrendo como grupo eles não queriam morrer. Eles queriam viver, eles tinham que ser submetido porque eles precisavam. [...] Claro nós como missionários evangelizadores uma das preocupações logo foi catequizar e evangelizar os Xavante. E ao mesmo tempo alfabetizar o importante era os Xavante aprender a ler e escrever e a trabalhar né. A preocupação era trabalhar porque no começo eles passavam fome, mas logo eles aprenderam a plantar e a colher. E a missão recolhia tudo e depois repartia né.

O grupo seguinte foi o de São Marcos que chegou a Meruri no ano de 1956 também, dirigidos por Apoena *Tseredze*.

As aldeias de São Marcos e Sangradouro às quais estou me referindo, estão localizadas no estado de Mato Grosso. O povo Xavante que vivia nas duas aldeias constituía uma população numerosa. Quando começaram nas missões, as duas aldeias eram grupos menores e se transformaram em numerosa população. Atualmente, a maior delas é a aldeia de Sangradouro e a outra menor é a aldeia de São Marcos. A população dos Xavante de São Marcos está com aproximadamente 650 pessoas e Sangradouro 920. São Marcos era uma aldeia maior em população do que qualquer outra aldeia e se dividiu no ano de 2002, por causa de política interna, que teve como influência as pessoas de fora da aldeia.

Os Xavante de Couto Magalhães, MT, chegaram a Meruri também em 1956 para tomar conhecimento da região e entrar em contato com os missionários. Mas, voltaram logo e ficaram morando perto do rio das Mortes, segundo *rowatsu'u waihu'u petse'wa* (historiador ou conhecedor da História) Daniel *Tsi'õmowe*. Esse grupo estava sendo atacado pelos invasores que estavam por lá e houve muita choradeira das mulheres indígenas, correndo para lá e para cá para se esconderem dos ataques perigosos de tiros de escopetas. O Sr Manoel

Garcia, que era membro do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) levou os Xavante em companhia de um empregado seu a Meruri.

Os Xavante de Couto Magalhães, liderados por Apoena *Tseredze* também em Mato Grosso, foram atacados por invasores que queriam ocupar seu espaço de terra. E para isso, era preciso que os índios fossem mais longe para não tomarem os espaços de terra deles. Os Xavante eram atacados por tiros de escopetas e de armas de fogo, as mulheres indígenas choravam com medo dos tiros. Eram atacados por invasores que usavam cavalos para correrem atrás dos Xavante.

Os Xavante foram ameaçados pelos invasores a serem também escravos como outras tribos especialmente na região de Goiás Velho. Segundo *rowatsu'u waihu'u petse'wa* (historiador ou conhecedor da História), Daniel *Tsi'ōmowe* de São Marcos, os invasores de terra, quando estavam ainda em Goiás, atraíram algumas mulheres indígenas e davam a elas roupas, comidas, objetos como machados, foices e facões para entregarem aos esposos. Fazendo isso, os invasores demonstravam ser muito espertos para conquistar as mulheres indígenas. Os Xavante, percebendo essa esperteza dos brancos, fugiram levando as suas mulheres e filhos para Mato Grosso.

Com a questão dos Xavante de Couto Magalhães tenho satisfação em comentar a andança dos Xavante até encontrar quem os protegeria contra as ameaças dos invasores que já se espalhavam pela região de Mato Grosso. Nos anos 1950, já se encontravam muitos não-indígenas atacando os índios para longe de suas terras.

Os anos se passaram e mais tarde, no ano de 1956, os Xavante da aldeia de *Norotsu'rã* chamada hoje Couto Magalhães foram para lá por incentivo de um funcionário de SPI - Manoel Garcia os missionários em Meruri. Os Xavante, que saíram dessa aldeia, chegaram a Meruri por necessidade, pois estavam doentes, com fome, ameaçados de mortes, e até atacados por não-indígenas. Se não fosse Manoel Garcia, esse grupo seria exterminado, mas ele os acolheu em sua casa e até os escondeu dos invasores que os estavam perseguindo. Ficaram alguns dias com Manoel Garcia e como costume dos Xavante e em agradecimento por tudo aquilo que receberam, dançaram ao Manoel Garcia que depois os encaminhou a Meruri, porque sabia que os missionários se encontravam lá com os Bororo e os Xavante não tinham outra alternativa a não ser irem a Meruri. Quando chegaram à missão de Meruri foram bem recebidos pelos missionários salesianos e ficaram perto da missão a mais ou menos dois quilômetros.

Os Bororo, na época do contato, não tinham mais raiva e nem agiam com vingança contra os seus inimigos que na linguagem deles Xavante significa *kaiamo*. Quando o grupo de *Norotsu'rã* chegou a Meruri sentiu o outro olhar dos missionários salesianos, pois ainda não sabiam distinguir um religioso e um não-religioso, mas notaram que eram pessoas diferentes dos outros brancos. Os missionários salesianos os acolheram bem, deram comida, tanto no almoço, quanto no jantar, as irmãs Filhas de Maria Auxiliadora os serviam. Foram até medicados contra doenças.

Depois de os Xavante serem medicados, voltaram a ficar com o Sr. Manoel Garcia, mas antes eles moraram a uns cinco quilômetros do rio das Mortes, que hoje é denominado rio Manso. Antigamente, ninguém atravessava a nado, porque o rio era grande e escuro e dava medo, mas os Xavante atravessavam nadando e depois os chamaram de rio Manso. Hoje encontramos um povoado lá na beira do rio que se chama Toricueje que é linguagem dos Bororo e onde fica “pedra preta”. Depois que ficaram alguns meses, um funcionário de Manoel Garcia chamado Hosana levou-os de volta a Meruri. No trajeto, quando estavam caminhando, chegaram à fazenda de João da Mata e lá ficaram descansando. Enquanto esse grupo descansava, o chefe da turma Apoena *Tseredze* foi falar com o Sr. João da Mata para ver se ele oferecia mandioca para matarem a fome. Então, João da Mata apresentou tipos de variação de mandioca e explicou bem, quais devem ser aproveitados pelos Xavante. Tinha sido plantada mandioca braba que os Xavante nem sabiam distinguir das mandiocas doces. Quando Apoena chegou junto ao grupo dos Xavante pediu que as mulheres arrancassem a mandioca que estava autorizada pelo proprietário. Os Xavante arrancaram mandiocas sem notar que estavam também arrancando as brabas. Algumas mulheres colocaram em cima do fogo e algumas colocaram debaixo da brasa quente. Com essas mandiocas doadas por João da Mata, os Xavante ficaram saciados, mas todos ficaram com dor de barriga e não sabiam por quê. Somente mais tarde, soube-se que comeram mandioca braba. Daí continuaram o caminho até chegar a um lugar chamado *Utsiromore* (água que se germina em si) e, nesse local, se encontraram com os funcionários da missão, os vaqueiros e com Sr. Hosana que conduzia os Xavante. Parece que o encontro foi coincidência e esses índios não estavam entendendo a conversa entre os brancos. Deviam estar se comunicando sobre o lugar onde os Xavante deviam se instalar e assim não poderiam chegar a Meruri e morar por ali mesmo no Córrego Fundo (em Xavante *Pa'rehō*) por tempo indeterminado, talvez sobre isso os vaqueiros da missão de Meruri com o Sr. Hosana ficaram conversando.

Os Xavante não entendiam o que estava se passando naquela noite e Daniel *Tsi'ōmowe*, afirma: “ Não sei como se encontraram no caminho, talvez tinham se comunicado



com o Sr. Manoel Garcia e os missionários salesianos, porque até trouxeram consigo bastante comida e nós comemos, estávamos com fome, porque andamos o dia inteiro para chegarmos ao lugar *Utsiromore* e nos saciaram. Daquele local ainda tem alguns quilômetros até Meruri. Daí foram até Córrego Fundo. Moraram ali por quase um ano e meio de 1957 até abril de 1958 e até fizeram roças por incentivo dos missionários salesianos de Meruri, eram as primeiras roças que os Xavante de *Norõtsu'rá* estavam experimentando para ter o seu próprio sustento. De Córrego Fundo, os Xavante foram fazendo picadas até um lugar marcado pelos salesianos como São Marcos, a aldeia nova que ia ser fundada no lugar que os salesianos de Meruri indicaram para os Xavante morarem nele.

Os Xavante e um missionário salesiano, o padre Salvador Papa e um Bororo chamado José Maria *Manokurireu* chegaram no período da manhã, antes de meio-dia, ao lugar indicado. Aí ficaram e já começaram a construir casas provisórias para servirem de moradia. Chegaram ali no dia 25 de abril de 1958, os velhos, as mulheres, moços, crianças e nenhuma moça. Padre Salvatore Papa foi quem chegou com os Xavante, depois no dia 26 de abril de 1958 o padre Bruno Mariano reza a primeira missa no local, ele abre a carroceria da caminhonete e usa como altar provisório. Era a primeira missa realizada no novo local e, com essa celebração, padre Bruno Mariano batiza a nova aldeia e missão. Em dezembro de 1958, chega o Mestre Adalberto Heide para somar com o padre Salvatore Papa. Depois, mais tarde, teve troca, porque como de costume todo ano os salesianos devem trocar de casa. Assim, Salvatore Papa foi para Santa Terezinha em Mato Grosso lá também trabalhando com outro grupo de Xavante e no seu lugar foi o padre Pedro Sbardelloto para trabalhar em São Marcos com os Xavante juntamente com o Mestre Adalberto. As casas da Missão provisória começaram com os dois salesianos e com eles iniciaram-se os trabalhos de catequese que muitas vezes foi entendida como educação escolar de um modo novo para os Xavante (MATA,1999). Manoel *Tsa'rei'õ* e Daniel *Tsi'õmowe* contam que nas épocas passadas, os dois indígenas eram *wapté* (adolescentes) no final de 1959 em São Marcos e eles contam que Mestre Adalberto, salesiano, ensinava as primeiras palavras em português aos jovens Xavante. Começaram aprendendo nomes dos objetos como: sapato, mão, pé. Ensinava por meio de desenho para facilitar, principalmente a ele e enquanto ensinava os nomes, anotava no seu caderno e no quadro-negro esses nomes em Xavante. Ensinava assim para aprender também a língua dos Xavante. Segundo Manoel *Tsa'rei'õ*, interno desde a fundação de São Marcos, Adalberto Heide não deu aulas. Em vez de dar aulas, como professor, queria aprender a língua Xavante com os jovens.

### 1.3 Os índios como agentes de sua história

Os não-índigenas sempre atacavam os índigenas onde estivessem com violência. Esse quadro começou a mudar a partir dos anos 70, quando começou no Brasil uma nova visão dos índios com relação aos não-índios. Os índios viram em alguns não-índios um possível apoio que, segundo Carneiro da Cunha (1992, p. 18):

A percepção de uma política e de uma consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas, só é nova eventualmente para os brancos. Para os índios, ela parece ser costumeira. É significativo que dois eventos fundamentais - a gênese do homem branco e a iniciativa do contato - sejam freqüentemente apreendidas nas sociedades indígenas como o produto de sua própria ação ou vontade.

O domínio do homem branco com os indígenas sempre ocorreu, desde o primeiro encontro. Não mudou o pensamento do homem branco de se considerar que é diferente do índio e por isso deve olhar que é inferior. Conforme Carneiro da Cunha (1992, p. 18): “a gênese do homem branco nas mitologias indígenas difere em geral da gênese de outros “estrangeiros” ou inimigos porque introduz, além de simples alteridade, o tema da desigualdade no poder e na tecnologia”.

Os índios como “Krahô e os Canela, por exemplo, quando lhes foi dada a opção, preferiram o arco e a cuiá à espingarda e ao prato” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 19). Os Xavante escolheram a mitologia para sua força. Segundo a autora, além dos já citados, apenas aos *Waurá* que não conseguem manejar a espingarda é oferecida em primeiro lugar pelo Sol (IRELAND, 1988 *apud* CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 19). No texto de Carneiro da Cunha (1992), citando Franciscano Abbeville (1975) afirma que os Tupinambá setecentistas do Maranhão cujos antepassados teriam escolhido a espada de madeira em vez da espada de ferro. No caso dos Xavante, eles roubaram os machados que os Kaiapó tinham ganhado dos europeus e quando estavam guerreando era de noite e eles levaram para seus acampamentos. Mais tarde serviu para uso doméstico como cortar pés de buriti para praticar as corridas como competição com as duas toras.

Nos séculos XVI e XVII, o que talvez mais chamou a atenção foi a ausência de iconografia portuguesa (os portugueses pareciam muito mais fascinados, na época, pelo Oriente), que contrasta com a sua importância na França, na Holanda e, subsidiariamente, na Alemanha. É a época em que está mais viva a especulação sobre o significado dessa nova humanidade, há um tempo inocente e antropófago. Rapidamente, as descrições pictóricas de

primeira mão cedem o passo a estereótipos, e informam assim, talvez mais sobre a Europa e sua reflexão moral do que os índios no Brasil (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 20). Realmente, desde o contato com o homem ocidental os índios foram esquecidos. São lembrados quando possuem riquezas e recursos minerais. Depois os índios vão ser pensados de modo diferente para trabalhar de graça ou mão de obra barata. Vêm aí as primeiras visitas generalizando que todos os povos indígenas praticam isso ou aquilo, já publicam as falas suspeitosas e imagens não convenientes sobre os nativos.

Do fim do século XVIII, a primeira, única e valiosíssima expedição de um naturalista português, ao Brasil, Alexandre Rodrigues Ferreira, inaugura com ele uma tradição científica que florescerá no século XIX com naturalistas e viajantes de outros países (alemães, russos, franceses, suíços, americanos), produzindo uma ampla documentação iconográfica, que contrasta singularmente com a exaltação de um índio genericamente Tupi (ou Guarani) orquestrada pelo indianismo Tupiniquim. Há, portanto, dois índios totalmente diferentes no século XIX: o bom índio Tupi Guarani (convenientemente, um índio morto) que é símbolo da nacionalidade, e um índio vivo que é objeto de uma ciência incipiente, a antropologia (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 20). Toda sociedade espera ser elogiada e bem falada no seu bem-estar, na vida cotidianamente. Sobre isso, pretendo comentar o acontecimento em que os Xavante, em geral, foram caçados violentamente na região do Maranhão, Goiás Velho e Mato Grosso, como contam os velhos de *Marãiwatsédé*.

Alguns antropólogos começaram a escrever sobre os Xavante nos anos 1960 que na época não reagiam mais contra os brancos que chegavam às suas diversas aldeias porque já estavam pacificados por alguns missionários religiosos, protestantes e órgão federal. Podemos comentar, ainda referente ao século XIX, que um índio devia morrer, isto é, os inimigos dos brancos, no caso, os Xavante. Naquela época, havia muita perseguição violenta contra os índios Xavante na região de Goiás. Foram atacados com tiros, foguetes e esses índios se dispersavam por medo. Naquela ocasião, alguns grupos já tinham atravessado os rios Araguaia e o das Mortes.

Analisando a história dos índios, verifica-se que, na realidade, a questão indígena ultrapassa o problema da iconografia, que apenas a deixa mais patente: uma história propriamente indígena ainda está por ser feita. Os índios estão avançando nos seus estudos e conhecimentos, certamente eles irão fazer as suas histórias. E, com certeza, vão recuperar em escritos o que os anciãos contam aos jovens indígenas dos antepassados e, com muito orgulho, estão começando a repassar a memória dos antigos para a escrita.

A história dos não-índios iniciam-se em 1500, como Carneiro da Cunha (1992, p. 20) afirma:

Isso não é só desvantagem: em outros países da América Latina, o oculto a uma ancestralidade pré-colombiana passa em geral por uma vasta mistificação, que dissolve o passado e, portanto, a identidade indígena em um magma geral. Ter uma identidade é ter uma memória própria. Por isso, a recuperação da própria história é um direito fundamental das sociedades. É também, pela atual Constituição, o fundamento dos direitos territoriais indígenas e, particularmente, da garantia de suas terras.

Sobre essa identidade e direito indígenas, há porém que se entender. Os direitos especiais que os índios têm sobre suas terras também derivam de que eles foram, nas palavras do Alvará Régio de 1680, “seus primários e naturais senhores” ocupantes dessa terra, ou seja, derivam de uma situação histórica (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 22). A autora reconhece os direitos dos povos indígenas como aqueles que foram os primeiros ocupantes desta terra chamada Brasil.

### **1.3.1 Da Reconquista da terra de *Marãiwatsédé* até a atualidade**

Os Xavante de *Marãiwatsédé* quando ainda estavam residindo na aldeia Água Branca, hoje chamada Belém, Terra Indígena Pimentel Barbosa, região de Água Boa, MT, em novembro de 2003, foram atrás daquela histórica e famosa terra de *Marãiwatsédé*, pois a FUNAI estava demorando demais para retomar a luta contra posseiros que por lá viviam. Até que um dia Rufino ‘*Ru’awe* organizou uma viagem com os jovens guerreiros, para primeiramente reconhecer a terra *Marãiwatsédé* conhecida por eles com esse nome.

Já se esperava muito tempo desde a Eco 92, quando a terra *Marãiwatsédé* tinha sido oficialmente anunciada numa rádio no Rio de Janeiro pelo próprio presidente, Gabriele Cagliari, da Agip Petrolífero ou Liquigaz, como terra indígena que naquela época estavam devolvendo aos Xavante. Essa história, tanto o CIMI como a FUNAI conhecem muito bem. Esse anúncio irritou os políticos de Mato Grosso, como também, do local em São Felix do Araguaia. Os políticos não concordaram com o anúncio feito pela rádio sobre a devolução da terra aos Xavante. A Agip Petrolífero reconhece aquela terra como terra dos índios, mas os políticos de Mato Grosso não aceitaram que os índios voltassem às suas terras e assim qualquer pessoa que quisesse comprava os lotes e assim enchiam de posseiros dentro daquela

terra<sup>10</sup>. Até foi criado um município denominado Alto da Boa Vista, perto de onde a terra estava demarcada. Apenas quando os jovens Xavante foram para reconhecer, viram os marcos como terra dos índios. Só não se sabe como os fazendeiros souberam que os índios estavam indo para aquela região. Os posseiros se encontraram com eles, se desentenderam e voltaram para a aldeia, era a primeira tentativa. Na segunda viagem, os Xavante encontraram com os posseiros e houve confronto. Foi aí que eles resolveram ficar do lado de cá da ponte e os posseiros ficaram do outro lado, até que foi dada uma liminar a favor dos índios. Para os índios, foram liberados 20.000 hectares para eles se instalarem.

Essa terra agora está totalmente liberada por ordem judicial e, ainda assim, continua ocupada pelos agropecuaristas. O total dessa terra indígena é de 165 (cento e sessenta e cinco) mil hectares. Quando os Xavante chegaram, a última ponte ficava mais ou menos a 100 metros da terra que estava demarcada e decretada pelo ex-presidente da República Fernando Henrique Cardoso, no ano de 1998.

Foram barrados em cima da ponte e não puderam ocupá-la. A FUNAI se mobilizou na luta pela conquista da terra antiga dos Xavante. Foram momentos de muita tensão, nos dois lados foram instalados os grupos em conflito. Foi preciso chamar os policiais militares do município de Barra do Garças, MT, para poder controlar e separar o local de lavagem de roupa e banhos, pois havia um rio que passava ali. A época da retomada e da conquista daquela terra de *Marãiwatsédé* que os Xavante têm na memória data de 1900. Segundo o Padre Giaccaria<sup>11</sup> era só os índios que ocupavam todo o território daquela região. Como os Xavante dizem: somos os primeiros ocupantes e pertencentes dessa terra onde caçávamos e vivíamos em liberdade.

A luta para retomada da terra foi com muito risco de vida para os Xavante. Eles recordam desse episódio como luta difícil porque foram barrados pelos posseiros armados e eles só com os bastões e arcos e flechas, não houve permissão para que eles entrassem. Houve tumulto em cima da ponte, na divisa da terra demarcada, mesmo que o decreto tinha sido assinado e, portanto, eles deveriam entrar na terra quando pudesse e quisessem, para ocupar aquele lugar ao qual pertenciam. Os posseiros, juntamente com os políticos de Mato Grosso, barraram para eles não entrarem, justificando que seriam necessários mais estudos sobre aquela terra. Muitos documentos foram apresentados como laudos e comprovação de posse da

---

<sup>10</sup> Um exemplo de venda pode ser observado no jornal Folha de São Paulo do dia 19.07.1992 em que se anuncia “Fazenda Gigante é leiloadada no Mato Grosso”. “Venda começa no dia 1º de agosto com leilão de 14 mil cabeças de gado”.

<sup>11</sup> Em comunicação pessoal em 2005.

terra que realmente aqueles Xavante moraram naquela região. Os que entraram em confronto com os posseiros eram jovens guerreiros da tradição dos Xavante. Eles tinham ido para aquele lado para ver e conhecer como estava. Só um dos funcionários da FUNAI sabia da ida deles e esse traiu os jovens Xavante. Enquanto os jovens guerreiros iam de caminhão próprio, esse funcionário entrou em contato por telefone com as autoridades do município de Araguaia, avisando que os jovens indígenas estavam indo para lá. Enquanto os jovens estavam em confronto na discussão com os posseiros, o caminhão dos indígenas voltava para pegar mais homens na aldeia. Aquele caminhão fez várias viagens para pegar os homens para poder levá-los até a ponte onde estava ocorrendo o tumulto. Isso aconteceu em novembro de 2003.

Em 2004, no depoimento já citado do Padre Mário Panziera não há que duvidar, porque os Xavante foram mandados para longe da fazenda para não mais incomodar. Lá onde os Xavante ficaram não havia água e quando chovia, somente utilizavam água suja. Naquela região, os Xavante adoeciam e morria muita gente. Isso para dizer que os índios estão morrendo de doenças.

Na virada do ano de 2004, as mulheres também iam levando as coisas dos maridos para poder ficar lá na ponte, fazendo suas barracas e esperar no acampamento até que a justiça resolvesse a questão da terra. Os Xavante fizeram acampamento por lá e os posseiros também. Naquela luta e confronto com os posseiros, o prefeito de Alto da Boa Vista, Mário Barbosa, ficou totalmente inconformado, porque era contra a entrada dos Xavante para a área. A fala do prefeito dizia que os índios nunca moraram naquela região. Creio que aquela região, todos os políticos conheciam como terra indígena.

Segundo os Xavante de *Marãiwatsédé*, falar de morrer por falta de água os índios classificam como um jogo do dono da fazenda Suiá-Missú para tirar os índios da região. Aconteceu realmente a retirada dos índios no ano de 1966.

Pelas informações que eu tenho, em Mato Grosso, duas áreas ainda não foram devolvidas pelos brancos que vivem dentro da área indígena, uma em *Marãiwatsédé* dos Xavante e a outra dos Bororo em Jarudori. Os índios estão aguardando a desocupação das suas terras, porque as terras são demarcadas e homologadas, dos Xavante sim, eles aguardam a saída dos posseiros para que a terra seja totalmente liberada pelos fazendeiros no município de Alto da Boa Vista.

A terra de *Marãiwatsédé* é realmente reconhecida como dos Xavante pela justiça federal a partir de 1998. A Constituição Federal de 1988, em seu artigo nº 231, pede que reconheça todas as questões que envolva a pessoa do índio.

O povo Xavante diz *a'uwe* para denominar gente, pessoas do mesmo grupo. Por exemplo, aos indígenas de outras etnias tratam como parente. Os parentes considerados mais próximos são os Bororo, os indígenas do Xingu e outros, para estes tem um termo especial *watsiwadi* (meu parente próximo).

O povo Xavante é o mais acolhedor, reconhecedor das outras etnias e por isso gostam de se relacionar com as outras tribos, quando se encontram demonstram a amizade com as outras tribos. Os Xavante são incentivadores dos outros índios para que as outras etnias não deixem de lado os seus costumes, línguas, religiões.

Naquela terra de 20.000 hectares, liberada pela justiça, que os Xavante usam desde 10 de agosto de 2004, representando em torno de 12 % de um total de 165.000 hectares, eles, com a terra que têm, organizam e realizam suas festas tradicionais. Não faltam para fazer a celebração religiosa<sup>12</sup> que eles tanto se apegam como força que pode vir do alto.

Enquanto estavam lutando para retomar aquela terra de volta, os jovens Xavante perderam os seus estudos, desistiram de ir às aulas, aqueles que estavam estudando na cidade e deixaram para se juntarem com os outros jovens guerreiros para lutar pela retomada da terra.

#### **1.4 Os missionários salesianos e a interferência do não-indígena na cultura Xavante**

Em 1901, os missionários salesianos saíram de Cuiabá, passaram por Sangradouro e chegaram até a região conhecida por eles como Tachos, no município atual de General Carneiro. Segundo Castilho (2000), foi ali em Tachos que encontraram os Bororo e este foi o primeiro contato dos Bororo com os salesianos. Próximo dali, os salesianos fundaram um novo lugar e passaram a chamar de Colônia Sagrado Coração de Jesus, conhecido hoje como Meruri.

Esse novo lugar, na língua Bororo chamado Pedras das Arraias, serviu para os missionários se aproximarem do rio.

Segundo o padre Gonzalo Ochoa Camargo, conhecedor da cultura dos Bororo e que convive com eles há muito tempo, diz que no Tachos não havia água e por isso mudaram para fundar o outro lugar denominando Meruri e iniciar o trabalho de catequese com esses indígenas Bororo. Para Ochoa<sup>13</sup>, Meruri tem a sua tradução em Bororo: Meruri “pedras das

---

<sup>12</sup> *Wai'a*, festa religiosa ou celebração religiosa na cultura Xavante.

<sup>13</sup> Em conversa pessoal, em 2010, em Cuiabá, MT.

arraias”. Como Lachnitt<sup>14</sup> aponta: “esta nova expedição à região dos Tachos saiu de Cuiabá aos 17 de dezembro de 1901”.



**Figura 03** - Roteiro da primeira expedição salesiana em Mato Grosso (1894)  
 Fonte: Castilho (2000, p. 30)

O salesiano, padre Lachnitt, apresenta os nomes da comitiva e cita os nomes que participaram da primeira expedição: “basta lembrar que na primeira expedição missionária aos Tachos, havia os padres João Bázlola e José Salvetto, três irmãos coadjutores, Silvio Milanese, Domingos Minguzzi e Tiago Grosso; três noviços, José Sabino, Pedro e Quirino Silva. As Irmãs Rosa Kiste, como diretora, Madalena Tramonti e Luiza Michetti acompanhadas de duas jovens, Joana Gervásio e Maria Timóteo. Ainda faziam parte da comitiva cinco empregados<sup>15</sup>”. Esses missionários e missionárias eram todos italianos. Dom Bosco foi o fundador da congregação salesiana, no ano de 1859 e aprovada em 1874 pelo

<sup>14</sup> Pe Georg Lachnitt em pregação num retiro aos salesianos em janeiro de 2011.

<sup>15</sup> Cf. de Tachos e informações do Arquivo das FMA, fornecidas pela Ir. Ivone Goulart Lopes



papa Pio IX. Sarmiento (2007)<sup>16</sup>, escreveu que Dom Bosco nasceu no dia 16 de agosto de 1815, “na localidade dos Bechi, município de Castelnuovo Asti - Itália. Órfão de pai aos dois anos de idade (1817) é educado pela mãe, Margarida Occhiena (1788-1856), considerada como sua primeira educadora e mestre em pedagogia (BRAIDO, 2004, p. 130 *apud* SARMENTO, 2007).

Essas instruções da mãe Margarida, Dom Bosco colocou em prática na sua vida para depois passar o que aprendeu com sua mãe aos salesianos. Esses salesianos memorizaram o que Dom Bosco ensinava e instruiu-os como sua mãe Margarida o educou “na religião, orientá-los à obediência e ocupá-los em coisas compatíveis à idade”.

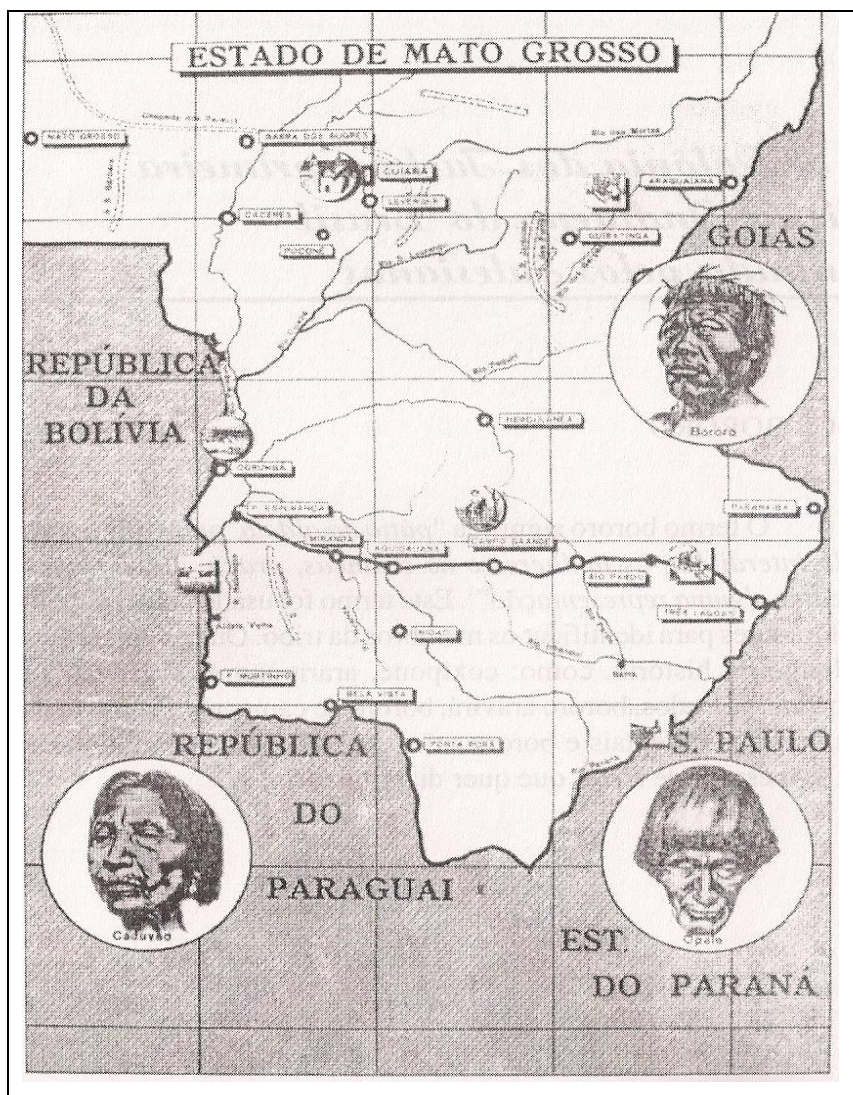
O sonho de Dom Bosco era que os salesianos fossem para a América Latina: a Argentina, o Brasil e isso se realizou com o 1º sucessor de Dom Bosco, Dom Miguel Rua. Dom Rua era aluno de Dom Bosco e se tornou padre e 1º Sucessor compreendido como Reitor-Mor da congregação salesiana.

Os missionários e as missionárias foram enviados a Mato Grosso pelo primeiro sucessor de Dom Bosco, para terem contato com os índios Bororo, nos Tachos, com a finalidade de catequisar e batizar, tornando-os cristãos. Mais tarde, esses missionários se mudaram de Tachos a 7 km para Meruri (Figura 2).

Sarmiento (2007), em sua dissertação, afirma que o fundador dos salesianos, Dom Bosco, sonhava para que os salesianos levassem adiante seus conhecimentos a todos os continentes. A vida de Dom Bosco é marcada por vários momentos históricos de reforma que contribuem para a construção de um modelo educacional voltado para atender às necessidades da juventude. Inicia-se com pequenas atividades e se expande cada vez mais para diversas atividades profissionais e escolares pela Europa, Américas e para todos os continentes.

---

<sup>16</sup> Padre Justino Sarmiento (Tuiyuca) em sua dissertação de mestrado, intitulada: “Escola Indígena Municipal Utâpinopona-Tuyuka e a construção da identidade Tuyuka”, de 2007.



**Figura 4** - Região habitada pelos Bororo.

Fonte: Freudnt (1942 *apud* CASTILHO, 2000, p. 52)

Na nova missão fundada, São Marcos, o primeiro missionário salesiano foi o padre Salvador Papa, italiano que chegou juntamente com os Xavante de *Norôtsu'rã* para fundar São Marcos em 25 de abril de 1958, que conviveu com os Xavante até o final de 1958. Depois, chegou o Mestre Adalberto Heide, alemão, que veio para somar com o padre Salvador Papa, que se muda para Santa Terezinha, e Me. Adalberto fica sozinho com os Xavante durante alguns meses. Um pouco mais tarde, chega o padre Sbardelloto, outro italiano. No início, o padre Sbardelloto e o Mestre Heide todo dia rezavam missa, só os dois, debaixo de um rancho que era uma casa provisória que eles tinham construído ali e fizeram uma divisória como se fosse capelinha. Como os Xavante são observadores, viam os dois rezando toda manhã, bem cedo. Os jovens Xavante do grupo *nodzö'u Manoel Tsa'rei'õ* e *Fernando Tsitedzé*, observavam através de um buraquinho da casa de palha, o padre

Sbardelotto tomando vinho, os dois Xavante não sabiam o que era a bebida. Era uma curiosidade dos jovens Xavante que iam para observar o que os dois estavam fazendo naquele momento sempre de manhã, mas era simbologia do sangue de Jesus que os padres tinham como costume e crença. Mais tarde, os dois Xavante foram convidados pelos missionários a participar e foram os primeiros a aprender a rezar em latim.

No final de 1959, o grupo *nodzö'u* tornou-se *wapté* adolescente. Em 1963, os *Nodzö'u* tornaram-se '*ritéi'wa* (1959 a 1963). No ano 1962, o grupo *Anarowa* ainda era *wapté* e eles passaram a fase de '*ritéi'wa* e eram mais jovens ainda do que grupo *Nodzö'u*. Então o grupo *Nodzö'u* passou à fase '*ritéi'wa* e, em 1967, o grupo *Anarowa* passou à fase '*ritéi'wa*, perfurando orelhas e no final desse mesmo ano, o grupo *Tsada'ro* se tornou *wapté* perfurando as orelhas em 1974.

Os *wapté* do grupo *Nodzo'u* de Batovi, a 60 quilômetros da região de Paranatinga, Mato Grosso, que chegaram a São Marcos, em maio de 1964, foram integrados, no grupo de *Anarowa* que não era respectivamente seu grupo de origem como devia ter sido, pois naquele ano, os *Anarowa*, como grupo, ainda eram *wapté*, mas o certo era eles serem colocados no grupo deles que é *Nodzö'u*.

O relacionamento era muito bom entre os Xavante, mas com a chegada das imposições, por meio dos missionários, o comportamento do Xavante foi mudado e a mudança até hoje está presente, provocando o esquecimento da convivência com os avôs e ancestrais.

Hoje, o resultado é evidente: a família está modificada, no sentido de que foram mexidos os grupos que antigamente se seguia normalmente. Antes do contato, o que os velhos determinavam era valorizado e praticado pelos jovens. E hoje, a linha familiar de parentesco está enfraquecida e houve uma redução, formando divisões, uns convivendo agora só com a sua família nuclear. No início da missão, o relacionamento dos Xavante com os parentes não agradou os missionários. Os que estavam ensinando a catequese não concordavam com os nossos costumes, por isso condenavam o modo de viver dos Xavante e reagiam diante de algumas expressões culturais dos Xavante, como por exemplo a religião dos Xavante.

A estrutura de parentesco foi negada, não sendo reconhecida e nem valorizada pelos missionários. O certo teria sido a continuação com as relações de parentesco de acordo com a tradição cultural dos antepassados. O Xavante sente o rompimento com a vida social de antes. Aconteceu a desestruturação dos valores, sem o consentimento dos grupos formados com a sua própria organização cultural. Tudo isso foi modificado pelo trabalho de alguns missionários salesianos da época.

O primeiro grupo de Xavante que chegou para fundar a aldeia de São Marcos já tinha seu grupo específico. O certo teria sido colocar cada um no seu respectivo grupo. Mas os jovens que chegavam de outras aldeias foram integrados para conviver com os grupos que não eram do mesmo grupo de iniciação e de parentesco. Todavia, todos deviam obedecer à norma que a missão determinava. A visão dos missionários era fazer grupos de idade de acordo como se vive num internato.

Para facilitar a compreensão da situação, apresentam-se aqui os grupos etários em geral onde os jovens foram integrados. Em São Marcos, havia um grupo de *'ritéi'wa* - *Etepa* (moços), *Abare'u* - *wapté* (adolescentes) e os *Anarowa* - *ai'repudu* (pré-adolescentes) e os *Tsada'ró* - *watébrémi* (ainda meninos). Porém, em 1959, os *Abare'u* haviam passado pela iniciação *Danhono* (dormir de sono ou vice-versa olhar sem dormir até o fim da cerimônia). Esses *Abare'u* tiveram as suas orelhas perfuradas, portanto, quem quisesse, podia casar porque eles não eram mais *wapté*. No tempo de *wapté* não se pode casar porque é um período de preparação e eles ainda não têm as orelhas perfuradas. Então, para ser *'ritéi'wa*, é preciso perfurar as orelhas e, assim, passam para fase de *'ritéi'wa*.

O que na realidade aconteceu é que o grupo *Abare'u* passou para o grupo *Nodzö'u* porque, segundo alguns missionários, eles não estavam aptos para furarem as orelhas e menos ainda para casar. Outros do grupo *Abare'u*, integrados com o grupo *Nodzö'u*, segundo os missionários, estavam ainda muito novos para perfurarem as orelhas e casarem. Os Xavante sabem muito bem, um velho pai quer que o filho jovem seja *'ritéi'wa* porque quer ver o filho no grupo *'ritéi'wa* antes que ele morra. Essa é umas das convicções do povo Xavante em geral, o velho quer ver o filho jovem já com a esposa.

Alguns *Nodzö'u* que vieram de Batovi eram ainda *wapté*. Se fosse hoje eles não mudariam de grupo, mas como antigamente respeitavam-se muito os missionários. Foi o que aconteceu: portanto, se o grupo *Nodzö'u* de São Marcos perfurou as orelhas no ano 1963, o certo, mesmo sendo atrasados, eles deveriam perfurar as orelhas e depois ser integrados no grupo *Nodzö'u* porque o grupo de *Nodzö'u* era o seu grupo de origem. Lembro que naquela época, ninguém poderia falar por uma questão de respeito aos missionários. Também era o início de formação e aprendizagem da língua portuguesa com o objetivo de integrá-los. A integração errada que aconteceu ficou assim, porque ninguém poderia intermediar com os missionários. Os velhos que chegaram com os jovens não poderiam reclamar porque era a nova estrutura e formação da missão e por isso foram colocados no grupo dos *anarowa*.

A identidade indígena era, antes do contato com o mundo ocidental, livre de influências externas. Os nomes que recebiam ao nascer, tanto o menino, como a menina, eram

nomes indígenas dos avôs e avós e também dos irmãos e irmãs do pai. Esse costume perdura até hoje oralmente e não nos documentos impostos pelos não-índios como a carteira de identidade.

A imposição do registro de nascimento aos Xavante limitou a identidade/nome dos Xavante. Esse nome foi reduzido quando receberam registro das missões. Não foi bom para os Xavante porque diminuiu a noção de parentesco e a forte relação entre os parentes. Depois da Funai, foram os cartórios da cidade que limitaram mais ainda essa identificação. Esses registros individualizaram, para que cada família cuidasse da sua própria família. Por exemplo, os tios são considerados pais. E no registro civil só poder aparecer os nomes dos pais biológicos.

Culturalmente, os Xavante recebiam os nomes em cada fase de suas vidas: quando ao nascer, e quando estavam na fase da pré-adolescência, recebiam outros nomes. Esses meninos ou meninas quando pré-adolescentes deixavam os nomes que receberam ao nascer, e os seus pais, com orientação dos avôs, trocavam os seus nomes, era um dos costumes da cultura indígena Xavante. Na fase de *'ritéi'wa*, moço, quando moço ou moça, também havia a mudança do nome. A última fase do povo indígena Xavante de mudar o nome é a fase de *danhoui'wa*, padrinho, compreendido de padrinho dos *wapté*, adolescente. Durante essas fases, nenhum dos nomes deve ser deixado de lado. Ele carrega esses nomes que recebeu de seus pais, porque futuramente irá repassar para seus filhos e filhas, podendo até mesmo receber o nome de algum dos parentes ancestrais. Essa liberdade dos pais de darem os nomes aos filhos era assim, antes do contato com o mundo ocidental quando não se utilizava carteira de identidade.

Quando os Xavante passaram a ter o contato com o mundo ocidental, perceberam restrições quanto à liberdade de continuar com a tradição e costumes do seu povo, encarando o progresso da civilização que chegou para homogeneizar o povo Xavante. Essa identidade de que estamos falando enquadrou o povo Xavante e limitou o seu modo de pensar e de se expressar livremente, como é o caso da questão dos vários nomes que recebiam. A chamada identidade europeia desfigurou o olhar do povo Xavante.

Podemos mencionar Menezes (1984, p. 1) que descreveu o povo Xavante em seus grupos, em seus costumes e fases, no seu livro intitulado “Missionários e Índios em Mato Grosso”, e relata o seguinte:

Os Xavante, grupo Jê do Brasil Central, ocupam um território descontínuo que totaliza, aproximadamente, hum milhão de hectares, com população global de 4.440 índios, distribuídos por seis áreas distintas: as Reservas São

Marcos, Sangradouro, Marechal Rondon, Pimentel Barbosa, Areões e Parabuburé (que inclui os postos indígenas Xavante e Kuluene) localizadas no Estado de Mato Grosso. Deste total, 63% (correspondendo a 2.794 índios) vivem sob a ação da administração oficial e 37% (ou seja, 1.646 índios) nas Missões Salesianas (São Marcos e Sangradouro).

A memória histórica sobre a identidade ou certidão de nascimento instituída para os Xavante, pode-se fazer memória histórica nas duas missões: Sangradouro e São Marcos. Os dados obtidos do povo Xavante começaram pelas missões, distribuindo os nomes em português para os índios Xavante. Todos deviam ser inscritos no livro ata como organização daquele povo que se encontrava naquela aldeia. Os Xavante foram inscritos por um só nome em português, nome indígena mais usado, nomes dos pais, valendo para o resto da vida.

Na década de 1970, eram os chefes não-indígenas, funcionários da FUNAI, que moravam nos postos das aldeias e confeccionavam as certidões de nascimento, como forma de organização do povo daquela aldeia. Essa certidão virava uma carteira de identidade com foto, que não era reconhecida no cartório civil, mas valia como carteira de identidade profissional. Na época, quem quisesse ser funcionário da FUNAI deveria ir ao cartório e apresentar sua carteira de identidade da FUNAI para poder fazer a carteira de identidade oficial. Até os anos de 1980, era a FUNAI que tomava conta dessas carteirinhas. Assim, também quem quisesse ser professor nas escolas indígenas, antes, deveria apresentar a sua certidão de nascimento para a FUNAI contratá-lo como professor bilíngue. Eram contratados na FUNAI aqueles que fizessem cursos promovidos por essa instituição. A FUNAI como se sabe, promoveu cursos em duas etapas no ano de 1978, sendo uma no período de maio a julho, e outra no ano de 1980, no período de julho a agosto, na aldeia de Aldeona Kuluene. Esses indígenas Xavante eram denominados de monitores, pois naquela época, nem se quer existiam escolas nas áreas indígenas. Com essas mudanças, os indígenas deveriam apresentar a certidão de nascimento na sede da FUNAI para poder fazer a carteira de identidade da instituição. Esse era o segundo passo, fazer a certidão oficial da FUNAI. O terceiro passo, a própria FUNAI encaminhava um funcionário juntamente com a pessoa até o cartório para fazer a carteira de identidade. A carteira de identidade era feita com o mesmo nome quando foi registrado na certidão de nascimento, nome que recebeu na aldeia, quando era criança. A partir do ano de 1989, os chefes de postos eram os próprios indígenas que eram também funcionários da FUNAI e que executam até hoje esse trabalho. Atualmente, as crianças recém-nascidas têm os seus nomes registrados no livro pelo chefe do posto indígena.

Então à identidade Xavante somou-se a identidade chamada Ocidental. Aqui deu para entender como foi essa inclusão. Com essa inclusão, com o fato de o indígena ter uma

carteira de identidade, mudaram-se os nossos nomes étnicos, os nomes dos nossos ancestrais que agora são pouco lembrados. Nessa situação, não fomos reconhecidos pela sociedade envolvente, pois a homogeneização era importante para o governo.

Nesse sentido, questiono como fica a identidade do povo Xavante perante a Constituição Brasileira de 1988 que descreve em seu artigo 231 - Capítulo III:

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Apesar de a Constituição de 1988 garantir os direitos do povo indígena, percebemos que na prática não se concretiza totalmente, não se respeita a nossa organização e tudo aquilo que nos pertence. Já estamos há mais de cinquenta anos com a prática da identidade, a exclusão dos nomes dos nossos ancestrais. Se não se fizer um registro desses nomes, ninguém vai saber que isso existe, somente ficará na memória daqueles que conhecem a partir dos avós.

No início, os Xavante tinham muito respeito para com os missionários. Respeitar outra pessoa é uma atitude própria da cultura da sociedade Xavante, mas pela troca dos grupos que houve, percebe-se que a cultura Xavante não foi bem compreendida na época pelos missionários.

Para enriquecer a descrição da chegada dos jovens Xavante de *Marãiwatsédé* na Missão de São Marcos apresenta-se mais um exemplo realizado com a separação dos grupos de origem.

Os últimos grupos que chegaram foram integrados com os grupos já formados. Eram quatro grupos: os *Abare'u*, os *Nodzö'u*, os *Anarowa* e os *Tsada'ro*. Em São Marcos, os mesmos grupos já existiam, portanto, era só encaixar nos seus respectivos grupos os que chegavam e não precisava fazer mais nada, mas não foi assim que aconteceu. Quem era *Abare'u* passou a ser *Nodzö'u* e quem era *Nodzö'u* a ser *Anarowa* e quem era *Anarowa* passou a ser *Tsada'ro*, tudo determinado por alguns missionários. Como resultado, os grupos que vieram de *Marãiwatsédé* foram desmontados. Isso não é visto como ensinar, mas, ao contrário, é fazer uso do seu desconhecimento.

Outra influência que mudou a cultura Xavante veio de alguns missionários que no ano de 1974 nomearam um novo chefe da aldeia de São Marcos, conhecido como cacique hoje e não se reconheceu as lideranças locais dos grupos. Na cultura da nação Xavante não há a tradição de eleição, mas é com a indicação feita por alguém de *wamaridzuptede'wa* (o dono

do “pó branco das raízes” que ele usa na nuca). Isso ocorre, por exemplo, depois da corrida com a tora de buriti, durante a festa religiosa *wai'a* ou quando a comunidade anda desanimada. Quando surge uma intriga que pode interferir no bom andamento da aldeia, para pacificar a situação, ele deve pintar o corpo de preto com carvão e no abdomen e na coluna, ele se pinta de vermelho com urucum. Feito isso, ele vai jogando o pó branco aos poucos até o centro da aldeia e começa a se dirigir à comunidade, falando da intriga por alguns minutos. Um desses *wamaridzuptede'wa* (líderes) deveria ser escolhido e indicado pelos *wamaridzuptede'wa* (velhos) para conduzir a comunidade. Mas no início, a missão de São Marcos teve que indicar porque o chefe da aldeia não sabia falar português e estava na hora de mudar, no entendimento dos missionários, porque precisavam de alguém que soubesse falar português para se tornar como interlocutor dos missionários e catequistas.

Por isso, para facilitar a situação e resolver o problema difícil que estava se instalando, segundo a compreensão de alguns missionários, era necessário mudar o chefe da comunidade. O chefe que assumiu o comando era do clã *po'redza'õno* que na cultura Xavante é correto. O *öwawẽ* é sempre o braço direito do chefe *po'redza'õno*. Vieram outras influências em que as responsabilidades foram colocadas nos grupos específicos que existem no sistema Xavante. Aquele que comandava na tradição cultural Xavante antes das influências de não-indígenas eram os *aihöubuni*<sup>17</sup>, no seu grupo específico de *wapté*, cada um respectivamente no seu grupo os seus líderes *aihöubuni*.

No início da fundação da missão e da aldeia, os Xavante eram respeitosos e são sempre assim, o bom comportamento reinava sempre com os *a'uwe*, os Xavante são muito amigos dos missionários. Respeitar a outra pessoa é a cultura da sociedade Xavante. Os missionários não compreenderam sua forma diferente, os seus costumes tradicionais.

Outro aspecto que podemos ressaltar do meu grupo de *Marãiwatsédé* é que esse grupo foi levado da região de *Marãiwatsédé* para São Marcos depois de oito anos da fundação da Aldeia São Marcos. Quem sabe, neste comentário, enriqueço a minha descrição e o conhecimento da nossa chegada inserida com os outros que já estavam lá antes de nós. Éramos o último grupo grande que chegou para nos integrarmos com os que lá já estavam. Os jovens foram tirados de seus respectivos grupos de origem para serem inseridos para outro,

---

<sup>17</sup> *Aihöubuni*, foi literalmente traduzido por Giaccaria (1990) como veado virgem. *Aihö* veado e *ubuni* virgem. Mas não está traduzida de forma completa. De fato significa pele humana. Poderíamos entender como cuidar bem do corpo humano e compreendido como virgem. O que eles usam nas festas tradicionais são uma mistura de unhas e usam também cabelos dos porcos do mato como uma linha de cordão no pescoço. Algumas vezes usam as unhas de veados, portanto deveriam ser chamados de *uhöubuni*. Esse *aihöubuni* é responsável dos *wapté* enquanto o grupo está em formação. São três *aihöubuni* um grande, o outro é médio e o terceiro é para os menores. Mas o responsável é o primeiro *aihöubuni*.



como aconteceu com os de *Botovi*. Nós tivemos quatro grupos: os *Abare'u*, os *Nodzö'u*, os *Anarowa* e os *Tsada'ro*. Em São Marcos já havia esses grupos, portanto era só encaixar nos seus respectivos grupos e não precisava fazer mais nada, mas quem era *Abare'u* passou para ser *Nodzö'u* e quem era *Nodzö'u* passou para ser *Anarowa* e quem era *Anarowa* passou para ser *Tsada'ro* isso com a determinação dos missionários. Como resultado, os grupos de *Marãiwatsédé* sofreram profundas mudanças.

Os Xavante não conheciam a outra realidade que estavam vivenciando neste contato com os missionários, significava mudanças na cultura indígena. Só com o tempo começaram a perceber que isso era mostrar o contrário do costume, os indígenas que eles mesmos conviviam no seu modo de ser em liberdade. Perguntei sobre isso a Zeferino *Tsimrihu* de *Marãiwatsédé* do grupo *nodzö'u* da turma de 1966, ele respondeu:

Quando meu grupo foi embora para outros grupos de São Marcos, fiquei triste e com muita saudade do resto que foi inserido nos outros grupos. Eu permaneci no *nodzö'u*, ao qual já pertencia. Alguns eram de idade. Eu não entendia nada o que estava acontecendo, também não sabíamos falar português. Acho que os missionários pensaram que nós não tínhamos grupos ou não sabiam da nossa cultura. Isso foi uma semana depois da nossa chegada e ainda teve a corrida com a tora de buriti. Até aqui tudo bem. Logo depois da corrida nós de *Marãiwatsédé*, cada grupo, com seus respectivos grupos de São Marcos, fomos nos inserindo para dançar como de costume. Logo depois que encerramos, houve então as separações dos grupos. Os grupos de São Marcos ficaram a nossa frente e nós, cada um com seu grupo, um missionário nos encaminhava para outro grupo. Foi assim que o grupo de *nodzö'u* de *Marãiwatsédé* recebeu os encaminhamentos para nos inserirmos em outros grupos de São Marcos, para *nodzö'u*, ao *anarowa*, *tsada'ro*.

Para entender melhor, posso citar quatro nomes que estiveram presentes no momento: Boaventura *Tserewamariwe*, Cláudio *Moritu*, Ciro *Tsereteme* e o Tito Xavante. Eles em São Marcos foram conduzidos a tornarem *tsada'ro* que em *Marãiwatsédé* eram do grupo *nodzö'u*. Só o finado Cláudio *Tserenhitomo* que, por sua própria conta e vontade, mais tarde se tornou *tsada'ro*. Em 1966, ainda em *Marãiwatsédé*, *Tserewamariwe* foi conduzido pelo seu pai ao grupo *anarowa*. O finado *Tserenhitomo*, também no mesmo ano, foi conduzido para o grupo *anarowa* em São Marcos pelo missionário. No entanto, o *Tsereteme* se diz hoje que é do grupo *nodzö'u*. A fala do *Tsimrihu*, a narração final deste comentário: “nós respeitamos os *ihö'a* (padres) e vemos hoje que ninguém mais respeita as suas ideias”.

Como apresentamos, os Xavante aprendem através da observação do que vê. Por sua vez imitam o que alguém faz. Entre os Xavante a vida social era comum, não havia no grupo alguém autoritário, na verdade quem influenciou de forma diferente os Xavante, em primeira mão, foram os próprios missionários.

No contato com os missionários, o papel do *aihöubuni* desapareceu. Ele é um *wapté*, mas de orelha furada para liderar o seu grupo em quaisquer circunstâncias. Esse *aihöubuni* dirigia sua fala ao seu grupo e, assim, outros *aihöubuni* nos seus grupos conduziam as suas falas quando eram *wapté*. Sabendo que um *aihöubuni*, primeiro da fila, os mais velhos *po'redza'õno* são os que sempre levantam a voz como líder que se entende hoje não como chefe, isso já foi mostrado por alguns missionários. Quando os *wapté* se tornam *'ritéi'wa* quem toma as palavras são os *pahöri'wa*, quem estiver presente no momento com um *aihöubuni*.

A organização política antes do início da missão era assim: os *aihöubuni* quem tomavam conta do seu grupo. Então, podemos afirmar que na cultura Xavante já existia a figura do responsável pelo grupo, um *aihöubuni*, escolhido pelos velhos. Eles agem hoje no seu grupo discretamente por causa das influências dos missionários.

O importante é que temos um grupo forte formado de cinco em cinco anos, que no início da missão foram influenciados pela cultura tradicional e ainda são conservados pelos Xavante. O povo Xavante hoje valoriza os *aihöubuni* (líderes), que por pouco não desapareceu: a confiança que os velhos *aihöubuni* depositavam nos jovens *aihöubuni* escolhidos para serem responsáveis nos seus grupos de *wapté*, que cada grupo de *wapté* tinha em cada época. No grupo pode haver três escolhidos pelos velhos *aihöubuni*, porque dentro do grupo há três turmas, logo em seguida irão mais dois componentes para o grupo ser completado. Antigamente havia sempre três escolhidos, ou mais, um incluindo um rapaz *öwawê*. Só que este não agia como o primeiro *aihöubuni* e mais aqueles dois. Já li em outras obras a definição sobre a pessoa que é o chefe dos *wapté*. Digo que o *aihöubuni* é ainda *wapté* como outros de seu grupo, mas é, ao mesmo tempo, diferente dos outros *wapté*, porque eles são orelha furada e usam as madeiras. Eles não são *'ritéi'wa* denominado por seu grupo de clã de (*wahi'wa*). Por serem diferentes, são respeitados no seu grupo e respeitam os seus colegas, mas devem chamar a atenção dos seus colegas para andar direitinho, conforme o costume determina. O primeiro *aihöubuni* é considerado como líder pelos *danhohui'wa* e pelos velhos da aldeia. Por ser mais velho e o primeiro da turma deve aconselhar seus grupos e os velhos da aldeia recomendam para ele ser ouvido quando falar e informar aos seus colegas algumas falas de um padrinho ao mesmo tempo, ser respeitado pelos *wapté* e obedientes a ele. Os *aihöubuni* são reconhecidos como líderes da turma. Isso está sendo retomado pelos próprios Xavante.

Como um exemplo da presença dos missionários interferindo nas práticas culturais dos Xavante podemos citar a prática de corrigir as mulheres que ocorria antes dos anos 60,

mesmo depois do contato com a Missão de São Marcos. Os Xavante não exerciam mais esse tipo de atividade, pois era a missão que decidia e realizava as festas culturais. Com a presença dos missionários, eles se rendiam, ficavam com medo de receber as críticas de alguns dos missionários.

Os Xavante não tinham mais poder de aplicar a correção às mulheres conforme seu costume, porque o próprio Xavante contava aos missionários o que ia acontecer no *wai'a* e o missionário impedia. Os Xavante cediam porque viam os missionários como gente da verdade.

Os primeiros missionários agiam sem ter o mínimo de conhecimento da nossa cultura, não havia negociação nas coisas dos Xavante e nem compreensão. Algumas vezes, os Xavante receberam ameaças por parte de alguns dos primeiros missionários, por não aceitar que não houvesse *wai'a* quando parte da comunidade estava doente. Alguns missionários tinham razão de poder impedir a realização do *wai'a* por causa de doenças no momento, mas teria de realizar para o espírito bom poder vir para curar os doentes.

Os Xavante são crentes e acreditam que o *wai'a*, a participação total, ajuda a afastar males que rodeiam a comunidade. Os Xavante têm a percepção de que existe espírito do mal que pode prejudicá-los. Quando sentem que estão sendo muito acometidos por doenças, decidem realizar a celebração do *wai'a* para poder afastar a doença.

Os Xavante têm o costume de fazer o fogo para os *wai'a* se esquentarem de manhã cedo no mato. Chegou um missionário e espalhou o fogo que tinha efeito cultural e pediu para não realizar e mandou-os para as suas casas. Os primeiros missionários tinham relação de poder entre os Xavante, mas os Xavante não deixaram de realizar seus costumes, porque acreditam no poder que vem do começo da vida, onde se inicia o céu.

Atualmente, os Xavante entendem mais que no *wai'a* exista o *Danhimite*, Deus Filho. Por isso é que o *wai'a* é um ritual curador da pessoa. Quando se realiza *wai'a*, todos devem participar: os *wai'arã* (iniciantes), os *da'ãmawai'a'wa* (guardas da celebração de *wai'a*) e *dzö'ratsi'wa* (donos dos chocalhos). Depois de participarem da celebração do *wai'a*, os participantes ficam bem felizes, sentem-se outra pessoa, no sentido positivo.

Aconteceu no início das missões que os *aihöubuni* não eram reconhecidos pelos missionários como líderes nos seus grupos de classes. O *aihöubuni* era como qualquer um dos jovens. O *aihöubuni*, sendo interlocutor na sua cultura, dialogava com um dos padrinhos que, por acaso, chamava atenção por qualquer acusação que os *wapté* recebiam de alguns grupos adversários. Com os outros costumes, esse *aihöubuni* foi esquecido. Em vez de *aihöubuni* ser como líder da turma, era nomeado ou indicado por alguns missionários (a) do *wapté* ou do

grupo oposto, qualquer pessoa para ser chefe. Nessa condição, esse indicado passa a ser autoridade e era entendido como mandante, e que tinha de ser respeitado pelo grupo e esse chefe exagerava impondo ao grupo o que deveria ser feito, seja trabalhar, não falar durante o trabalho, entre outras ordens. Aqui já muda para outra visão, é entendido como autoridade e não mais como companheiro. Portanto, o *aihöubuni* no seu grupo não é o chefe de seu grupo conforme interpretaram alguns missionários. Ele é o líder, defensor do seu grupo que intermedia, por meio de sua voz junto aos padrinhos. Ele é o porta-voz do grupo, e sendo *wapté* e *aihöubuni* e *dahiwa*, orientador do seu grupo é respeitado. Não grita com os outros e nem chama atenção mandando trabalhar, pedindo para fazer qualquer trabalho, é o modelo exemplar para todos os *wapté* de seu grupo na educação Xavante. Sobre isso, padre Leal (2006) tem outra versão na sua dissertação. Segundo ele, o *aihöubuni* é o chefe de seu grupo.

A vida religiosa própria dos Xavante, já no início do contato, não teve felicidade de estar realizando o *Wai'a*, celebração que os Xavante têm a honra e memória dos antigos de estar celebrando a herança dos Xavante antigos que deixaram para os seus descendentes que hoje se multiplicam e são mais numerosos. Os Xavante de hoje admiram os seus antepassados e entendem que é porque *Danhimite* (Filho de Deus) está com eles, por isso são numerosos.

Os Xavante, no início de seus contatos com os primeiros missionários, na vida cotidiana se relacionaram muito bem com relações de amizade com os missionários. Mas, algumas coisas mal entendidas, como não foram resolvidas, ficam sempre no pensamento dos mais velhos. Segundo os mais velhos, algumas ações foram impostas para não se realizar mais algumas cerimônias, como por exemplo a festa *Aba'hirãhidiba* (festa de nomeação das mulheres) e *Wai'a* (festa de correção das mulheres/eliminação dos espíritos do mal). Outras vezes, os Xavante foram pressionados para apresentar publicamente rituais que a religião não permite que fossem feitas publicamente. A imagem dos primeiros missionários impondo e interferindo, demonstrando superioridade, ficou na mente dos Xavante.

Os Xavante quando querem realizar alguma festa se unem para conversar e decidir no *warã* (centro da aldeia), de forma coletiva. Os Xavante aprenderam a ser autoritários com os primeiros missionários. Aprenderam com outros brancos o individualismo e apossar de coisas, dizendo: esse é meu, eu que criei.

Os Xavante por não terem outra alternativa aceitaram as intervenções dos primeiros missionários, conforme afirma padre Leal<sup>18</sup> “necessitavam de segurança e apoio e queriam

---

<sup>18</sup> Em entrevista no filme *Tsõ'rehipãri – Os Xavante contam a sua história*, feito pelo Xavante Divino *Tserewahu Tsereptsé* e outros. 2008.

sobreviver”. Os Xavante contavam aos missionários que não eram de nada as coisas da vida e pessoais. Quem podia resolver questões do *wai'a* eram os próprios Xavante responsáveis.

Por não conhecer a dinâmica da época, o missionário resolve marcar o dia para a realização da celebração sem considerar que quem tinha que encaminhar era o *i'rãiwadzi'wa* (o responsável pela festa). O missionário chegava ao cacique, conversava com ele para que adiasse o dia da realização do evento e o cacique que nem era *i'rãiwadzi'wa* (responsável pela festa) concordava. O costume dos Xavante é de respeitar muito as pessoas e são obedientes.

Na aldeia de São Marcos, o cacique em 1974, foi substituído por não ser falante em português. Esse homem que substituiu era um bom Xavante, catequista, o missionário se envolveu apoiando e fez aquele homem cacique da comunidade. Os Xavante, mesmo não querendo faziam questão de aceitar aquilo, que recebiam influentemente. Os Xavante ouviram o missionário, respeitaram a decisão e fizeram a eleição que não era costume cultural dos Xavante. Esse Xavante colocado no cargo de chefia era do clã *öwawẽ*, também já começou de forma imprópria, ele sendo *öwawẽ* nem podia se meter nas questões dos *wai'a*, porque os responsáveis são os *i'rãiwadzi'wa po'redza'õno* e o papel do *öwawẽ* é a subordinação.

Em relação ao cacique, para corresponder como *i'rãiwadzi'wa* (responsável) na cerimônia religiosa do *wai'a*, para ele decidir, por ele ser feito chefe da comunidade pelo missionário, isso já não estava correspondendo mais como *i'rãiwadzi'wa* (responsável). Nessa questão, o papel dos *i'rãiwadzi'wa* foi para a margem. Aí começa o mal entendido. O poder foi dado a um homem *öwawẽ* e até o próprio cacique do missionário usava o poder de decidir sozinho algumas coisas do *wai'a*. A divisão já começou aí também. O missionário ficou do lado dos *öwawẽ* e o *po'redza'õno* ficou separado.

Quando o chefe imposto fazia discurso no *warã*, algumas vezes, os Xavante *po'redza'õno* discordavam dele, mas os *öwawẽ* o apoiavam nos discursos. O ensino do missionário perdura nas aldeias dos Xavante com a política que diz: eu sou aquele que decide como chefe. Os Xavante não aprenderam a agir politicamente dentro de suas vivências culturais, mas aprenderam, com os outros fazendo diante deles ou com eles.

Em relação à política, de disputas uns com os outros, os Xavante aprenderam com outras pessoas de fora. Os Xavante aprenderam com a vivência, vendo os missionários a tomar partido. A vida social dos Xavante foi fragmentada, foi construída de outra forma com a interferência.

Os primeiros missionários se esforçaram para ver quem poderia chegar primeiro nos seus conhecimentos para poder escrever o nome de Deus em Xavante, pois os Xavante não tinham o costume de rezar para aquele Deus Ocidental. O nome de Deus, *Dapoto'wa*, o

Criador, já tinha na cultura Xavante antes de chegarem os primeiros missionários. O missionário aprendeu a língua dos Xavante e quis que até o nome de Deus, fosse *Höimana'u'ö* (aquele que vive para sempre). Esse missionário sugeriu e como ninguém questionou ficou como se fosse assim, esse nome, na língua dos Xavante. Mas, no costume dos Xavante o nome de Deus é *Ropoto'wa* (o Criador das coisas). Assim, os *A'uwe uptabi* (verdadeiros Xavante) denominam até hoje.

Os Xavante entendem bem os significados da crença, os símbolos que eles presenciam na cerimônia de *Wai'a* (celebração religiosa cultural) e até mesmo o que é ser iniciado na vida religiosa cultural. O catolicismo não está distante da crença dos Xavante. O Deus católico é parecido com Deus (*Dapoto'wa*) Criador, o Pai de todas as criaturas humanas. O Filho, o Jesus católico é próximo do Filho (*Da'ra*) dos Xavante: irmão de todos nós humanos. O Espírito Santo dos católicos é parecido com *Ihöiba tsãmri'ö Ìpe*, traduzindo: o Corpo que não se vê Santo. Os Xavante acreditam na existência de um bom Espírito, entendido por eles na presença por meio de ventos.

A religião dos Xavante ficou menosprezada por alguns missionários, porque para eles a religião cultural não é a religião verdadeira da igreja fundada pelo Jesus Cristo.

Os Xavante, diante dessa condição, desanimavam na própria religiosidade inculturada. Os Xavante tiveram de se esforçar muito para compreender a diferença entre a religião cristã e a religião cultural preconizada pelos próprios indígenas. Depois de muitas orientações, negociações para os Xavante continuarem com os seus ritos tradicionais, os indígenas estavam certos, segundo eles já compreendiam essas crenças, que na religião deles quem é ser buscado, o Deus deles, que o ser humano busca entender a existência do verdadeiro Deus, é o que os Xavante vivem por meio de seu entendimento, que é a inculturação hoje, mas alguns dos missionários e missionárias falavam que a festa do *wai'a* dos Xavante é festa maldita, não há Deus nessa festa, mas os Xavante, gostam muito de realizá-la quando a aldeia fica desanimada e seus habitantes doentes, os indígenas dizem: o espírito bom irá realizar coisas boas.

Alguns dos missionários e missionárias ainda não compreenderam a celebração do *wai'a*, ainda não se envolveram na inculturação com o povo Xavante, moram na área dos Xavante, mas não querem se misturar nas festas conosco. Alguns não gostam muito de se misturar com os indígenas.

Temos de entender que falar contra a religião dos outros, podemos estar ofendendo tanto em relação à crença do povo e ao mesmo tempo à pessoa do povo. Basta reconhecer que o povo Xavante tem sua religião. Eles creem que existe o Criador, *Dapoto'wa* essa é a outra

expressão que os Xavante denominam para o nome de Deus. Quando um missionário quer se pintar como os Xavante se pintam para a celebração da missa inculturada, por exemplo, outros missionários, que não entendem, falam que aquele missionário pintado ficou feio. Essa expressão e atitude desrespeitosa ofende o povo Xavante.

Em 1992, o documento de São Domingo falava da inculturação, da divisão por causa do não entendimento que cada povo realizasse sua celebração conforme a sua cultura. Os jovens mais entusiasmados começaram a animar a comunidade, para que os Xavante fizessem a celebração inculturada de acordo como entenderam a inculturação no curso da pastoral Xavante.

Algumas vezes, alguns Xavante recorrem aos missionários para ver o que eles acham disso, outras vezes, também tem Xavante que procura entender melhor do assunto sobre o que está correto, às vezes, alguns dos missionários ou missionárias colocam o que a igreja vem fazendo canonicamente. Tudo o que o Xavante tem, é inferior para esses missionários ou missionárias.

A religião dos Xavante, antes do contato com o branco, era mais pura e muito respeitada. Quem via o *wai'a* em si, era como se aquilo que tremesse de medo, porque fazia para que as pessoas mudassem de vida, transformava a vida da pessoas para o bem, quem estava bem com a vida, via o *wai'a* como aquilo que fazia mal com a pessoa. O *wai'a* em si mantinha o comprometimento dos costumes e tradições dos antigos.

Os Xavante realizavam e realizam ainda *wai'a*, porque na cerimônia tem o Criador do universo que denominam de *Danhimite*, o Filho. Os Xavante realizavam essas celebração *Danhimite*. Era a Ele que na celebração do *wai'a* se sacrificava, durante a noite sem dormir, quem estava com o *ti'ipe*, a flecha sagrada. As flechas sagradas são simbolizadas para os Xavante filho que devem ser bem cuidadas e representa Filho de Deus, por isso não se deve deixá-las no chão nem por alguns instantes, mas deve segurar com as mãos e com elas devem dançar.

## CAPÍTULO 2

### ELEMENTOS DA CULTURA XAVANTE

#### 2.1 Metades, formação e organização

Para se falar sobre metades ou clãs e a divisão dos Xavante é preciso ter conhecimento. Quem já escreveu sobre isso (MAYBURY-LEWIS, 1984; GIACCARIA; HEIDE, 1984; MENEZES, 1984; LOPES DA SILVA, 1986, LACHNITT, 2002; LEAL, 2006 e outros) não o fez de forma correta, talvez por não haver entendido. Esses que escreveram sobre os Xavante falam de três clãs e a divisão entre eles. Na verdade, os Xavante têm só dois clãs. Alguns escritores afirmam que *Tobratató* são os próprios *öwawê*. Realmente, os *Tobratató* são *öwawê*. É preciso saber a história e ter convivido com eles para entender melhor a classificação desse povo. Não adianta afirmar isso sem conhecer o mínimo da estrutura desse povo. Para Maybury-Lewis (1984) e Giaccaria & Heide (1984), os Xavante estão divididos em três grupos: *Po' redza' õno*, *Öwawê* e *Tobratató*. Mas, discordo e afirmo com conhecimento de causa, que os Xavante só têm dois clãs: *Po' redza' õno*, *öwawê*.

A real origem do surgimento dos clãs é, segundo os anciãos de *Marãiwatsédé* que, desde o início, *Tsa'amri Wawê* já definiu os clãs *po' redza' õno* e *öwawê*. Esses clãs, os próprios Xavante conhecem muito bem. Outros grupos devem lembrar que *Marãiwatsédé* foi um lugar único de todos os grupos, menos o grupo de *Aptsi'ré* que, chegando até Aragarças, atravessou o rio Araguaia e foi se estabelecer em *parawãdza'radzé*, onde é hoje a aldeia chamada de Santa Maria. O local citado por Giaccaria e Heide (1984) é o lugar conhecido por *U'rere* e fica próximo de *Tso'repré* e *Öwa'u* (orvalho) que fica na aldeia *Wededze* (região de São Domingos). Enquanto que o grupo de *Butsé* atravessou o rio Araguaia, quando apareceu aquele famoso *Pedzai'õ* (boto) e, com medo desse animal, alguns Xavante voltaram para trás e não mais atravessaram o rio. Essa era a versão que o narrador índio ancião dava ao contar os fatos ocorridos que esses Xavante que não conseguiram atravessar tornaram-se Xerente.

O local que os Xavante atravessaram é no *Wededze*, antigo São Domingos. Por isso, ao falar de *Wededze*, fala-se de onde todos os grupos conviviam liderados pelo nosso ancestral



*Butsé*. Depois que atravessaram os rios das Mortes e Araguaia foram fundar a aldeia *Tsõ'repré* comandada pelo nosso ancestral de *Tsõ'repré* e que o líder *Butsé* saiu em direção a *Marãiwatsédé*, deixando outros grupos para trás e atualmente moram naquela região de Mato Grosso. Existia ali a famosa aldeia antiga chamada *U'rere* citada anteriormente pelo Giaccaria e Heide (1984).

Conversei com alguns dos Xavante que conhecem os nossos próprios costumes. Segundo Manoel *Tsa'rei'õ*, cacique da aldeia de Nova Jerusalém, na terra de São Marcos, disse: “quem usa o símbolo *Tobratató*”, e aqui devo ser fiel na fala dele e escrever a pronúncia como ele explicou. *Tsa'rei'õ* disse é *tobrata'ró* (face que fede). *Tsa'rei'õ* explica que aquele símbolo *Tobrata'ro* é mérito, o pai do menino coloca o símbolo, porque o menino é imbatível, não é vencido na luta com o *oi'ó*. Com essa explicação, ele disse que não é clã, mas o menino recebe esse símbolo como mérito. Menciono também o velho Jacó *Tsibupa* o qual Maybuly Lewis entrevistou a respeito disso. Vejamos o que ele explicou: “Esse *Tobratató* não é de todos, mas, sobretudo o símbolo é colocado na face abaixo dos dois olhos como mérito ao menino que luta bem, o corajoso que não tem medo, que enfrenta e vence a luta”. O velho *Tsibupa* ainda mencionou como exemplo, que um antigo Xavante chamado *Daru* pai de Eduardo Xavante de São Jorge, usava na luta de *oi'ó*. O velho ainda afirmou que o *Tobratató* não é o clã. Depois em *Marãiwatsédé*, com a recomendação do velho *Tsibupa*, o antigo Xavante *Pini'awe* também usava esse símbolo de *Tobratató*. O meu tio Francisco *Tsipé*, filho de *Pini'awe*, afirma, ao contrário, que o *Pini'awe* nunca usou o símbolo de *Tobratató*. *Tsipé* desconhece o que o velho *Tsibupa* menciona a respeito de *Pini'awe*. Martinho Xavante disse que o pai dele, chamado *Pariwawi*, não usava o símbolo *Tobratató*, mas, um dos seus filhos, Luciano Xavante, quando era menino, seu pai *Pariwawi* decidiu que usasse o símbolo de *Tobratató*.

Os velhos de *Marãiwatsédé*, Tibúrcio *Tserenhi'ru*, Zeferino *Tsimrihu*, Dário *Tserenho'rã* afirmaram que o *Tobratató* não é um símbolo de clã, é um mérito dado ao menino corajoso em luta de *oi'ó*. Eles prosseguiram na explicação, dizendo que quem pode usar esse *Tobratató* são os *ai'uté manhari'wa* (aquele que na cerimônia faz-se criança), eles têm direito de colocar os símbolos nas faces de seus filhos se quiserem, tanto *õwawẽ* como também *po'redza'õno*. Aqui podemos ainda afirmar que o símbolo *Tobratató* não é herança, mas que surgiu só para o momento de luta dos meninos com os *oi'ó*.

Hoje em dia, todos os pais que usavam esses símbolos preferem colocar nos seus filhos, tanto os *õwawẽ* como também os *po'redza'õno*. Eu imagino que, no início dos trabalhos dos pesquisadores, deve ter sido muito difícil para interpretar as explicações dos

Xavante, pois na época ainda não sabiam falar razoavelmente o português, muito menos os estrangeiros falarem e entenderem a língua Xavante.

As crianças recebem os ensinamentos de seus pais dentro de casa. Os meninos aprendem por meio das falas de seus pais, quando está prestes à realização de qualquer evento como a luta com o *oi'ó*. Antes de entrarem nessa fase, são orientados por suas comunidades formadoras. Eles devem aprender a ter coragem desde crianças, lutando com o *oi'ó*<sup>19</sup>. Essas plantas, geralmente, ficam à beira do rio, e essas raízes quebram muito fácil, quando os dois meninos se batem entre si nos braços em cerimônia de luta. Os meninos devem lutar desde um até nove ou dez anos de idade, depois disso não lutam mais. Antigamente, os meninos lutavam entre si de um até quatorze anos. Com quinze anos, eles se tornavam *wapté*, (adolescentes) e com isso encerravam as lutas.

**Foto 03** - ritual do *oi'ó*



**Fonte:** Centro de Documentação Indígena, foto de Cosma Salvatore, 1969.

A cerimônia de luta e outras festas culturais são sempre preparadas antes pelos *ipredu* (adultos), no centro da aldeia, e muito bem organizadas pela comunidade. A respeito dessa luta dos meninos, existem dois clãs definidos: *po' redza' õno* e *õwawẽ*. Podemos traduzir as duas palavras: *po' redza' õno* (girino) que fica nas águas; e *õwawẽ* (o rio grande). Eu, como

<sup>19</sup> Raiz de São José, nome dado por missionários.

um integrante do clã *po'redza'õno*, conheço toda a origem dos clãs de nossa comunidade, por isso, afirmo com convicção e conhecimento que são apenas dois clãs: *po'redza'õno* e *õwawẽ* como já citados. Sinto-me seguro para discordar de Maybury-Lewis (1984) que, em sua obra “A Sociedade Xavante”, apresenta de forma diferente a classificação dos clãs, apontando um terceiro clã denominado *toptató*. Ao se elaborar um reconhecimento deformado do outro, tem-se instalada uma forma de desigualdade.

Na vida do povo Xavante nunca existiram mais de dois clãs. O próprio Xavante sabe que sempre existiram dois clãs. Na aldeia *Marãiwatsédé*, os velhos Xavante conhecem a origem da divisão e os iniciadores desses clãs: *Butsé Wawẽ* e *Pariuptsé Wawẽ*. O *Butsé Wawẽ* foi iniciador do clã *po'redza'õno* e o *Pariuptsé Wawẽ* iniciador do clã *Õwawẽ*. Eles foram os primeiros que se dividiram, denominando os clãs com esses nomes. A partir dessa divisão, foram acontecendo as cerimônias importantes na vida dos Xavante conforme contam os Xavante de *Marãiwatsédé*.

Nós temos grupos que têm as suas histórias nas aldeias *Marãiwatsédé*, *Norõtsu'rã*, *Parabubu*, Batovi, Pimentel Barbosa, Areões. Esses grupos são os que têm as histórias sobre os seus ancestrais e a cosmovisão, as origens. Cada grupo conta suas histórias de forma diferente. Geograficamente, *Marãiwatsédé*, minha aldeia, está na região do Alto da Boa Vista que fica próximo de São Félix do Araguaia - MT; *Norõtsu'rã* chamada Couto Magalhães fica na região de Campinápolis - MT; *Parabubu* também fica na região de Campinápolis - MT; Batovi, nome conhecido agora como Marechal Rondon, fica na região de Paranatinga - MT; Pimentel Barbosa, na região de Água Boa - MT; e Areões que fica na região entre Nova Xavantina - MT e Água Boa - MT. Podemos ainda esclarecer que o grupo *Norõtsu'rã* foi se estabelecer em Meruri, em 1956 e, em seguida, foi para Córrego Fundo, a aproximadamente 15 quilômetros dali, quando juntamente com o padre Bruno Mariano e alguns salesianos o transferiram para fundarem a aldeia de São Marcos, em 25 de abril de 1958.

Os de *Marãiwatsédé* instalaram-se na aldeia de São Marcos junto com os *Norõtsu'rã* e ainda mais alguns grupos de Areões, Pimentel Barbosa, Marechal Rondon que também já se encontravam reunidos ali. Maybury-Lewis (1984) apresenta de forma diferente a história da origem dos fundadores dos clãs de São Domingos que hoje é Pimentel Barbosa. Essa história, na época, não foi bem compreendida pelos Xavante. Para Maybury-Lewis (1984, p. 120, 220-221):

[...] Os Xavante Orientais estão divididos em três patriclãs exógamos chamados, respectivamente, de *Pereya'õno*, *Õwawẽ* e *Toptató*. [...] Os Xavante, houve sempre três clãs. Ouvi versões diversas a respeito da origem

desses clãs. Mesmo assim, todas as histórias em certos pontos: os fundadores dos clãs saíram da terra, no começo, quando não havia nada ('robabadi = tudo vazio); eles eram três e fundaram os clãs Po'redza'õno, Öwawê e Toptató; os três clãs pintaram-se segundo padrões diversos e fizeram um acordo: tomariam sempre, em casamento, os seus filhos uns dos outros. [...] Todos os meus informantes enfatizaram o estilo peculiar facial dos Toptató indicando, com gestos, o modo pelo qual fazem pequenos círculos nas maçãs do rosto. De fato, o nome Topatató advém provavelmente dessa pintura já que é uma combinação de *To* = partícula demonstrativa + *dato* = olho, círculo. Öwawê vem de Ö = água, rio + Wawê = velho (mas que também pode ser usado como aumentativo). Não sei explicar a etimologia de Poredza'ono.

Podemos afirmar que quando Maybury-Lewis fez sua pesquisa, os Xavante, que estavam sendo entrevistados por ele, não estariam entendendo as perguntas e menos ainda quando explicaram os acontecimentos ao pesquisador, então é possível que tenha havido uma interpretação errônea. Por afirmar desconhecer a etimologia da palavra *Po'redza'õno*, o autor demonstra não possuir a informação correta sobre esse clã.

Os Xavante de *Marãiwatsédé* desconhecem sua história, principalmente os nomes dos fundadores dos clãs. Por exemplo, sobre a luta com *oi'ó* dos meninos há dois grupos que se enfrentam: *po'redza'õno* e *öwawê*. Por isso, insisto que não existem três ou mais clãs.

Sobre *oi'ó* e sua organização, Maybury-Lewis (1984) comenta resumidamente: “Essa oposição não só é expressa ritualmente na cerimônia do *oi'ó* como também em cada um dos debates no conselho dos homens, onde membros de cada um dos “lados” se levantam para enfrentar-se, desta vez, nos campos da oratória”.

Como vimos, os Xavante estão divididos em dois grupos: *po'redza'õno* e *öwawê* respectivamente, apesar de que outros autores definem que os Xavante têm três clãs. Quanto à luta dos meninos com *oi'ó*, o menino *po'redza'õno* deve lutar com um menino do clã *öwawê* ou com um *Tobratató*, mas Maybury-Lewis aponta *toptató*. Como *Tobratató* não é clã, mas ficam do lado do clã *öwawê*, talvez seja por isso que Maybury-Lewis (1984) define três clãs, por estar observando mais um dos símbolos usados. Os *Tobratató* se dizem *öwawê* e não se dizem *Tobratató*, porque é somente na luta com *oi'ó* que devem os pais desenhar símbolos abaixo dos dois olhos. Depois disso, vão sempre afirmando ser *öwawê*.

A vida social foi se fragmentando depois do contato com a Missão e os cartórios. Mas vale a pena mostrar a vivência dos Xavante na sua estrutura de parentesco de *po'redza'õno* com *öwawê* que tentarei escrever mais adiante a respeito dos parentes.

É desconfortável escrever parente, porque parente é uma palavra estranha que divide a sociedade, que costuma viver nos seus costumes do dia-a-dia. Agora quem vem dizer sobre

parente ou primo para Xavante fica estranho, porque é limitante. Na vida dos Xavante, os dois clãs se conhecem como irmãos entendidos em Xavante de *watsitsanawã*. Agora *watsitsanawã tsiwadi* já é entendido como parentes.

Os Xavante quando viviam só entre si não havia incômodo em alguém dizer primos ou parentes, porque essas palavras vieram das cidades, alguém implantou nas aldeias. Esses embaraços nunca serão resolvidos, pois é algo que modificou a vida social que só os Xavante sabiam viver e compreendiam os traços das descendências.

Antes do contato com o homem ocidental, os Xavante chamavam todos de irmãos. Os *öwawê* se chamavam entre si de meus irmãos e os *po'redza'õno* também chamavam uns aos outros de meus irmãos. Dentro das divisões *po'redza'õno* e *öwawê*, os Xavante se chamam de irmãos e irmãs, apesar de que no clã há parentes, primos.

Na vida dos Xavante, os *öwawê* não se chamam de parentes e primos, mas devem se chamar de irmãos e irmãs e sobrinhos, filhos de irmão são todos sobrinhos dos *öwawê* e *po'redza'õno damama*, pai. A palavra primo é que levou os Xavante a se desligarem de seus *itsitsanawã*, irmãos e irmãs.

No costume dos Xavante a palavra primo não existia. Essa palavra primo foi imposta para a sociedade Xavante na sua história e prejudicou a convivência cotidiana e comunitária nas aldeias.

As mulheres devem também se chamar de minhas irmãs, conforme determina a tradição dos Xavante. As mulheres do clã *öwawê* deverão se chamar de minhas irmãs e com as filhas dos irmãos chamam de (*itsihudu*) neta. Também os *po'redza'õno* se chamam de irmãos e as mulheres de minhas irmãs. As mulheres do clã *po'redza'õno* deverão se chamar de minhas irmãs e com as filhas dos seus irmãos chamam de (*itsihudu*) neta.

De acordo com o costume dos Xavante, os parentes e primos são considerados irmãos e muito respeitados e valorizados. Agora, os Xavante não estão sendo mais valorizados.

O contato com o cartório da cidade fez com que os Xavante ficassem limitados em todos os seus aspectos em relação aos nomes dos seus pais e com o homem ocidental aprenderam a ser individualistas, o social ficou individualizado e a nossa ligação com a vida social também houve a fragilização dos laços com os parentes e primos entre os Xavante.

A vida dos ocidentais é particularizada e individualista em algumas coisas sociais.

### 2.1.1 Moradia Xavante

Originalmente, a antiga casa Xavante era construída e montada com os seguintes materiais: os paus *wedetede* retos não são grandes e pesados, são compridos e o que se usa são taquaras e palhas de aricá ou indaiá. Em geral, os Xavante faziam a casa para apropriar-se dela.

**Foto 04 - Casa Xavante antiga**



Fonte: <http://pibmirim.socioambiental.org/como-vivem/casas>

**Foto 05 - Casa Xavante antiga**



Fonte: [http://img.socioambiental.org/d/238790-1/Xavante\\_7.jpg](http://img.socioambiental.org/d/238790-1/Xavante_7.jpg)

A casa antiga é feita de palha de aricá que se encontra no *amhu* (cerrado) e os Xavante costumam tirar e ajuntar. Às vezes, as famílias, que queiram fazer uma casa ou refazer, saem para um lugar onde tem mais palhas e por lá vão ficando e aproveitam para ir ajuntando até conseguir a quantidade que dá para fazer a casa.

Os Xavante costumam, antes de levar para casa, deixar as palhas para secar no sol. As palhas são encontradas na época de seca e os Xavante aproveitam esse período para recolher.

Antigamente, os Xavante traziam o material para a construção para casa a pé. Hoje é mais difícil trazer as coisas carregando nos ombros porque os materiais estão ficando cada vez mais longe das aldeias. Daquela época, toda família ia buscar no mato para trazer para casa. Hoje, com ajuda de caminhão, buscam e trazem para casa. Se tiver precisando de palhas para cobrir vão buscar mais.

Para se construir, é preciso paus para armar a estrutura. É serviço do genro tirar os paus para a construção da casa. Todo genro tem de prestar serviços aos sogros, tem que trabalhar muito para poder agradar. O genro vai até a mata com o machado e leva seus cunhados para ajudar a recolher os paus da mata até a estrada. Vão ajuntando na estrada que leva até a roça para facilitar uma condução chegar até lá. Os paus que foram cortados são trazidos para casa. A casa precisa também de taquara para poder firmar os paus, então elas são amarradas juntamente com os paus. Elas são rachadas primeiramente para poderem ser prendidas com os brotos de buriti. Essa é a casa antiga e eu gostaria de descrever esse tipo de moradia.

A construção da casa só é feita depois que se tiver três materiais importantes: as palhas de aricá, os paus e as taquaras. A casa antiga dos Xavante não dava muito trabalho para construir, tendo todo material de que precisa então era só fazer. Na casa antiga era feita uma só porta. Para colocar os paus, antes têm que se fazer buracos de forma circular, colocando todos os paus nos buracos e fincando-os na ponta no chão amarrados um no outro. Depois disso, são amarradas as taquaras nos paus para firmarem e para amarrar precisa de muitos *tsuwaipo* (brotos de buriti). Rachando as taquaras, fica mais fácil para curvar e assim o trabalho é mais rápido. Depois é só colocar as palhas e está pronta.

Depois que a casa fica pronta, quem quiser faz a sua cama em forma de jirau<sup>20</sup>, também coloca nela as taquaras e amarra com os brotos de buriti. Isso ainda existe nas nossas

---

<sup>20</sup> De acordo com Ferreira (1993, p. 320) Jirau é qualquer armação de madeira em forma de estrado ou palanque.



casas. Em *Marãiwatsédé*, se vê mais nas casas dos Xavante. Quando moraram em São Marcos aprenderam com alguém a armar a cama em forma de jirau.

Antes do contato com o homem branco, os Xavante não faziam cama porque não a conheciam. Dormiam no chão, mas colocavam as palhas de babaçu no chão e em cima as esteiras próprias dos Xavante. Os pais, que são velhos, usavam couro de veados em cima da esteira e, com isso, se protegiam do frio. Ainda nos anos 70, alguns mais velhos usavam os couros de veados para se proteger do frio, iam com couros ao *warã* centro da aldeia onde os homens se reuniam toda manhã desde a madrugada e de tardezinha os velhos usavam couros para sentar em cima.

Atualmente, as casas dos Xavante são feitas de forma diferente, como podemos observar na foto 06 a seguir. Precisa de muitos paus para poder montar uma casa desse modelo. É necessário muito mais material do que a antiga.

Os materiais a serem usados são os paus, muitas taquaras, as palhas, os pregos (de uso dos brancos) para poder pregar os paus com as taquaras. Os brotos de buriti ficaram de fora, pois foram substituídos pelos pregos. Em algumas das aldeias ainda são feitas as camas como antes.

As casas sempre direcionadas para a frente do rio em semicírculos nos lugares onde se localizam as aldeias. Os Xavante sabem muito bem porque as casas são direcionadas para o lado do rio. Eles consideram o símbolo da água que dá a vida e limpa as pessoas. A concepção dos Xavante é valorizar a água porque dela muito necessitamos.

**Foto 06 - Casa Xavante atualmente**



Fonte: <http://wara.nativeweb.org/aldeia.html>



Em geral, as aldeias são fundadas no lugar onde tem muita mata e um bom rio para a comunidade e as crianças se divertirem à vontade quando brincarem nele. Os Xavante costumam escolher lugar raso para facilitar as descidas das mulheres e das crianças quando vão ao rio tomar banho. Dificilmente, são escolhidos lugares onde tem água parada, mas sempre são procurados onde a água corrente é abundante.

Quando se tem muita mata no lugar onde se reside é necessário desmatar e roçar para plantar o que tiver de produzir e colher muitas sementes. Os Xavante depois que colhem o arroz deixam lá mesmo na roça e fazem coivara colocando em cima dos paus. Quando precisa, a família de casa vai à roça, levando saco para apanhar, bater e trazem um pouco para casa.

## **2.2 Importância da língua e outras práticas culturais dos Xavante**

Os Xavante aprendem a falar a sua língua materna desde pequeno. Os pais, os avôs lhes ensinam, toda a família que está ao seu redor é envolvida para ensinar a falar a língua Xavante. A criança aprende a primeira palavra curta fácil de aprender: pai *mama*<sup>21</sup>, mãe (*me*), avô, avó (*da*) isso quando começa a engatinhar. A língua falada é o melhor instrumento para se comunicar entre os Xavante e com outras aldeias.

As crianças que estão aprendendo as primeiras palavras logo iniciam seu aprendizado sobre os nomes de animais, algumas características morfológicas e comportamentos de uma forma bastante concreta.

Outra demonstração que os Xavante fazem por meio dos sinais de linguagem nos momentos de vivência do grupo é ter um bom relacionamento com um menino deficiente auditivo. Este, mesmo não ouvindo, acompanha o grupo nas danças culturais e como todo Xavante, não gosta de ficar de fora, longe de seu grupo, nas danças quer que o seu pai faça a pintura, porque quer estar com o grupo e deseja acompanhar para onde o seu grupo for. O seu grupo o trata bem, não pode fazer brincadeiras de mau gosto. Assim também com o deficiente físico. Quando, o menino ainda está pequeno, os pais o tratam bem como qualquer menino que está bem fisicamente, sem problema de saúde física.

Em 1976, aconteceu uma reunião em São Marcos em que se definiu a alfabetização em língua Xavante e se oficializou o uso da língua Xavante. Participaram os professores

---

<sup>21</sup> *Mama*, quando uma criança aprende a falar papai traduz papai, *imama* a pronúncia certa.

indígenas de Sangradouro, de Couto Magalhaes, de Koluene, de Pimentel Barbosa e São Marcos. A participação do mestre Adalberto foi muito importante para a definição do alfabeto Xavante.

Dentre os que estudaram a língua Xavante podemos citar o Summer Institute of Linguistics (SIL), numa publicação de 1971. Em 1957, surgiu a publicação de uma coleção de palavras, de autores desconhecidos, uma cartilha para uso dos Xavante das margens do rio das Mortes, de 1959, de autoria do pe. Bartolomeo Giaccaria. Além disso, destacamos a cartilha Xavante de Darci Geromel, em co-autoria com Bartolomeo Giaccaria, de 1976. Outro estudo da língua é de autoria de Joan Hall, Ruth Mcleod e Valerie Michell (SIL), aspectos da língua Xavante, de 1977. Joan Hall publicou Os sistemas fonológicos e gráficos Xavante e Português, análise contrastiva em 1979. E mais recentemente, em 2004, o livro Estudos Sistemáticos e Comparativos da Gramática Xavante organizado por Georg Lachnitt.

É costume os Xavante continuarem praticando sua organização sociocultural mesmo estando com os missionários. Não faltaram as danças costumeiras dos padrinhos com os afilhados *wapté*. Sempre dançam quando está anoitecendo e quando é meia-noite, e na noite de sábado, pois esse foi o dia estipulado pelos missionários. Cumprindo bem as suas tarefas, os *danhohui'wa* iam entoar um canto da meia-noite aos afilhados *wapté*, os velhos da aldeia ficavam contentes com a continuidade dos costumes que trouxeram dos seus lugares para a missão.

Os *'ritéi'wa* também dançavam quando começava a anoitecer e à meia-noite também. Os dois grupos sempre têm seu jeito de competir para ver quem dança mais que o outro. É preciso notar que, quando os Xavante começaram a conviver com os missionários, os dias de danças ficaram reduzidos. Somente se dançava no início da noite, os dois grupos dançavam e quando terminavam de dançar em volta das casas, todos deviam ir ouvir a última palavra de boa noite de um missionário e depois de o missionário falar, aí cada grupo ia aos seus lugares.

Nesse contato, não ficou permitido que nenhum dos padrinhos dos *wapté* fosse entoar um canto à meia-noite, que ficou combinado para o fim de semana, o sábado, por exemplo, porque não havia atividade de trabalho de sábado para domingo e, por isso, somente na noite de sábado se podia cantar à meia-noite.

### 2.3 Os Grupos etários

Nos seus grupos, os Xavante vivem entre si uma alegria constante, pois um quer o bem do outro. Eles brincam, conversam e se divertem nos momentos de lazer quando eles encontram sem os *ipredu*. Os Xavante vivem em harmonia e paz com os seus grupos e com os outros grupos opostos dentro de seus próprios costumes. Oito grupos se dividem em dois grupos de quatro. Maybury-Lewis (1984) e Lopes da Silva (1986) falam de *waniwimhã* ou *wame hã* de nosso lado ou conosco. Os grupos que competem na corrida com a tora de buriti serão ressaltados a seguir.

Alguns estudiosos<sup>22</sup> já escreveram sobre a “classe de idades” que também podemos denominar de “grupo de idade” apesar de o padre Giaccaria e Heide (1984, p.134 - 135) terem definido o estudo dessas duas terminologias, mas assim definimos os grupos que entre si competem: *Etepa*, *Nodzö'u*, *Tsada'ro*<sup>23</sup>, *Hötötã* eles se dizem de *wanimhã*, nosso lado contra *Abare'u*<sup>24</sup>, *Tirowa*, *Ai'rere*, *Anarowa*<sup>25</sup>. Depois há as fases em que todos devem passar a *ai'repudu* meninos os pré-adolescentes, *wapté* adolescentes, *'ritéi'wa*<sup>26</sup> moços, *danhohui'wa* e *ipredu*.

Ao escrever sobre a classe de idade, falarei dos meninos e das meninas de diversos grupos de idades, não homogeneizando. Não podemos escrever e denominar só de grupo, porque quem se expressa apenas de grupo está reconhecendo que no grupo há variações de idade. Dentro de um grupo há três subgrupos: *irõ'rada*, os maiores, *dawa'wa irõ*, os médios, e *danhito'u irõ*, os menores. Depois mais dois grupos ainda que vão à *hödawa'u irõ*, que seria aquele que se fez *wapté* para estar bem na porta da entrada da *hö*. O outro é aquele *wapté* que se fez *u'bra nhowa irõ*, aquele que se fez *wapté* antes da realização da cerimônia de bater águas, iniciação à vida adulta.

Padre Luiz Silva Leal (2006) afirma ser essa classe de idades, *wapté* como a mais relevante na vida do povo Xavante. Aqui, pretendo argumentar com os que escreveram sobre

<sup>22</sup> Maybury Lewis (1984); Georg Lachnitt (2002); Claudia Menezes (1984); Giaccaria e Heide (1984); Leal (2006).

<sup>23</sup> *Etepa* é pedra comprida, *Nodzö'u* é milho xavante e *Tsada'ro* é sol.

<sup>24</sup> *Abare'u*, pequi é um nome de fruta que se encontra no cerrado. As mulheres xavante costumam buscar para apanhar os que estão no chão e elas catam para levar as casas e consumir quando chega o seu tempo de catar.

<sup>25</sup> *Anarowa*, *anhanarowa* é o estrume, bosta, cocô, fezes.

<sup>26</sup> *'Ritéi'wa*, são os moços que passaram da fase *wapté* e que perfuraram orelhas e que se tornaram adultos e que se quiser podem até casar e ter família. E quando são *'ritéi'wa* são considerados guerreiros, espíões e guardas da aldeia. *Etepa* é o nome do grupo que significa pedra comprida.

o grupo de idade. Afirmando que os Xavante não têm ideia de chamar de grupo de idade, mas simplesmente de *iutsu* (os grupos)<sup>27</sup>, porque dessa forma fica mais fácil de compreender.

As classes de idades apresentadas pelos diversos autores são:

- *Ai'uté pré* (criança recém-nascida) - independentemente do sexo.
- *Watébrémi* (criança) - menino, aqui começa a distinção, que se denominam meninos, bem como esses são educados pelos pais e pelos avôs tanto paternos como maternos.
- *Ba'õno* (menina) - é educada pela mãe e pela avó paterna.
- *Ai'repudu* (pré-adolescente) - orientado pelos avôs paternos. Esses devem se excluir das brincadeiras à vista da comunidade.
- *Adzarudu* (moça) - é a mãe que educa, dando prioridades às aprendizagens nos trabalhos das mulheres, fica com responsabilidade direta da mãe e da família paterna.
- *Wapté* (o adolescente) - que fica com seu grupo na *hö* (casa) de formação Xavante, uma casa isolada.
- *'Ritéi'wa* (moço) - traduzindo ao pé da letra ('*ri*=casa, *téi*=experimento, *'wa*=praticador). É aquele grupo que antes estava na *hö* como *wapté*.
- *Adabá* (moça) - que recebeu carne de caça do noivo e depois se tornou oficialmente nominada e esse nome pode significar que passou da fase de moça, para se tornar *adabá*.
- *Danhohui'wa* (padrinho) dos *wapté* - que será sempre padrinho, mesmo que se tornem *'ritéi'wa*, é para o resto da vida.
- *Pi'õ* (mulher) - que é casada, tem filhos.
- *Ihi* (velho) - não denominarei como outros denominam de (*ihire*), se os chamarem assim não estarei considerando e valorizando os anciãos. Estarei diminuindo a pessoa deles, porque se disser de *ihi*, valorizo, considero, respeito como eles são e se denomino *ihire* estou diminuindo e não estarei respeitando e valorizando a pessoa deles, porque (*ihire*) o *re* é entendido como diminutivo: velhinho e os pequeninos. Então, eu não terei coragem de me expressar desse jeito com os grandes conhecedores das culturas, tradições e costumes dos Xavante.

<sup>27</sup> Atualmente, os *wapté*, nas duas missões são os grupos de *Nodzö'u* e em *Marãiwatsédé* também está na mesma linha. Os padrinhos dos *wapté* são os *Etepa*, dos *Etepa* são os *Hötörã*, dos *Hötörã* são os *Tsada'ró*. Hoje os *'ritéi'wa* (moços) são os *Abare'u* e os seus *danhohui'wa* (padrinhos) são os *Tirowa*, dos *Tirowa* são os *Ai'rere* e dos *Ai'rere* são os *Anarowa*. Essa divisão perdura por toda a vida e facilita para quando houver os eventos importantes e as competições, como a corrida da tora de buriti.

## 2.4 O trabalho, a agricultura, o sistema de troca e de comércio e a caçada do povo Xavante

Na história do povo Xavante de *Marãiwatsédé*, sabe-se que o *Tsa'amrĩ Wawẽ* enviou uma pessoa para estar com os Xavante. Esse adolescente veio em forma de um Xavante. Ele não tinha nome, mas para os Xavante ele se chamava *Amhõ*, e se posicionou do lado de um adolescente *õwawẽ*, inserindo-se como *po'redza'õno*, mas outro *wapté* tinha nome e era *õwawẽ* quando os dois se transformaram em dois *Abdzõ* (um tipo de abelha). E antes de se transformarem se perguntaram: de que podemos nos transformar? Será como *parinai'a uptabi?* (abelha na linguagem dos adolescentes). Quando os Xavante viram dois *Abdzõ* chamaram de *Abdzõ*. A partir daí esse nome *Parinai'a* ficou como *absz*. Nas outras aldeias, como Pimentel Barbosa, Marechal Rondon com Kuluene falam *Pirinai'a*.

Segundo *rowatsu'u waihu'u petse'wa* (historiador ou conhecedor da História) *Tserenhi'ru* era aquele *wapté* que veio de lá de cima e que se chamava *Amhõ* e se tivesse se tornado *'ritéi'wa* seria chamado *Amhõ'õdi*. Depois foram denominados de *parinai'a* que, para outros, conforme citado acima de *pirinai'a*. Sabe-se que há variações históricas a respeito disso, mas todos falam da mesma personagem. É interessante como os Xavante de *Marãiwatsédé* têm percepção de que o *wapté* criatura daqui da terra perguntava ao seu colega *Amhõ* o que deveria ser criado naquele momento, mas deixava que o *wapté* da terra desse nome ao objeto. Eis os nomes dos objetos que eles criaram juntos, mas com participação direta do *wapté* aquele que veio do alto, ele só confirmava o que o seu colega dizia dos nomes: é isso mesmo. Os alimentos naturais foram criados pelos dois *parinai'á*.

Quando os Xavante viviam sem a interferência do branco, seu comportamento em relação ao tratamento à pessoa dos tios e tias era de respeito. Os meninos *watébrémi* e as meninas *ba'õno* podem chamar os tios de *imama'amo* entendido como outro pai. Vejo que, algumas vezes, a língua portuguesa é preconceituosa. Mas se eu comentar e fundamentar a palavra “outro” já devemos entender “outro” de outra forma, como diferente. Em Xavante não é entendido assim, é *imama'amo*: *imama* é pai e *amo* forma de ligação ao pai, é parte do pai, irmão do pai ou parente na cultura Xavante, por isso, o menino gosta muito desse tio. O menino *watébrémi* até a fase adolescente *wapté* deve chamar o tio de *imama'amo*. Depois que se tornar moço *'ritéi'wa* deve chamar seu tio de pai *imama* para toda vida, dependendo ao qual pertence: clãs *po'redza'õno* ou *õwawẽ*. A menina *ba'õno*, quando for mãe pela primeira vez, deve chamar de tio seu irmão e parentes de seu *imama* pai. A pessoa do tio tem de acompanhar os sobrinhos e sobrinhas, filhos dos seus irmãos, seus primos e parentes culturais.

Não é costume de um tio mexer ou brincar de forma desrespeitosa com os seus sobrinhos e sobrinhas, porque ele é o segundo pai *imama 'amo*, e pode educar como o pai educa os seus filhos. Os seus sobrinhos (as) sabem que podem contar com ele. Eles (as), às vezes, ficam na casa dele e se quiser ficar o pai não discorda desse costume que é aceito pelos parentes do pai.

Sabemos que a presença dos missionários nas duas missões, São Marcos e Sangradouro, modificaram as atitudes dos Xavante, os relacionamentos para com os seus parentes e com os próprios irmãos de sangue. O não reconhecimento da relação entre os Xavante com seus parentes por parte dos missionários da época levou os Xavante a se afastarem do seu costume, porque não era bem visto aos olhos dos missionários. Esse relacionamento entre os parentes é difícil de recuperar porque foi enfraquecido, e os jovens, atualmente não reconhecem o modo de viver dos antigos Xavante. Hoje, os Xavante estão mais individualistas do que já foi em comunhão com os seus parentes. Os antigos Xavante eram acolhedores entre si com os seus parentes de clãs. Os irmãos do pai e parentes são considerados pais e os moços *'ritéi'wa* denominam de pais. Com a chegada da civilização e contatos com os brancos perdemos isso. Agora os parentes dos nossos pais e mesmo os irmãos de nossos pais denominamos de nossos tios. Essa influência não é considerada boa e desde o final dos anos 50 alguns dos costumes dos Xavante vêm sendo modificados. A exclusão dos costumes valiosos que não foram valorizados nem reconhecidos pelos que chegaram primeiro às missões. Algumas atitudes dos não-indígenas que conviviam com os Xavante, por não conhecerem a estrutura de parentesco, interferiram na forma tradicional de ligações dos tios do mesmo clã, por exemplo. E essa antiga estrutura não é mais possível recuperar a não ser com um processo de valorização cultural entre os Xavante.

Atualmente, os jovens Xavante não conhecem tão bem como foram as negociações de alguns dos costumes que eram considerados bons para nosso povo. As gerações atuais já não conhecem como foram essas questões na vivência e no tratamento de respeito com os parentes.

Antigamente, era bom o intercâmbio dos tios com os sobrinhos/as. Todo mundo se visitava, uns iam para a casa dos seus irmãos, irmãs e parentes do clã. Os do outro clã, os *õwawê* se visitavam. Assim, a aldeia fica bem harmonizada, e a comunidade com sua vivência social vai se entendendo melhor.

Algumas vezes, quando da falta do pai do menino, o tio vai ensinando a fazer arco e flecha e assim o menino vai aprendendo com o seu tio. O arco, em geral para os meninos, é feito com varas e as cordas são feitas de tiras dos brotos de buriti. As flechas são feitas de

*waihi* (talo do broto da folha de buriti) e na ponta são colocadas nelas as penas de passarinhos. Atualmente, colocam-se as penas de galinha nas pontas nos *waihi*.

Depois, o menino vai iniciar a caçar lagartixas atrás das casas com a “arma”, que o tio fez e o menino vai poder caçar com seus irmãos ou com seus colegas. Em geral, todos os tios do mesmo clã ensinam aos meninos a forma de se construir arcos de varas, flechas de *waihi* com as penas de passarinhos na ponta onde devem ser colocadas nas cordas.

As coletas são os trabalhos das mulheres e, quando querem, combinam entre elas para ir à procura de frutas no mato. Elas sabem muito bem o tempo de cada fruta. Catam, por exemplo, bocaiúvas que estão no chão. Elas não tiram as frutas dos pés antes do tempo.

Quando trazem para casa, não negam para quem pede e dão um pouco, partilhando a colheita. Antes de comer, colocam debaixo das brasas para assar um pouco e, depois de algumas horas, tiram da brasa e batem de leve com a pedra *etenhiru* para tirar as cascas e come-se o que pode ser comido. É a mulher que deve repartir para os que são de casa.

Depois que conheceram as panelas no contato com a Missão passaram a colocar as bocaiúvas descascadas ou com cascas dentro das panelas e, com isso, ficavam algum tempo cozinhando. Depois a mulher tira do fogo, despeja a água e tira as bocaiúvas para serem consumidas. O processo é o mesmo quando a mulher bate levemente com a pedra (*etenhiru*) para tirar as cascas. Depois ela distribui para os moradores da casa.

O que as mulheres costumavam procurar no mato são também os frutos do cumbaru que hoje não é mais valorizado pelos Xavante. Ainda nos anos 70, os Xavante comiam esse fruto que buscavam e traziam para consumir. O processo é o mesmo da bocaiúva, e podemos classificar como atividade das mulheres. O cumbaru trazido pelas mulheres é consumido primeiramente cru, e é muito gostoso. Basta tirar as cascas, porque dentro do caroço tem sua castanha que pode ser aproveitada de uma ou de outra forma.

Para a coleta de castanhas as mulheres formam grupos de cinco ou mais pessoas. Não saem sem combinar o que vão buscar, elas têm de dizer o que vão buscar para, assim, seu marido esperar ansioso o que elas podem trazer para os seus filhos. Algumas vezes, elas costumam levar seus filhos meninos para acompanhar e até para ajudar a catar alguns alimentos. Em lugares mais próximos e quando precisam pernoitar, levam também as meninas.

Uma das coletas que os maridos podem acompanhar é a busca do *tirinho*, o fruto e broto de bacuri. O marido corta o pé e depois tira o broto que os Xavante gostam muito de comer. Elas trazem para casa e o marido vem atrás com o machado e as enxadas. Os pés de bacuri são encontrados nas roças.

Os antigos missionários escreveram que os maridos não carregam nada e dizem que só as mulheres carregam peso. Deveriam saber por que esse costume, pois antigamente, quando as mulheres Xavante traziam coisas nas costas, era costume dos homens irem atrás das suas esposas com flechas para quando os seus inimigos ou algum animal feroz atacasse, o homem estaria junto para atirar flechas imediatamente nos seus inimigos.

As mulheres também gostam de tirar da terra os *mo'õni hõiré* batatas do mato, equivalente à batata inglesa. Quando vão buscar trazem muitas dentro do cesto para consumir. Utilizam o mesmo processo para as castanhas. A outra maneira de preparar as batatas é colocar dentro da panela para cozinhar e depois colocam na *'renhamri* bandeja dos Xavante.

Ainda temos outras frutas que podemos classificar como nossos alimentos de coletas: o *parabubu*, uma fruta que nasce debaixo da terra, um tipo de batata, mas é amargo, os Xavante antigos comiam. Temos *tsé*, esse é espinhoso, um tipo de pé de bocaiúva, mas os Xavante aproveitam, corta o pé e uma parte se aproveita para mastigar como chiclete. Hoje quase ninguém mais come esse vegetal, já está sendo deixado de lado pelos Xavante.

Antigamente, antes do contato com a sociedade dos brancos, os Xavante comiam os *tomoti* (marmelado), uma fruta verde e quando amadurece fica preta e é muito gostosa. As mulheres saíam para catar *tomoti* e recolhiam só aquelas que estavam no chão porque são as maduras.

Os meninos que acompanham as mães quando veem os *tomoti* ficam alegres e querem levar mesmo que seja verde para brincar, fazendo rodas no meio deles colocam *põhö* couro de veado para fazerem piões. Os meninos usam os *tomoti* para brincar, furando bem no meio com pedaços de talo de folhas ou brotos de buriti e vão brincando, esfregando com as duas mãos para poder girar como se fosse pião do *waradzu*. Os meninos gostam muito de brincar e, de vez em quando, competir para ver quem cairia por último que é o que ganha a disputa e os que param de girar primeiro são os perdedores. Hoje em dia, os nossos meninos não conhecem essas brincadeiras, porque atualmente tem outros brinquedos que substituem, como por exemplo, bola de gude, como também *tobda'é*, peteca. Peteca era feita com as folhas de milho e bem feito, era também uma brincadeira que existia.

Quando os Xavante tiveram contato com os missionários, logo eles fizeram derrubada da mata e cada família fez para si suas roças e plantaram muito arroz, feijão chamado *waradzu nhib'uhi* (feijão dos brancos) e o feijão dos Xavante é chamado *a'uwe nhim'uhi*. Plantavam também *wa'ru* (milho comum) que é diferente do *a'uwe nhim'nodzö* (milho Xavante). E os Xavante plantavam mais o milho Xavante, considerado tradicional do que o milho trazido pelos missionários.



O outro alimento que os Xavante gostam de plantar é o *mo'õni* (Kará). Essas raízes chamadas cará são plantadas em terreno fofo e especial ou na roça ou ainda perto de casa. Os Xavante, às vezes, colocam debaixo de brasas e encobrem, deixam algumas horas e depois retiram e a mulher responsável por esse serviço, que é a mãe, distribui para seus filhos e também para seu marido. Atualmente, conhecendo panelas e sabendo como usar, as mães preferem cozinhar o cará a assar.

## 2.5 Rituais de casamento, compromisso e a caçada familiar

Na cultura Xavante, os pais se comprometem a escolher o marido para a filha e vice-versa. Mesmo antes do casamento, o menino passa a ser cuidado pelo futuro sogro. Os pais da menina oferecem alimentos para a família do menino, mesmo que ela não esteja necessitando.

Os pais dos meninos do clã *Po'rezda'õno* com os pais das meninas do clã *Öwawẽ* se comprometiam entre eles para futuramente os filhos se casarem. Sobre isso Maybury-Lewis (1984, p.124) afirma: “Os pais dos jovens é que combinam, inicialmente, o casamento”. Esses meninos ficam durante cinco ou seis anos na *hö* (casa de formação Xavante) dos *wapté* (adolescentes) onde recebem as instruções dos seus padrinhos, acompanhados por toda comunidade, para aprenderem sobre a cultura dos Xavante e serem preparados para a cerimônia de iniciação à vida adulta. Quando termina toda a cerimônia, esses moços se tornam homens, deixando a vida de crianças. A eles eram apresentadas as noivas que, durante muito tempo, foram marcadas para se casarem. Essa apresentação é simbólica e realizada pelas mães das meninas, à vista de toda a comunidade e, a partir daí, o comprometimento deve ser levado a sério em relação às noivas.

Maybury-Lewis (1984, p.127) comenta de forma diferente:

Os recém-iniciados estavam todos presentes, deitados no abrigo sobre suas esteiras de dormir, com suas faces voltadas para baixo e desviando o olhar. As noivas deste Tirowa foram conduzidas para dentro por suas respectivas mães. Cada mãe deu um pequeno bolo de milho para os *Ai'rere* e entrou com sua filha. No abrigo, o futuro marido estava deitado sobre o lado, com sua cabeça voltada para o lado oposto ao da entrada e cobrindo o rosto com as mãos. Ela se deitou por um instante ao seu lado embora ele se mantivesse de costas para ela o tempo todo. Depois, ela foi levada embora pela mãe. Algumas das meninas que se casaram assim, mal sabiam andar, de modo que tiveram que ser carregadas até o abrigo onde seus maridos as esperavam.

Comparando o que Maybury-Lewis fala, posso afirmar algo mais: ser *'ritéi'wa* (moço) é assumir os compromissos, é tornar-se homem responsável por si mesmo, ser protagonista, ter iniciativa nos trabalhos para os sogros. Trabalhar para os sogros é estar mostrando o que aprendeu quando estava na *hö*. Essa é uma das tarefas que está se perdendo, não se trabalha mais para os sogros. Isso é uma das mudanças que está ocorrendo hoje por influência externa, mas os jovens, para casar, têm de ter boas instruções de vida e orientações dos pais.

Geralmente, os pais do menino também devem colaborar com os pais da menina. Esse comprometimento chama-se *datsiwatsini*, é um tipo de tratamento de compadre, comadre. Eles se respeitam muito, são amigos. Então os pais da menina denominam os pais do menino de *watsini* e os pais do menino também denominam os pais da menina de *watsini*. Assim, é o tipo de tratamento e tradição do povo Xavante com o seu parceiro *po'redza'õno* com *õwawẽ* como uma organização que a sociedade não-indígena não tem esse tipo de tratamento. É interessante notar como a cultura Xavante entende a palavra futuro. Para esse povo significa o presente momento.

Para os Xavante, o futuro genro existe, porque desde que os pais se comprometem, os pais da menina passam a ser os sogros do menino, mesmo que ainda não esteja casado com ela. Assim, também os pais do menino são os sogros da menina, mesmo que ela ainda não esteja casada com o menino.

Os dois, tanto o menino como a menina, são considerados noivos na cultura dos Xavante. Na verdade, os dois vão se encontrar quando o menino se tornar *'ritéi'wa*. Aí os dois, se quiserem, podem ir um à casa do outro, para ficar juntos antes de preparar o grande *Dabatsa*. *Dabatsa* é o nome que os Xavante deram às carnes que vão ser trazidas dentro do cesto grande e bem cheio, o noivo deve carregar e jogar em frente à *'ri* (casa) da noiva. O nome correto é *Dabatsa* e não *Adabatsa* como alguns autores denominam, como Giaccaria e Heide (1984), Lachnitt (2002); Maybury-Lewis (1984) entre outros.

O modo de tratamento com a educação da noiva começa desde pequeno tanto masculino como feminino. Quando os dois lados opostos assumem o compromisso para com os seus *titsiwatsini* levam muito a sério seja o que for que acontecer no futuro casamento.

A estrutura e a organização começam assim: o comprometimento é nos primeiros banhos das crianças. Se o *wapté* ainda não tem nenhuma noiva que seus pais se comprometeram casar futuramente com ele e se eles não tiveram filhas, então o *wapté* quando se tornar *'ritéi'wa* na apresentação das noivas, o filho menino representa a sua irmã que ainda deve vir a nascer e, nesse caso, o comprometimento está resguardado e assegurado.

Quando o *wapté* ainda está no processo de crescimento e aprendizagem na formação Xavante na *hö*, ele não deve ir a sua casa quando quiser e por vontade própria ficar na sua casa. Hoje em dia quase toda noite ou depois da dança eles preferem ir em busca da comida ou até para visitar os pais. Se por acaso o *wapté* tiver uma noiva recém-nascida tanto *wapté po' redza' õno* como também *wapté öwawẽ* quem deve levar a menina ao rio para banhar é a irmã do *wapté* no lugar de seu irmão que não pôde levar para ele próprio banhar a criança que será sua noiva comprometida. A irmã do *wapté* pode levar a menina-noiva do seu irmão até que a criança comece a andar.

Quando o menino ainda não tiver irmã tanto para *po' redza' õno* como também para *öwawẽ*, seja *'ritéi' wa* ou *danhohui' wa* que ainda não tiveram noivas nascidas para eles, nesse caso, eles devem levar os meninos recém-nascidos ao rio para dar banho neles, significa que futuramente esses meninos terão suas irmãs e para assegurar vão cuidando dos seus cunhados enquanto não nascerem suas irmãs.

Os futuros pais, tanto *po' redza' õno* como *öwawẽ*, comprometem-se para que no futuro, os filhos se casem entre si. Nessa questão, são os pais dos futuros pais que aconselham principalmente os seus filhos para que se comprometam com o rapaz do outro clã, e se for *po' redza' õno* o seu pai dará indicação a respeito de um *öwawẽ* para no futuro os filhos deles com o qual se comprometeram se casar. Os pais dos jovens esperam que os seus filhos obedeçam a suas opiniões e conselhos. Os pais do *po' redza' õno* como do *öwawẽ* apoiam esse comprometimento. Toda comunidade daquela aldeia fica sabendo desses que assumiram responsabilidade de ser um *itsiwatsini*(compadre).

Nesse caso, todos os irmãos, principalmente, os homens de um *po' redza' õno* com um *öwawẽ* se comprometem. Os futuros pais, aqueles que se comprometeram para que seus filhos se casem futuramente, têm de ser amigos uns dos outros, apesar de que eles se respeitam muito logo após o comprometimento entre eles.

Esses que se comprometeram devem levar muito a sério, com muita responsabilidade o compromisso e o amor com os seus *itsiwatsini*. Com esse nome, eles devem se chamar *watsini* principalmente os pais do noivo e da noiva. Devem se denominar assim como respeito entre todos.

Primeiro, os homens se comprometem entre si. De acordo como eles se veem e se entendem nas relações entre eles, *po' redza' õno* com *öwawẽ*. Depois vem a consequência das conversas entre os casais como vai ser o prosseguimento para o casamento dos filhos e assim as mulheres também vão conhecendo os seus *titsiwatsini*. Os Xavante se alegram com esse *itsiwatsini* porque sabe que a escolha entre eles foi fundamental para se conhecerem mais

ainda. É costume dos Xavante ter o maior respeito com a educação e conservar a cultura tradicional dos antigos.

Qualquer evento que tiver, ou caçada extraordinária, eles se lembram de mandar carnes da caçada aos seus *itsiwatsini* (compadre e comadre). Qualquer coisa que acontecer, dificuldade, por exemplo, eles devem resolver, até nos trabalhos eles se ajudam, seja na roça trabalhando, seja na colheita de arroz. Hoje em dia até com dinheiro se ajudam.

Se o *po' redza' õno* tiver um filho menino e um *õwawẽ* tiver uma filha menina, desde criança ela já deve ser denominada pelos pais do menino *po' redza' õno* com outro nome de tratamento de respeito de *itsani' aba rã* nova nora ou nora ainda menor. Os pais *õwawẽ* vão chamando o menino *po' redza' õno* de genro *itsa' õmo rã* novo genro ou genro ainda menor. Mesmo sendo ainda uma criança, vai denominando assim. *Rã* pode significar branco, não deve significar isso, mas sendo criança deve ser ele genro nosso, dizem os pais da menina. Na verdade, no costume dos Xavante, nem os sogros nem os genros se expressam um diante do outro.

Os pais *po' redza' õno* vão chamando a menina *õwawẽ* = nora *itsani' aba rã*. No costume dos Xavante, logo que nasce uma menina ela já se torna nora dos pais do menino *po' redza' õno*. Assim, a menina logo é conhecida pela comunidade como noiva, já estando comprometida. Quando a menina é *ba' õno*, a mãe ainda não deve falar com quem ela vai se casar futuramente. Quando está na fase de *adzarudu*, aí sim, a mãe deve falar com quem ela se casará, conforme o compromisso assumido por seus pais.

Tem outra forma de se fazer o comprometimento para o casamento. Os pais da menina, para ter mais segurança à vista da comunidade, a mulher faz um bolo e leva para a casa do menino e com isso fica marcado o comprometimento entre a família dela com a família do menino. O bolo *tsada' ré* é feito de fubá *nodzö* que assim os *waradzu* denominaram que é diferente do milho *wa' ru*, esse é o próprio milho do *waradzu*. Então a mulher leva até à casa do menino. Assim, ela é reconhecida pela comunidade pelo compromisso feito pela mãe com aquele menino que futuramente deve casar-se com a sua filha.

Na cultura dos Xavante não há namoro entre eles. A *adzarudu* moça é a fase da menina, a *adzarudu* vai aprendendo o trabalho da mulher e a mãe vai acompanhando e orientando na aprendizagem para quando sua filha for mãe já sabe o que passar aos seus filhos. A mãe vai incentivando para que ela aprenda a tecer cestos, *tsi' õno*. O cesto é útil e serve para se guardar objetos nele, levar as cabaças *u' mre* para a roça e trazer os produtos como batata, cará, banana, entre outros para casa. Outra utilidade do cesto é carregar os bebês.

Geralmente, são as mulheres que fazem, cedendo para usos externos. As mães, pensando no futuro da filha, vão com *adzarudu* à busca de brotos de buriti para lhe ensinar a fazer o *tsi'õno*, trazem para casa inteiro sem tirar as tiras. Chegando, a mãe divide os brotos de buriti ao meio. Depois, ela vai combinando de par em par, curtos com curtos, compridos com compridos. A mãe vai fazendo e tecendo até formar o *tsi'õno* (cesto). Para um cesto ficar pronto demora mais ou menos dois dias ou mais. Quando estiver tecido na metade, deixa-se no sol para secar e endurecer. Enquanto a mãe fica tecendo, a filha vai observando e ficando mais perto perguntando e a mãe vai explicando.

A fase *adzarudu* é a que as meninas devem acompanhar mais de perto suas mães para serem orientadas na aprendizagem cultural. A *adzarudu* é quem cuida mais dos seus irmãozinhos quando a mãe está ocupada nos trabalhos de casa. Tem vez que ela prepara a comida para seus pais e para todas as pessoas da casa.

Na fase de *adzarudu* todos os tios e suas esposas, primos e parentes de clã devem chamar a *adzarudu* de *dzarudu*, porque ela já tem seios indicando que mudou de *ba'õno* para *adzarudu*. As irmãs do noivo de *po'redza'õno* devem chamar a noiva, *adzarudu*, de *tsaihi*, expressão que pode significar nora para elas também. A noiva, por sua vez, chama as irmãs do seu noivo de *atebe*, por elas se tornarem futuramente tias dos filhos que ela vai ter.

Enquanto ela é ainda *adzarudu* não deve se comunicar com o seu noivo, porque deve o moço estar se encontrando na *hö* como *wapté*. Mas ela sabe que quando o *wapté* se tornar *'ritéi'wa* a *adzarudu* deve com certeza se encontrar com o seu noivo. Quando o *wapté* se torna *'ritéi'wa* logo ela vai à casa do seu noivo para visitar e estar conhecendo de perto. O pai do noivo *'ritéi'wa* não proíbe o filho, porque o pai sabe que ela é a sua noiva com quem o seu pai se comprometeu com o pai dela para que eles se casassem.

O pai do noivo *'ritéi'wa* respeita muito a sua nora, não conversa com ela. Às vezes, a mãe do noivo *'ritéi'wa* conversa, mas só quando precisa e raramente fala com a sua nora, demonstrando respeito. Enquanto não se casa, a noiva vai toda noite à casa do seu noivo pernoitar com o moço e antes de amanhecer ela retorna à sua casa. Ela assim procede enquanto os irmãos do *'ritéi'wa* não decidem quando será o dia para a *adzarudu* passar para a fase *adaba*. Essa denominação é quando a noiva recebe o cesto grande cheio de carnes dentro.

Quando os irmãos e parentes do noivo *po'redza'õno* resolverem levá-lo para a caçada para trazer carnes, simbolizando o casamento dele com a sua noiva, alguns dos *õwawẽ* devem ir com eles para compartilhar os serviços, como assar as carnes. São os *õwawẽ* que cuidam desses trabalhos e distribuem carnes para consumir e algumas carnes para serem levadas para a casa da *adaba*.

Depois da caçada, trazendo carnes, o noivo leva o cesto grande na porta da casa da noiva. Se os caçadores chegarem de manhã, a *adzarudu* é pintada na parte da tarde pelo seu *itsõ'rebdzu'wa* na casa dela. Ela recebe de seu *tinhô'rebdzu'wa* cordinhas de fibras de embiras que são amarradas nos pulsos e nos tornozelos.

O *itsõ'redzu'wa* pinta todo o corpo de vermelho com o urucum, as duas coxas também são pintadas, as *ite'rã* panturrilhas são pintadas de preto com carvão. O *itsõ'redzu'wa* faz tonsura *itsire* bem no meio da cabeça significando que também ela é *'ritéi'wa*. Simbolicamente, essa tonsura é feita bem no centro da cabeça e depois é pintada também de vermelho. Depois de pintada, recebe o *abadzi*( algodão) no pescoço tecido pelo *itsõ'redzu'wa* e com *abadzi* é colocada dente de capivara, simbolizando a vida social que ela está recebendo. Também nela é colocada a gravata Xavante que ela tem direito de usar como quaisquer homens usam. Depois que ela fica pronta, a mãe de origem leva uma esteira para colocar em frente da casa, para que a *adaba* fique ajoelhada em cima dela.

Depois, ela se dirige à esteira, ajoelha-se em cima e uma moça vem correndo para lhe tirar os objetos. Essa moça que tirou os objetos do pescoço de *adaba* também traz alguma coisa consigo para trocar com os objetos que ela vai tirar, seja galinha, colar ou até penas de aves, alguma coisa que pode servir a ela. Principalmente as meninas gostam de ver de perto. Logo que a menina tira os objetos, a *adaba* se dirige para dentro de sua casa. Agora ela é denominada oficialmente *adaba*.

Antes de ir à casa do seu marido, agora ele é que vai ficando na casa da sua esposa que é a casa do seu sogro. Eles devem demonstrar que estão felizes perante as pessoas que estão morando dentro daquela mesma casa. Eles brincam e se dão bem e os sogros ficam felizes assim.

Os Xavante têm época para caçar tanto no tempo de chuva como na seca. Em contato com os missionários/as, os Xavante caçavam à vontade. Quem quisesse saía da aldeia no mês de dezembro e caçava o mês todo. Suas mulheres os acompanhavam nas caçadas para fazer comida para seus maridos durante as caçadas. Esse *Dzömorí*<sup>28</sup> (caçada) era como um tipo de piquenique que as mulheres gostavam de participar com seus maridos. Era demorada porque só retornava no final do mês. Depois da caçada, os caçadores podem organizar a corrida com a tora de buriti contra os que ficaram em casa.

Os antigos faziam essa corrida de *dzömorí* para os novos verem como se brinca com um bom comportamento. Alegres, eles se pintam para encarar o outro irmão do mesmo clã. A

---

<sup>28</sup> *Dzömorí* é uma expressão utilizada para denominar caçada só quando as mulheres estão com os maridos para caçar. Sem as mulheres, a caçada é denominada *Aba*.

pessoa não deve renunciar à corrida contra o seu irmão. Do *dzömorí*, o pessoal volta para casa animado para trabalhar na sua roça. As pessoas que retornaram da caçada são outras pessoas, de modo particular os seus espíritos renovados para a vida cotidiana. Qualquer pessoa que sai a andar por aí para esquecer a rotina da casa, quando retorna, volta muito feliz para recomeçar os seus trabalhos.

O *dzömorí*, infelizmente, não é mais realizado porque os Xavante estão mais preocupados com a escola da cidade implantada nas aldeias e os velhos estão cada vez mais velhos e os Xavante nascidos/as nas missões ficam sem saber se vão realizar as caçadas como se fazia antigamente.

Algumas coisas boas estão ficando para trás. Com a presença dos missionários, houve uma significativa mudança nos costumes dos Xavante, que hoje, preferem absorver as comodidades levadas pelos brancos. Fica mais fácil ir à cidade receber a aposentadoria do que passar um mês na mata em busca de caça, realizando o *dzömorí*.

As mulheres pretendem levar para as suas mães carne dos animais caçados. Não importa o tipo de carne, para dar aos parentes, por isso, estar com o marido é privilégio. As mulheres fazem mais, elas querem assar a carne dos animais caçados com tripas para levar os pedaços a sua mãe também.

No *dzömorí*, as casas são pequenas porque as mulheres fazem armação, enquanto os maridos caçam. Elas fazem barracas para não se molharem, porque a caçada é na época das chuvas. Cada barraca tem um casal e várias casinhas formam um círculo e como de costume sempre voltadas ao rio. Se o homem não achou nenhum animal e volta sem nada ao acampamento os outros que trouxeram devem dar uns pedaços para o casal, essa é uma partilha usual que os Xavante valorizam ainda hoje. A partilha é uma forma de solidariedade com o outro e, assim, todos ficam igualmente satisfeitos.

Algumas pessoas que desconhecem a cultura dos índios gostam de provocar dizendo que caça não é um trabalho, mas para a sociedade indígena Xavante é considerado trabalho mais para os homens, sem se esquecer de dizer que coletar é mais para as mulheres. Às vezes, quando o homem precisa, vai atrás de algumas coletas que a natureza oferece. Alguns se queixam pelo fato de os indígenas estarem vivendo só de caça.

Os Xavante costumam caçar no tempo da seca, queimam o lugar onde tem mais mata e veem que pode encontrar bichos por aí. Já foram apontados vários costumes que os *a'uwe* mantêm. A caçada tem três momentos importantes: na seca, no início da chuva e no início do ano. Os Xavante, mesmo não conhecendo os meses, os dias, conforme o calendário romano,

possuem sua própria noção das fases do ano. Assim, sabiam planejar e se armar para sair caçando.

A caçada é organizada por grupos etários e opostos. Os *wapté* saem juntamente com os seus padrinhos e alguns velhos que queiram acompanhar os grupos na caçada. O outro grupo que também sai para caçar são os *'ritéi'wa* com seus padrinhos *itsōhui'wa* e outros grupos que queiram acompanhar os grupos na caçada.

Um grupo sai para caçar no tempo da seca, mesmo que seja um dos *wapté* com os seus padrinhos, eles andam distantes da aldeia mais ou menos 20 quilômetros para fazer acampamento. Eles saem cedo da aldeia e a primeira parada é ao meio-dia, se eles não estiverem cansados já começam as suas primeiras caças depois das queimadas, que são feitas de forma circular. Isso só para matar alguns bichos e consumir no primeiro dia. Todos devem consumir os animais caçados porque ainda não se separaram dos grupos e para que cada grupo consiga a caça partilham entre eles e os membros daqueles acampamentos. Depois que se dividem, organizam um acampamento para cada grupo e iniciam a competição para ver qual dos grupos consegue mais caças.

Quando há fartura de carne dos animais, um dos velhos motiva os mais novos dizendo: lembrem-se de que todos devem partilhar as carnes. Quem distribui sempre são os mais velhos, isso é demonstração dos anciãos para que os *wapté* vejam os *ai'repudu* com seus próprios olhos.

Na segunda parada, começa-se a dividir por grupos, se os mais velhos forem seis, por exemplo, deverão formar seis acampamentos. Isso porque os velhos são os orientadores, dão a última palavra quanto ao que se pode fazer. Quando a caçada não estiver bem cuidada, chama atenção porque está sob sua responsabilidade. A orientação dos velhos para com os *wapté*, com os *ai'repudu* é dura. Porque os novos têm de saber o que fazer, seguindo as orientações. Quem cuida da comida durante a caçada são os *wapté*, eles têm de cozinhar nos seus acampamentos para os caçadores comerem a comida preparada por *wapté* quando voltarem.

Quando os caçadores estão voltando aos acampamentos, os *wapte* têm de oferecer e servir a comida, sem distinguir quem são seus pais, eles deverão servir a todos. Quem estiver no acampamento, deverá ser servido pelos *wapté*. Se alguém trouxer a caça, os *wapté* têm de jogar o animal no fogo para queimar e tirar os pêlos das peles. Os *wapté* é que fazem esse serviço. Fica sob a responsabilidade dos serviços dos velhos carnear a caçada porque assim eles ensinam como fazer. Os *wapté* são os que preparam *wa'ra* os jiraus, colocam as carnes para assar. A divisão da caça sempre acontece, porque ninguém fica sem.



O que os Xavante mais gostam de levar da caçada para suas famílias são as carnes de antas, dos caititus, queixadas, dos veados pandeiros e de cervos. A caçada com o fogo que os Xavante praticam não é para queimar por queimar, mas para aproveitar o momento que os animais são encontrados e mortos para serem consumidos por eles.

Os Xavante são muito solidários uns com os outros. Quando se mata uma anta, não se levam as partes para os seus acampamentos. O que mata não chama só os que estão no seu acampamento, mas todos aqueles que estiveram no local levarão pedaços para os seus acampamentos.

Quando um *ōwawē* mata uma anta, ele sobe numa árvore para chamar os outros caçadores. Assim, os que estão caçando ouvem e vêm correndo de onde estão. Os Xavante sabem que quando ouvem o chamado é porque uma anta foi morta e haverá divisão da carne entre eles. O “dono” da caça desce da árvore onde estava e um dos velhos anima para alguém carnear, cortando as partes, separando, para depois entregar de acordo como forem chegando. Antes devem fazer fogo para queimar a pele da anta e as vísceras.

Terminando de carnear, oferece-se ao matador a parte traseira *iwa'u* com uma das partes da coxa esquerda, mas inteira e *itsōwa*. Para aquele que chegou primeiro, logo que começou o chamado, oferece-se a mesma parte *i'uwati* mais parte da coxa inteira, deve também levar as tripas, mais *iwawã* a sobra e *itsōwa* para seus sogros. O carneador leva a costela o *itsōnhirobo* pescoço e (*ipanho'u*), isto é, algumas partes do fígado.

Se for um *ōwawē* o matador de uma anta, quem leva a cabeça será um *po'redza'ōno*. Toda vez que um *ōwawē* mata uma anta, um *po'redza'ōno* deve levar a cabeça. Se um *po'redza'ōno* for o matador, quem deverá carregar a cabeça da anta será um *ōwawē*. Assim, eles levam as partes da carne da anta para seus acampamentos<sup>29</sup>.

O trabalho do genro para o sogro é praticar a caça e ajudar a construir a casa. De acordo com Corbi (2010, p. 36) “em primeiro lugar, devem praticar a caça. Esse é o centro de sua vida econômica”. Antigamente, os genros se esforçavam para poder obter animais e trazer para os seus sogros. Essa era a prioridade que os genros tinham como responsabilidade para poder sustentar ou manter os sogros sadios. O genro não atua como escravo do seu sogro, como se pensava ou até ainda se pensa.

Toda vez que o genro caça um animal e o consegue matar, prepara o jirau *wa'ra* e lá mesmo assa, faz tudo sozinho, tem de trazer todos os órgãos do animal incluindo as vísceras. Quando o genro volta, ele passa a sua esposa o cesto de carne e ela passa aos seus pais sem

---

<sup>29</sup> Mais informações sobre a caça e partilha de carne da anta ver Giaccaria e Heide (1984, p. 65).

mexer e sem tirar um pedaço para ela porque só os seus pais devem abrir o cesto trazido pelo genro.

No contato com o mundo não-indígena passou-se a ter duas atividades: a caça-colhedor e o trabalho braçal na roça. Hoje, nas aldeias, sem contar com as duas missões, ainda se conserva essa cultura dos nossos antepassados.

Para o povo Xavante, principalmente nas duas missões, a atividade de caça e outras atividades dos genros para exercitar a responsabilidade deveria ter sido melhor compreendida para não mudar a tradição dos nossos antepassados.

Quando a noiva espera os caçadores voltarem da caçada, a mãe dela prepara bolos ou outra comida em sinal de satisfação e respeito com as pessoas que foram caçar juntamente com o noivo que os irmãos do clã levaram para caçar e trazer muita carne para sua noiva. Eles ficam caçando durante duas semanas mais ou menos. Podem voltar antes, porque vai depender dos caçadores conseguirem a caça. Chegando perto de casa, ainda no mato, fazem um cesto bem grande para colocarem as carnes dentro e ali mesmo o noivo é pintado.

Depois de preparar tudo, os caçadores se dirigem para o centro da aldeia ou param a aproximadamente cinquenta metros da casa da noiva. Ali, os irmãos do noivo colocam carnes dentro do cesto (*tsi'õtõhöpo*) e o moço deve carregar. Ele carrega o cesto grande e joga bem na porta da casa da noiva e, educadamente, entra pela primeira vez diante dos olhos de todos e, oficialmente, joga o cesto grande perto da porta. Esse cesto grande chama-se *Dabatsa*.

Na verdade, quem leva para sua casa o cesto grande é a tia na cultura dos Xavante, a segunda mãe da noiva que é a esposa do irmão da mãe ou parente homem da mãe, que seria para os não-índios a madrasta (*itsõ'rebdzu'wa*) que, para os Xavante, é a segunda mãe. A *itsõ'rebdzu'wa* também será uma educadora contínua da noiva depois de casamento. A noiva chama de mãe a *itsõ'rebdzu'wa* e ao homem chama de *imama* (pai). Se o noivo for *po'redza'õno* e a noiva *õwawẽ*, a tia, a segunda mãe do clã *õwawẽ*, leva o cesto grande de carne para casa e as mulheres vão atrás dela para poder ganhar um pouco de carne daquela *itsõ'rebdzu'wa*. Ela vai dando aos poucos para quem vai chegando até a casa dela.

Em seguida, os caçadores são convidados pelo pai da noiva para se dirigirem até a casa da noiva para uma refeição preparada pela mãe da recém-casada, como reconhecimento e satisfação com eles.

Tudo é feito com educação, respeito e gratidão.

## 2.6 A corrida com a tora de buriti

As competições com a tora de buriti ocorrem no início de *a'eta* (primavera) até no final de abril. E nos outros meses nas concepções dos Xavante seria um sacrifício para a existência e complica durante a corrida quando surgir a poeira. As organizações são interessantes para as competições com a tora de buriti.

Quem compete são os *danhohui'wa* padrinhos de *wapté* contra os *'ritéi'wa*. Hoje, em São Marcos está assim. Os *Etepa* são *danhohui'wa* dos atuais *wapté Nodzö'u*, eles competem contra *Abare'u 'ritéi'wa*. Quem está do lado do *danhohui'wa Etepa* são seus *itsôhui'wa Hötörã* padrinhos quando os *Etepa* eram *wapté* e continuam sendo *itsôhui'wa*. Os *Tsada'ro* que são padrinhos dos *Hötörã* quando estes eram *wapté* e, por último, os *Nodzö'u* velhos. Quem está do lado dos *Abare'u* são os seus padrinhos *Tirowa*, os *Ai'rere* que são padrinhos deles quando estes eram *wapté* e os *Anarowa* que são padrinhos dos *Ai'rere* quando estes eram *wapté*.

Na verdade, quem corre mesmo com a tora de buriti são os *Etepa*, padrinhos dos *Nodzö'u*, *Hötörã* contra *'Ritéi'wa Abare'u* e *Tirowa*. Os que estão do lado dos *Etepa*, os *Hötörã* ainda carregam a tora de buriti, os *Tsada'ro* uns ainda carregam os *Nodzö'ömob'rada*, os velhos não carregam mais. A mesma coisa do lado dos *Abare'u*, quem ajuda a carregar a tora de buriti quando estão correndo são os seus padrinhos (*Itsônhuiwa*) *Tirowa* e com seus padrinhos *itsôhui'wa Ai'rere*.

Quando um *po'redza'öno danhohui'wa* deseja ir até onde começa a corrida de tora de buriti, um de seus irmãos ou parente *'ritéi'wa* deve ir contra ele para poder iniciar a corrida. Sempre deve iniciar a corrida aquele que tem mais resistência e que é escolhido para poder começar a corrida. Quem deve escolher os padrinhos no caso dos *Etepa* para começar a corrida sempre são os *itsôhui'wa Hötörã*. Assim, do lado dos *'ritéi'wa*, quem deve iniciar a corrida contra aquele *danhohui'wa*, os *itsôhui'wa* também devem escolher.

Os padrinhos *Etepa* são escolhidos por um de seus padrinhos *Hötörã*, para um deles iniciar a corrida. O primeiro que vai é um *po'redza'öno* aquele que corre mais, o segundo colocado será um *öwawẽ*, o terceiro será *po'redza'öno*, o quarto um *öwawẽ* e assim, até os últimos.

Um *danhohui'wa po'redza'öno* inicia a corrida contra um moço *'ritéi'wa po'redza'öno*, e eles irão começar a corrida; o segundo, é um *danhohui'wa öwawẽ* contra um moço *'ritéi'wa öwawẽ*; o terceiro um *po'redza'öno* padrinho, contra um moço *'ritéi'wa*, o quarto um padrinho *öwawẽ* contra um moço *'ritéi'wa öwawẽ*; e assim, sucessivamente. Para

quem for começar a corrida, sempre os velhos ensinam como pegar a tora para correr com ela, segurando com as duas mãos.

Dizem os velhos que quando correr usando as duas mãos, é a nossa tradição e cultura. Os velhos exemplificam: “vocês têm de segurar a tora na ponta com as duas mãos”! Quem corre com a tora de buriti, segurando com uma mão, são os krahô. Não pode ser igual a eles, a nossa tradição é segurar com as duas mãos conforme nossa cultura e costumes, como os nossos avôs nos ensinaram.

Essa corrida com a tora, um tem de passar para o outro e vai passando até o fim das duplas adversárias. Depois vão revezando, uma pessoa pega e corre e passa ao seu companheiro. Não pode deixar cair, se deixar cair perde tempo para colocar de novo a tora no ombro de alguém. Para quem quer carregar no seu ombro demora, porque a tora é tão pesada que uma pessoa sozinha não consegue suspendê-la. Por isso, tem de ter algumas pessoas correndo perto dela e, se cair, logo tem que haver alguns participantes perto para poder suspender até o ombro de alguém para correr novamente com ela.

As mulheres também participam das competições das corridas com as toras de buriti: *Ubdö warã*. Quando há um evento dos homens nas iniciações como dos *wapté*, as mulheres têm a corrida delas. O processo e organização são o mesmo como dos homens. As mulheres têm também os seus oito grupos, quatro contra quatro. Para as mulheres há também a corrida da iniciação como a dos homens, das novas *danhohui'wa* madrinha. Se a dos homens há novos *danhohui'wa*, das mulheres também é igual a dos homens. A corrida da iniciação das novas *danhohui'wa* madrinha é a competição para as mulheres.

Atualmente, as *danhohui'wa* em todas as regiões dos Xavante, as *danhohui'wa* são as *Etepa* e as suas afilhadas são as *wapté Nodzö'u moças*. Dos grupos dos homens como escrevi que os *Etepa* são os padrinhos dos *Nodzö'u*, das mulheres também há igual a dos homens. As mulheres *danhohui'wa* fazem as suas iniciações, o grupo das mulheres corresponde ao grupo dos homens. Os grupos *Etepa*, *Hötörã*, *Tsada'ro* e *Nodzö'u*, correm contra os grupos: *Abare'u*, *Tirowa*, *Ai'rere* e *Anhanarowa*, que ficou *anarowa*. Nessa corrida com a tora, as mulheres são conhecidas também como madrinhas das meninas e ao mesmo tempo dos meninos.

A entrada dos meninos como *wapté* propicia a corrida com a tora, *ubdö'warã*, traduzindo: *ubdö* capivara 'warã dentre branco. Nessa festa, todas as novas madrinhas usam colar de dente de capivara no pescoço. As mulheres realizam essa festa e as pessoas de todas as aldeias da redondeza chegam para se integrarem aos grupos. É uma grande festa que marca

a iniciação. As madrinhas novas têm de se esforçar para não perderem a corrida, porque é uma marca histórica que vai ficar para sempre.

Depois da corrida, elas dançam em volta das casas da seguinte forma: as mulheres que são as novas madrinhas dançam com as suas afilhadas e se reúnem num lugar, ou debaixo de uma árvore que pode servir como sombra, porque não são como os homens que têm a *hö* (casa de formação Xavante), os *wapté* e para lá se dirigem todos os padrinhos com seus afilhados. As mulheres madrinhas com as afilhadas se reúnem num lugar debaixo de uma sombra. Enquanto as *'ritéi'wa* moças se reúnem no *warã* no centro da aldeia com as suas madrinhas.

Os homens entoam os cantos da dança o que eles sonham. As mulheres raramente sonham com um canto Xavante. Se as mulheres não têm um canto específico próprio da dança da corrida com a tora de buriti, *ubdö'warã*, os velhos do mesmo grupo delas devem entoar um canto para elas dançarem em volta das casas, tanto para as mulheres, novas madrinhas como também para as mulheres *'ritéi'wa* com as suas madrinhas.

Elas vão dançando em volta das casas, o grupo dos *Etepa*, as madrinhas com as suas afilhadas vão sempre dançar à esquerda das casas e as madrinhas *trowa* com as suas afilhadas vão dançando em volta das casas à direita. Os Xavante colocam suas casas em forma circular e, se é circular, o grupo, citado como madrinhas, deve se dirigir sempre à esquerda das casas e o outro grupo, às casas da direita. Então um homem puxa aquele canto da dança até o fim das casas, terminando os dois grupos de dançar, todas elas se dirigem ao centro da aldeia e a festa começa.

A corrida com a tora de buriti, *uiwede*, acontece quando os anciãos pedem para realizá-la. Os *danhohui'wa* aceitam o pedido e logo se reúnem combinando para que, no fim de semana, ela seja realizada. Os velhos são estratégicos e por isso não pedem que a corrida seja realizada imediatamente. A comunidade se reúne motivada e, na cultura Xavante, as palavras dos velhos nunca são desprezadas, porque os *a'uwe* Xavante vivem com a presença dos velhos, tão importantes e muito valorizados na comunidade.

A concentração e a preparação são muito importantes. Os dois grupos se reúnem, no início da noite e os *'ritéi'wa* ficam no centro da aldeia, os padrinhos dos *wapté* vão à *hö* para entoar um canto de dança e os *wapté* com padrinhos vão à aldeia para dançar do lado esquerdo da aldeia e retornar a *hö*. Os padrinhos acompanham os *wapté* à casa deles.

Os *ihí'wa* se reúnem no centro e alguém entoará um canto da dança. Eles se dirigem para a direita onde estão as casas e vão dançando em volta da aldeia. Terminando de dançar, voltam a se dirigir ao centro e um dos padrinhos está lá para dizer algumas palavras como

orientação e ensino. Quando eles se preparam, os casados ficam longe uma semana da sua esposa. À noite eles dormem em um lugar de concentração, mas de dia voltam as suas casas.

Os *danhohui'wa* devem também se preparar para quando houver a corrida com a tora de buriti e não deve haver relação sexual quando se está na fase de preparo. Essas são as recomendações dos anciãos que também devem servir aos *'ritéi'wa*. *Danhohui'wa* com *'ritéi'wa* devem se pintar em locais separados. Os *'ritéi'wa* se pintam no lugar onde tem mais sombra na aldeia e os *danhohui'wa* na casa *hö* dos *wapté*. Outros grupos começam a se movimentar tão logo estejam pintados para o outro adversário ficar amedrontado ao ver a pintura própria da corrida.

As pinturas próprias de cada fase os Xavante conhecem muito bem, os *danhohui'wa* se pintam com os próprios materiais, os *'ritéi'wa* se pintam com as suas próprias pinturas, e os *wapté* são pintados com a própria pintura deles que foi determinado e desde a sua origem a ser usada sempre que tiver a corrida com a tora de buriti. Nessa corrida, os *wapté* são símbolos de *buru'õtõre* (andorinha, porque são aves muito rápidas que não deixam cair nada no chão). Nesse caso, esses *wapté* devem sempre correr perto da tora de buriti para segurar nos ombros de seus padrinhos e quando a tora cair no chão deverá imediatamente suspender até os ombros do carregador.

Os velhos homens que dão apoio nessa corrida, aqueles que ficam do lado dos padrinhos ou dos *'ritéi'wa* se pintam com qualquer pintura no corpo que quiser porque não são obrigados e alguns só amarram as cordinhas costumeiras nos pulsos e nos tornozelos e passam no corpo líquido das castanhas de coco de babaçu. A participação deles é ajudar a carregar a tora de buriti. Outros só vão assistir e torcer pelos seus grupos. Mesmo não participando, se alegram quando há a competição.

Antes de saírem em busca da tora, os velhos aconselham tanto os *danhohui'wa* como os *'ritéi'wa* para ninguém correr com a tora muito perto do outro para evitar machucar o adversário. Na competição com a tora de buriti, os velhos não participam da decisão de quem vai iniciar a corrida a qual deve ser tomada na casa dos *wapté*. O *warã* onde os *'ritéi'wa* só esperam quem dos padrinhos vai ao início da corrida. Nunca um dos *'ritéi'wa* deve se indicar para mandar o recado ao *hö* para ir ao início da corrida contra um dos padrinhos, não existe vice-versa de *warã* a *hö*.

Os *danhohui'wa* competem com os *'ritéi'wa*. Os irmãos mais velhos *danhohui'wa* são obrigados a competir com os seus irmãos mais novos nessa corrida. Os *danhohui'wa* saem em fila e vão até um lugar em que vão se encontrar com os *'ritéi'wa*. Assim, da mesma forma, os *'ritéi'wa* saem da aldeia em fila até um lugar determinado para se encontrarem.

Então, um *danhohui'wa* se dirige até onde estão as duas toras de buriti<sup>30</sup>. Um *'ritéi'wa* sai atrás dele e vai acompanhando e dois a dois vão em direção onde as duas toras de buriti estão e os *danhohui'wa* vêm atrás deles como também os *'ritéi'wa* acompanham os *danhohui'wa*.

A organização é a seguinte: se um *öwawê* iniciar a corrida, um *po'redza'õno* vai ser o segundo, o terceiro vai ser *öwawê* e, assim, alternadamente. Os *danhohui'wa po'redza'õno* correm contra *'ritéi'wa po'redza'õno* e *danhohui'wa öwawê* correm contra *'ritéi'wa öwawê*.

Os dois que iniciaram a corrida param bem perto das duas toras e ficam parados por alguns minutos. O *danhohui'wa*, que será o segundo, deve dar o sinal para todos que já estarão prontos e dispostos dois a dois. O *danhohui'wa*, que será o segundo, tem de dar três sinais de chamamento. Após isso, o *danhohui'wa*, que é o mais velho, dá a última palavra ao seu irmão mais novo. São dados passos à frente e recebem as toras de buriti. Os dois correm lado a lado e quem tiver mais resistência corre até o seu colega segundo colocado. Assim, eles vão competindo até a aldeia e o grupo que tiver mais força e resistência vence a competição.

Quando chega onde não há mais dupla para correr, é hora para quem tiver disposto carregar e ajudar o grupo *atsiniwinhã* que está do lado do grupo que deve carregar a tora para não perder *danhohui'wa* ou *'ritéi'wa*. Para essa corrida, os Xavante que têm suas aldeias perto também vão para participar. Até as mulheres que pertencem àqueles grupos assistem à corrida para torcer. Quando os *õniwi hö*, do outro lado do grupo, perdem a corrida, as mulheres batem nos cunhados dos outros grupos opostos enquanto estão dançando, as cunhadas jogam brasa em cima dos cunhados ganhadores ou passam nos rostos o carvão. A corrida mais importante do ano é a da tora de buriti *ubdö'warã* considerada uma festa grande. Toda a vizinhança vai até a aldeia onde vai ser realizada a festa.

A festa começa antes do pôr-do-sol. Antes de realizar a corrida com a tora de buriti (*ubdö'warã*), na véspera, os *danhohui'wa* se dirigem do centro da aldeia para a casa dos *wapté*. Chegando perto da casa, fazem o círculo em frente da *hö* onde estão todos os *wapté* e ainda não *wapté ai'repudu* para cada um ir buscar e pegar nos braços de seus *tinhimiwanhõ* padrinhos e levar para dentro da *hö*. Começa quando os velhos falam que pode iniciar a busca dos padrinhos.

A busca para tomar os padrinhos pelos braços começa primeiro com um *aihõ'ubuni* depois um *öwawê*, o terceiro um *po'redza'õno*, logo que pegar no braço o leva diretamente para dentro da *hö* e assim, alternadamente. Geralmente, os meninos que não têm noção correm na frente para não ficar sem padrinho. À escolha dos padrinhos, as mulheres também

---

<sup>30</sup> As toras de buriti são retiradas com machado, do mato, cinco dias antes, pelos *danhohui'wa* (padrinhos) dos *wapté* (meninos). Aproveitam-se as toras maiores.

assistem, e gostam que seus filhos tenham seus padrinhos. Depois que escolheram os padrinhos e que estes se dirigiram para dentro da *hö*, em seguida, um *da'ãmawai'a'wa* pega o chocalho e amarra abaixo do joelho de uns padrinhos dos *wapté*, autorizando para puxar um canto específico de dança. Primeiro, o padrinho escolhido puxa e deve cantar baixo e todos os outros padrinhos têm que cantar baixinho com ele. Pela segunda vez, o *da'ãmawai'a'wa*, gostando do canto e aprovando, pede ao grupo dos padrinhos cantarem em voz alta, para depois dançarem em volta da aldeia e terminando de dançar os *danhohui'wa* acompanham os *wapté* até *hö*.

Os *'ritéi'wa* também fazem o mesmo, no centro da aldeia. Os padrinhos deles fazem um meio círculo, eles, os *'ritei'wa*, só fazem a renovação da escolha. Sempre há novos padrinhos que aparecem para participar da festa. Quem está chegando é obrigado a acolher uma pessoa e a escolhê-la como padrinho. Os *'ritéi'wa*, um a um, vão onde seu padrinho está e traz ao lugar onde os afilhados estão. Assim que os *'ritéi'wa* acabarem de renovar suas escolhas, logo um dos padrinhos puxa um canto de dança, primeiro baixinho e depois em alta voz. Os padrinhos dos *'ritei'wa* não têm autorização, de um *da'ãmawai'a'wa*, eles são obrigados a entoar um canto, mas alguém que tiver um canto próprio da dança livremente deve puxar. Vão dançando em volta da aldeia e terminando a dança, os *'ritéi'wa* se dirigem ao centro da aldeia para ouvirem seus padrinhos.

De manhã cedo, as mães dos *wapté* já preparam os bolos tradicionais *tsada're* para eles entregarem aos seus padrinhos. Os presentes e trocas são variados, as mães devem caprichar nos seus bolos. Para esse evento, os pais também se esforçam para caçar para que os seus filhos *wapté* na hora da entrega dos bolos e outros alimentos também entreguem carnes de animais caçados aos seus padrinhos.

Nessa festa de *ubdö'warã* que é o evento grande, todos compartilham o que ganharam com os seus partidários *itsiniwimhã*, os grupos de seu lado. Os dois grupos opostos *danhohui'wa* partilham com os seus padrinhos e cada um coloca os bolos onde eles estão. Depois de colocarem os bolos, os seus membros distribuem entre si e estes repassam para os seus padrinhos e o que sobrar é para os seus partidários *itsiniwimhã* mais velhos. Assim, todos ganham.

O que escrevi do *ubdö'warã* dos homens já está escrito também na corrida das mulheres. Mas preferi comparar, pois na corrida das mulheres não tem uma *da'ãmawai'a'wa* (guarda da festa religiosa) para autorizar uma das mulheres para puxar o canto. Um homem ou um iniciado do grupo delas puxa o canto para elas. As mulheres fazem o mesmo processo dos homens nas corridas com a tora de *buriti*.



Quem deve buscar a tora de buriti, que pesa mais ou menos 100 quilos, são os *danhohui'wa*, como explicam os velhos e como exige a cultura dos Xavante. Saem vencedores aqueles que não derrubam a tora, porque como ela é muito pesada, se cair, para recolocá-la nos ombros perde-se muito tempo.

### 2.6.1 A grande partilha e troca de presente entre madrinhas e afilhadas

As madrinhas novas sentam-se em forma de círculo, afastado do centro da aldeia à esquerda e, do outro lado, sentam-se as madrinhas das novas meninas que passaram recentemente para a fase *'ritéi'wa*. As duas turmas de madrinhas ficam sentadas de maneira oposta, esperando receber os presentes das suas afilhadas. Nessa ocasião, o lugar mais importante, o que chama mais atenção, é onde se sentam as madrinhas novas, que recentemente passaram para a fase de *danhohui'wa*.

As meninas vão buscando os seus presentes nas suas casas. Pode ser carne de caça, que é importante quando se faz essa festa. Como costume pode ser os bolos que, em todas as festas, são dados como presentes, como no *wai'a*, *wa'i* luta corporal entre padrinhos e afilhados, e na iniciação para a vida adulta, quando as esposas dos padrinhos buscam os bolos nas casas dos afilhados.

As meninas trazem os seus presentes das suas casas e vão entregando pessoalmente às suas madrinhas. Depois que elas entregam, aquelas afilhadas buscam os seus presentes nas casas das suas madrinhas, recebendo os presentes, os bolos, carnes de caça, ou frango vivo ou assado, hoje inclui refrigerantes que elas levam para suas casas. Chegando as suas casas passam às suas mães para consumirem juntamente com os maridos.

Tanto as madrinhas novas como as madrinhas das *'ritéi'wa* moças ficam no centro da aldeia para passar, algumas partes, dos seus presentes recebidos, que devem ser partilhados com suas outras madrinhas, quando elas estavam na fase da adolescência. Na cultura dos Xavante, há hierarquia que deve ser cumprida como norma. É cultura dos Xavante ter sempre a partilha. Os homens também fazem isso com os seus grupos quando são eles que lideram as festas.

No centro do círculo, são deixadas algumas coisas que as afilhadas ganharam. Depois as madrinhas vão colocando no chão, em cima de folhas de banana ou Bacuri, para as suas antigas madrinhas, da época da adolescência, partilharem com as mulheres de seu grupo, consideradas do seu lado, que ajudaram a carregar a tora de buriti, que são as mulheres adultas. Todas ficam satisfeitas por poder comer algumas das coisas partilhadas.

As mulheres estão incluídas no grupo desde quando se formou o grupo *Nodzö'u* hoje *wapté* e as meninas juntas. Então chamam os meninos e as meninas de *Nodzö'u* e todos formam um grupo só, mas os meninos *wapté* moram na *hö* e as meninas, nas suas casas com os seus pais.

### 2.6.2 Os moços '*ritéi'wa* e seus aprendizados culturais

'*Ritéi'wa* é a fase em que todos os moços devem se comportar como *ipredu*, *aibö* (homem), sendo respeitoso primeiro consigo mesmo e para com os outros. Na vida adulta devem mudar o modo de tratar com respeito a seus pais.

Como homens devem chamar seus pais de *imama* e as mães *dati'ö* que antes chamavam as suas mães '*rame* ou *ame* (mãe) depois de adulto não deve mais se expressar dessa forma. Na vida adulta, os modos de tratamento e as expressões são mudados para um tratamento de mais respeito. Na cultura dos Xavante o '*ritéi'wa* não pode chamar o outro por seu nome, diretamente, como no costume dos brancos, seria um desrespeito para com o outro. De '*ritéi'wa* em diante devem deixam de falar '*rame* como se expressavam na fase de *wapté*, *ai'repudu*, *watébrémi*. As meninas Xavante também cumprem as mesmas regras como os homens quanto a esses tipos de tratamento. O que permanece é a fala de respeito ao pai, *imama*.

'*Rame* é o modo de falar mãe em Xavante. Depois, passou para *ame*, mãe e os Xavante de Areões falam *name*. Sobre esses termos, os pais e os velhos ensinam seus filhos sobre a utilização correta, explicando que serve para vivenciar um compromisso cultural.

Eles devem chamar os seus tios, irmãos de seus pais, também de *imama*, como fazem para falar pai. Esse modo de tratamento é para os dois clãs. Os dois clãs, opostamente, devem chamar os primos, os parentes de seus pais também de *imama*. Essas orientações e ensino são papéis dos pais. Os '*ritéi'wa* devem aos poucos aprender e adaptar-se com as novas aprendizagens práticas das culturas e riqueza dos mecanismos dos Xavante em relação à língua.

Os '*ritéi'wa* devem chamar os seus irmãos de *tsinho'ra* enquanto *wapté*. *Tsinho'ra* é aquele que está em evolução de crescimento de estatura depois de seu irmão mais velho. A palavra *tsinho'ra* pode significar que os irmãos não devem estar conversando muito enquanto o outro é *wapté*. Assim, eles devem chamar com outro tratamento enquanto eles são *wapté*. Os *wapté* devem chamar os seus irmãos '*ritéi'wa* de *wahi'wa*, irmãos mais velhos.

Os *'ritéi'wa* respeitam muito os seus *tinhimi'uptsõ* (irmãos mais novos). Não só os seus irmãos, mas em geral todos do seu clã consanguíneo e extensivo aos que, na tradição Xavante, são os irmãos mais velhos, aqueles que davam banho nos seus irmãos mais novos, por isso se denominam de *itsimi'uptsõ*=aquele a quem é dado banho e lavado. A fala dos *'ritéi'wa tsinho'ra* são para os *wapté* enquanto *wapté*. Os *'ritéi'wa* devem se expressar em geral quando trata um assunto deles para com os *wapté*. Os moços, *'ritéi'wa* enquanto são *dahi'wa* não devem conversar com os seus *tinhimi'uptsõ*, os *wapté*. Os *dahi'wa* nunca devem andar com seus *tinhimi'uptsõ*. Os *'ritéi'wa* são como espiões, sempre têm que vigiar e olhar para que os *wapté* não façam coisa errada, pois a cultura não permite ninguém fazer nada escondido. Se um dos *'ritéi'wa* vir um *wapté* fazendo algo que não está de acordo com seus costumes, os *'ritéi'wa* devem comunicar aos responsáveis. Aos *wapté* não é permitido conversar com as mulheres a não ser com sua mãe, quando elas visitam os seus filhos adolescentes na *hö* (casa). Os *'ritéi'wa* ficam sempre observando *wapté*.

Na cultura dos Xavante, não é permitido que os *wapté* conversem com a mulheres, é estar fora do comportamento educacional da sociedade *waradzu'rãpre*, os Xavante, denominado assim por outras tribos quando guerreavam. Os *dahi'wa* são temidos por seus *tinhimi'uptsõ* em geral seus irmãos, *wapté*. Os *wapté* ficam com medo desse controle e não andam sozinhos por causa disso.

Logo que se encerra *danhono*, iniciação para a vida adulta, festa que dura cinco meses, as noivas que já estiverem aptas devem se casar. Depois que passaram pelo ritual de furar as orelhas nada mais impede que eles fiquem nas suas próprias casas. Se a noiva ainda estiver pequena, quando o noivo caçar manda toda a caça para a casa do sogro.

Quando começa a movimentação, a preparação para a entrada do novo grupo *wapté* na casa *hö* eles, os *'ritéi'wa*, devem fazer em conjunto a *popara*, um instrumento de chocalho feito com as várias unhas de animais, como porco, cateto, veado, sem ninguém perceber. Esse chocalho acompanhará os novos *wapté* nos ritos de danças. Sempre que um *danhohui'wa* entoar um canto ele deve amarrar bem abaixo do joelho a *popara*, menos à meia-noite.

Os padrinhos dos *'ritéi'wa* ensinam a fazer a *popara* quando vão para o mato caçar ou pescar, sem ninguém notar as presenças deles na aldeia. Esse serviço não é para ninguém ficar sabendo, muito menos os grupos rivais e nem as mulheres. É trabalho específico do grupo *'ritéi'wa*, portanto, só eles devem se reunir secretamente com alguns de seus padrinhos para esse serviço. Os padrinhos fazem quando eles vão tecer pela primeira vez, ensinando ao mesmo tempo seus afilhados. Esse é o serviço dos *'ritéi'wa*, que devem fazer três vezes para poder acompanhar os grupos de *wapté*.

A primeira *popara* é feita para o primeiro grupo. A segunda *popara* é feita quando o segundo grupo de *wapté* entrar na *hö*. A terceira *popara* farão quando o terceiro grupo entrar na *hö* e, assim, sucessivamente. O chocalho é respeitado pelos *wapté* e nem eles mesmos devem brincar fora de qualquer dança cultural.

É muito interessante escrever a entrada na *hö* do primeiro grupo de *wapté* e os outros *ai'repudu* quando todos estão dentro da *hö*. Um dos *'ritei'wa*, ornado de *dauhö*, fica esperando num lugar apropriado e quando já está quase anoitecendo, ele entra com o chocalho na mão para dentro da *hö* devagarinho e para no centro da casa e fala muito baixo sobre a *popara*, para que os *intsimi'uptsõ*, *wapté* respeitem muito o trabalho deles, dos *'ritéi'wa*.

Logo em seguida, deixa no chão e um guarda *da'ãmawai'a'wa* na festa religiosa *wai'a* e pega a *popara* autorizando, batendo os pés contra um *danhohui'wa*, um padrinho novo para entoar um canto da dança, enquanto vai entoando aquele *da'ãmawai'a'wa* que pegou a *popara* vai amarrando abaixo do joelho.

Depois que eles dançam na aldeia, os mais velhos aconselham *wapté* para respeitar o trabalho dos *tihí'wa*, *ritéi'wa*. Na cultura dos Xavante sempre foi assim, os grupos opostos são os que devem fazer essas autorizações, obrigando os novos padrinhos a entoar os cantos da dança.

O tempo de *'ritéi'wa* é a fase de preparação para um dia serem novos padrinhos. Constantemente, saem para prepararem e organizarem os cantos das danças, porque os cantos têm os seus tempos e períodos os quais são encaixados para a parte da manhã e à tarde para melhor segurança e preparar o quanto antes, porque os Xavante sabem que o tempo não espera quando se terá o novo grupo de *wapté*. Os *'ritéi'wa* sabem que o próximo grupo de padrinhos será formado por eles.

Os Xavante têm vários momentos para realizar a festa. Os cantos sonhados são apresentados no seu grupo. A pessoa sonha com o canto, logo tem de levantar, captar, aprender e quando tem um momento de preparação, apresentar para o seu grupo. Os *'ritéi'wa* devem sempre dançar em volta da aldeia tanto como os *wapté* que são os que alegram a comunidade com seus cantos. Todo final de tarde, os *'ritéi'wa* têm de se encontrar no centro da aldeia e devem chamar tipicamente como os antigos se chamam culturalmente aqueles que já estiveram no local.

Se um padrinho deles quiser, entoa um canto de dança para os seus afilhados dançarem em volta da aldeia. Depois da dança, um padrinho ainda deve aconselhar, alertando sobre a vida cotidiana.

Os *'ritéi'wa* são de orelhas furadas, a palavra traz a sua tradução *'ri casa e téi'wa* experimentar, segundo a tradição dos Xavante leva a pessoa ao casamento, e entendido pelos Xavante deve também haver liberdade para os *'ritéi'wa* e mais adultos conversarem com as suas cunhadas, esposas de seus irmãos, que têm direito para conversar também com as esposas dos primos e parentes e com qualquer mulher. O ato de furar as orelhas leva à vida social e estar em contato com o mundo aberto livremente.

Sabemos que *'ritéi'wa* está na fase de formação de aprendizagem com a cultura Xavante e tudo aquilo que os envolve. Eles devem praticar as teorias, colocar os pés no chão, fazer uso dos conselhos que ouviam de seus padrinhos, dos velhos quando eram *wapté*, o respeito com todos. Os primeiros formadores deles na fase *'ritei'wa* são os pais e os padrinhos.

Eles sempre consultam seus padrinhos e seus pais, sobre a realização de qualquer evento e mesmo antes de fazer alguma coisa. Às vezes, são impedidos, se não for interessante e bom para a comunidade. Eles sempre procuram satisfazer a comunidade da aldeia.

Quando os velhos pedem para eles *dapraba* dança e canto de ida e volta ao mesmo tempo, todos se pintam de *danhnapre*. *Dapraba* é realizada em círculo, as cunhadas dançam fazem *danhohöri* quer dizer dançar com o cunhado. O *'ritéi'wa* sabe que depois vai pagar as suas cunhadas dando a elas um presente. Antigamente, se pagava com as caças, carnes e hoje em dia se paga com vestidos.

Os velhos querem motivar enquanto os jovens, os *wapté*, os *'ritéi'wa* e os *danhohui'wa* estão na formação. Além dos *'ritéi'wa* e *danhohui'wa* serem estimulados, os padrinhos dos *danhohui'wa* com os padrinhos dos *'ritéi'wa* estão sempre com eles no momento importante da preparação. A recomendação dos velhos é para que os grupos sejam animadores da comunidade.

Os *'ritéi'wa* ainda não devem ficar na vista das mulheres portanto devem sempre ficar dentro de casa, porque eles não estão totalmente liberados a viver livremente. Se não houver interesse para estar com o seu grupo, os pais não gostam muito, pois querem ver os filhos com o seu grupo, porque é com o grupo que aprendem as coisas culturais e a organização.

## **2.7 A iniciação à vida religiosa cultural**

A educação na sociedade Xavante é entendida como disciplina e comportamento. Essa vivência educacional dos Xavante está também relacionada ao respeito com as outras

peessoas junto aos clãs. Na vida cotidiana, os Xavante sabem com quem se relacionar, são como seus parentes.

Antes de tudo, os Xavante se reúnem no *warã* para poder conversar sobre quem vai ser iniciado na vida religiosa cultural: *darini*<sup>31</sup>. Nesse *darini*, os avôs sempre querem que seus netos pequenos sejam inseridos na vida religiosa cultural. Então participam os *ai'uté* quando é ainda uma criança menino, mais ou menos, de um a três anos de idade quando seus avôs insistem, os meninos *ai'repudu* que ainda não foram iniciados na formação dos *wapté* adolescentes, moços *'ritéi'wa* ou até *danhohui'wa*, padrinhos. Os *wapté* devem ser incluídos se ainda não foram iniciados na vida religiosa própria dos Xavante.

Todos os Xavante devem passar por essa experiência de *darini*. A iniciação à vida religiosa para os *da'ãmawai'a'wa* é uma passagem difícil e os dois grupos, dos iniciantes e dos *da'ãmawai'a'wa*, devem iniciar com bastante entusiasmo para conseguir terminar bem a cerimônia, que é sacrificante para os dois grupos.

Os *da'ãmawai'a'wa* devem a qualquer momento sair do acampamento onde estão para poder impedir que mulheres deem água para eles beberem. A iniciação para a vida religiosa é uma mortificação para os iniciantes. Eles devem participar com seriedade, educação e respeito, obedecendo às normas que o *darini* determina. Os iniciantes não devem ir as suas casas durante a cerimônia. Devem permanecer no centro da aldeia o dia todo dançando, se for *wedehöri'wa* e pulando se for *u'mretede'wa*. Pode haver intervalo para almoçar ou jantar quando seus pais levarem a comida para eles. À noite também devem permanecer aí e pousam no centro da aldeia durante vinte dias.

Para que isso aconteça, o primeiro a tomar a palavra no centro da aldeia é um *i'rãiwadzi'wa*, que significa que sendo muitos Xavante um é que decide. Um velho *i'rãiwadzi'wa* toma a sua palavra, no *warã* perante todos os presentes, colocando a possibilidade e a hora para poder se fazer a iniciação, que já está na hora de ter outra turma, *wai'arã* iniciante. Os Xavante sabem que os *i'rãiwadzi'wa* são sempre *po'redza'õno*, escolhidos pelos velhos *i'rãiwadzi'wa* entendidos também como responsáveis pela cerimônia *wai'a*.

Esse *i'rãiwadzi'wa* novo, jovem *da'ãmawai'a'wa* durante a sua responsabilidade tem a voz para dirigir a sua palavra à sua turma, dar o seu conselho quando o seu grupo se encontrar só. Esse grupo pode se encontrar no mato para poder ver outras coisas pendentes, como por exemplo, se eles têm cantos para quando eles forem *dzö'ratsi'wa*.

---

<sup>31</sup> A tradução dessa palavra é ficar acordado, no sentido de entender a iniciação à vida religiosa cultural.

O *da'ãmawai'a'wa* são educadores e transformadores dos iniciantes. Eles não são conhecidos só como guardas do *wai'a*. Qualquer coisa que tiver, alguma coisa que não está de acordo como deveria ser na vida dos Xavante e não está sendo boa, uma atitude má ou desagradável, que não pode ocorrer na vida do povo Xavante, eles deverão tomar providências.

Então, os *da'ãmawai'a'wa* corrigem a mulher que não corresponde ao seu marido como costume cultural do Xavante. Realmente, a ameaça da correção ajudava a melhorar as atitudes de todas as mulheres. Ameaça de surpreender e pegar mulher para levar à mata para aconselhar. Nos grupos há os responsáveis pelas decisões, as vivências nos mecanismos do *wai'a*.

## 2.8 Preparação, organização e classificação dos dois grupos de iniciantes: *wai'arã*

Os Xavante vivem por meio da sua expressão cultural, social e cotidiana entre seus grupos e com os grupos opostos. Eles demonstram um amor pelo seu grupo e denomina ao qual pertence. A sociedade Xavante sabe muito bem que viver em harmonia é partilhar com os outros quando há celebração do *wai'a*<sup>32</sup> entre eles estão a partilha com os bolos Xavante.

Quando os Xavante se organizam no *warã* é para ouvir o que os anciãos falam e convivem sobre a organização e a divisão das funções. Alguns trabalhos específicos das mulheres têm de ser feitos por elas, para se responsabilizarem. Esse trabalho não é de competição das mulheres com os homens, mas sim uma forma de respeitar o fazer do outro na função de serviço.

Para a realização do *wai'a*, não é necessário que toda comunidade se reúna no centro da aldeia para resolver a questão e determinar a data. Temos na nossa sociedade os responsáveis para essa questão. Os *i'rãiwadzi'wa* são os responsáveis pela aprovação da realização do *wai'a*. Cabe a toda comunidade aceitar a aprovação. A partir daí, a comunidade deve correr atrás dos materiais que podem ser utilizados nas cerimônias. Saibamos reconhecer os *i'rãiwadzi'wa* (amarrador das questões ou também do resultado da conversa). Cada grupo etário que experimentou o *wai'a* ou então *wai'a* rini um de seus responsáveis, os donos da celebração do *wai'a* se reúnem secretamente em algum lugar e conversam entre eles, determinando o dia para a realização dos eventos, incluindo a questão da festa e a cerimônia religiosa dos Xavante. Depois, um deles deve informar o que os *i'rãiwadzi'wa* conversaram e

---

<sup>32</sup> *Wai'a* festa religiosa, ou celebração religiosa dos Xavante praticada todos os anos e celebrada com muita alegria e animação.

decidiram. Esse diálogo entre eles deve ser repassado à comunidade no *warã* lugar para se conversar e onde serão tomadas as decisões, mas também é um lugar de esclarecimento de qualquer novidade que surja. O responsável pela celebração do *wai'a* é um *po'redza'õno* escolhido pelos anciãos. Esses anciãos são todos do clã *po'redza'õno* e que foram responsáveis quando jovens e participavam do *wai'a rini*. Por isso, eles sabem escolher um moço *po'redza'õno* para poder assumir diante deles a autoridade de dizer quando encerrar a cerimônia de *wai'a rini*. A decisão final: *i'rãiwadzi'wa* cabe ao escolhido juntamente com outros participantes. Para isso ele se sacrifica, sentado no centro do acampamento, enfrentando o sol quente do meio-dia.

Esse moço escolhido deve beber um pouco de água e se alimentar menos desde o início até o fim da cerimônia, quando o sol se põe. Ele, o escolhido, deve pintar-se no abdome e nas costas com urucum e passar muito líquido de coco de babaçu no seu cabelo e estar bem penteado. Toda manhã com os outros *da'ãmawai'a'wa* se preparam, colocando nos pulsos e nos tornozelos as tiras de fibras brancas de embiras. Enquanto outros competem com a corrida ele fica lá sentado no centro do acampamento. Ele também é *da'ãmawai'a'wa* no grupo novo.

Ele encerrará a sua função quando chegar o momento em que os *wedehõri'wa* e os *u'mretede'wa* passarem pela experiência da morte para a vida ou ainda passar pelo desmaio para acordar. Os Xavante quando realizam *wai'a*, uns querem demonstrar os seus sacrifícios, mas esse sacrifício não deve ser reconhecido superficial e exteriormente. O não dormir durante *wai'a* para os Xavante é realizar bem *wai'a*, isto é, é entregar seu sacrifício ao *Danhimite*. O não fazer bem *wai'a* pode significar que aquele que assim agiu não era um bom Xavante espiritualmente.

Para que o *wai'a* seja bem realizado era preciso que existisse o *da'ãmawai'a'wa*, que, depois do intervalo e no início da noite, sempre vão pelas casas à procura dos iniciantes para continuar dançando pelas casas. Os iniciantes mais novos de idade devem participar até a meia-noite, até os *wapté* deverão dormir, mas quando são cinco horas da manhã os *da'ãmawai'awa* deverão acordá-los para poderem participar da dança com os *wai'a*.

O olhar do *wai'a* vê como aquele que normaliza, apazigua quando há situações difíceis de resolver. Quando o casal anda afastado um do outro, o *wai'a* é o que deve solucionar o problema. Se o homem é culpado porque está vivendo longe da sua mulher, *wai'a* vai atrás do homem para investigar, primeiro secretamente, o mesmo caso para a mulher. Se foi o homem que foi se afastando da sua esposa, o *wai'a* deve servir para corrigí-lo.



Outra celebração que podemos mostrar é o *Datsiwaiwere*. Antes que os participantes se apresentem, eles ensaiam o canto dançando na mata. Quando eles se preparam, todos os participantes, iniciantes, *da'ãmawai'a'wa* e os *dzö'ratsi'wa* todos devem pintar o corpo de vermelho com o urucum e as coxas e as pernas com carvões.

Nesse ensaio, todos os participantes devem se colocar para cantar logo depois se pintar. Os dois *da'ãmawai'a'wa* escolhidos para ficar com as varas sagradas, os velhos os ensinam como devem fazer para dançar com elas. As varas sagradas devem ficar uma na mão direita e a outra na mão esquerda.

Assim, os velhos ensinam enquanto os participantes ainda estão na mata. Estando ainda na mata, os dois escolhidos deverão aprender rápido para poder dançar com as varas vermelhas. Os velhos também lhes ensinam como chamar o bom espírito para poder livrar a aldeia do mal, da doença e de tudo aquilo que atrapalha a comunidade. Depois que todos terminam de se pintar, devem dançar.

Saindo da mata, todos devem se dirigir ao centro da aldeia em fila, eles devem repetir a dança como fizeram o círculo na mata. Os dois *da'ãmawai'a'wa* com varas sagradas devem ficar na ponta na boca do círculo com demonstração aos novos iniciantes do *wai'a*.

Essa *datsiwaiwere* (se mexer todo corpo) é uma dança conhecida como curandeiro, os participantes viram as cabeças para o horizonte, onde nasce o sol, porque o sol quando nasce vem de onde se inicia o céu. O olhar deve ser fixo no horizonte de onde vem o espírito bom para curar o doente.

### **2.8.1 Os participantes da iniciação para a vida religiosa (*Darini* ou *wai'a rini*)**

As duas palavras, *Darini* ou *wai'a rini*, têm o mesmo sentido, o mais certo é dizer *wai'arini* porque é preparação para a vida religiosa cultural. Podemos definir a denominação do *wai'arini* da seguinte forma: *Wai'a*, festa, celebração e *rini* visão de iluminação que os iniciantes deverão ter e estarão acordados para ver o que acontece.

As pessoas que iniciarão a cerimônia do *wai'a rini* são *danhohui'wa* que ainda não tenha passado pela iniciação, porque todos os homens têm de passar por essa iniciação cristã e religiosa cultural: os *'ritéi'wa*, os *wapté*, *ai'repudu* e *ai'uté*.

No caso de *ai'uté*, (criança menino) se o avô quiser que seja iniciante de *wai'a rini*, então esse avô sem falar com o pai da criança menino (*ai'uté*) porque o avô é o pai da mãe da criança, portanto, avô materno, vai querer que seu neto seja participante da iniciação. Na cultura Xavante, o genro com o sogro e a sogra não se falam, mas é por respeito, não existe

nada de mal entre eles. Na cultura dos Xavante os sogros se consideram pais dos genros. É sinal de que os sogros Xavante querem bem os seus genros. Então, esse avô leva o seu neto ao centro da aldeia para apresentá-lo e mostrar onde está se realizando a iniciação de *wai'a rini*. Segundo nossos velhos pensam, eles querem, antes de morrer, ver os netos iniciados.

Antes do início da vida religiosa, que chamamos iniciação, combinam no *warã* centro da aldeia a respeito da realização da iniciação que começa no tempo da seca do inverno, mais ou menos, no mês de junho. Cabe aos velhos escolher quem vai ser colocado no grupo *wedehöri'wa* e do *u'mretede'wa*. Os grupos devem ser misturados alternadamente entre os clãs.

Se no *wedehöri'wa* vai o primeiro do clã *öwawê*, o segundo deve ser do clã *po'redza'õno*, o terceiro deve ser do clã *öwawê*, o quarto do clã *po'redza'õno* e assim, alternadamente. No grupo *u'mretede'wa* também deve ocorrer a mistura de clãs. Se o primeiro é do clã *po'redza'õno* no *u'mretede'wa*, o segundo deve ser do clã *öwawê*, o terceiro do clã *po'redza'õno*, o quarto do clã *öwawê* e assim, sucessivamente.

Definindo essa divisão entre os meninos, inicia-se o *darini*. Todos os candidatos à iniciação *wai'a rini* devem estar nas casas dos pais, para que alguém do próximo *da'ãmawai'a'wa* possa ir até sua casa, pegar pelo braço para levar para o *warã* da aldeia, onde poderá ser incluído com os outros pelo tamanho.

Começa-se a buscar os candidatos e os primeiros, os mais velhos, são levados para formar dois grupos com eles *wedehöri'wa* com *u'mretede'wa* no centro, para serem colocados em ordem em forma de fila. Os *wedehöri'wa* do lado em fila e *u'mretede'wa* no outro também em fila sucessivamente. Depois que todos os meninos são levados ao *warã*, iniciam-se os ensaios.

É costume ensaiar quando se começa a iniciação ou qualquer rito para os novos conhecerem e depois praticar, porque sempre há grupos etários que fazem uma demonstração, e para os Xavante, ensinar é para os novos praticarem, assumindo a responsabilidade de levar adiante essa manifestação cultural, para depois também quando houver outra iniciação, quando chegar a sua vez de ensinar como receberam o ensinamento dos velhos, assim eles passarão aos novos iniciantes.

Cada etapa do grupo etário deve ensaiar e fazer a demonstração. Quem for *wedehöri'wa* deve fazer o papel de *wedehöri'wa*. Quem for *u'mretede'wa* faz o papel de *u'mretede'wa* e os antigos seus *da'ãmawai'a'wa* batem os pés neles, *datsiparabu*, tudo para os que serão iniciados observarem e aprenderem. Assim, cada grupo ensina para os novos que irão iniciar o *wai'a rini*.

Na demonstração, sempre há grupos etários que começam a ensaiar com os idosos e vai passando por fases até chegar aos atuais jovens iniciantes com *da'ãmawai'a'wa*. Eles vão passando os cargos aos mais novos. Os que estão iniciando chamam *wautoptu* (sendo velho, não é iniciante). Os *wautoptu* tornam-se iniciantes e os atuais *wai'arã* deixam de ser *wai'arã* e tornam-se *da'ãmawai'a'wa*. E os atuais *da'ãmawai'a'wa* deixam de ser *da'ãmawai'a'wa* e tornam-se *dzö'ratsi'wa* (chocalhadores de pequenas cabaças) ou donos de cabaças. Os que atualmente são chocalhadores de pequenas cabaças devem deixar para os novos que deixam de ser *da'ãmawai'a'wa*. Essa passagem é hierarquicamente feita.

Assim, começa-se a iniciação do rito *wai'a rini*. Então os iniciantes antes chamados (*wa'utoptu*) que significa (não iniciado, não participante) de *wai'a*, ainda esperam sua vez. É interessante que os novos *da'ãmawai'a'wa* vejam os ensaios, o ensino dos grupos etários de como correr atrás das mulheres para tomar as cabaças que elas trazem e quebrá-las ou despejar a água para depois quebrar.

Também as mulheres velhas fazem seu papel de ensinar como correr para as novas moças, levando as cabaças de água. Se um *da'ãmawai'a'wa* toma é para deixar que pegue, não é para impedir de pegar ou reagir por isso. O que as mulheres ensinam é como correr, mostrando agilidade para não ser pega pelos *da'ãmawai'a'wa*. Elas levam garrafas de água para o centro da aldeia e tentam dar aos seus irmãos para beberem.

É permitido que as mulheres levem água para os iniciantes beberem. Não é permitido *da'ãmawai'a'wa* que os iniciantes bebam à vontade no *wai'a rini*. É preciso se sacrificar, segundo nossa tradição, para poder ter visão ou ser sonhador, ser curandeiro dos enfermos ou até para expulsar os espíritos maus. Essas são as orientações dos velhos Xavante. No ensaio, os *da'ãmawai'a'wa* velhos têm de tomar e pegar a cabaça que está com as mulheres, despejando a água e batendo os pés em sinal de autoridade e, nesse caso, toma-se só a cabaça e não se deve tocar ou agarrar a mulher.

Nessas demonstrações, os velhos *da'ãmawai'a'wa* ensinam aos novos *da'ãmawai'a'wa* a tomar, a partir de agora, as atitudes sérias como guarda do *wai'a*. A demonstração e o ensino acontecem sempre em pares *öwawẽ* com *po'redza'õno* se for quatro pessoas, por exemplo, dois *po'redza'õno* e dois *öwawẽ*. Terminando de bater os pés, corre-se até onde está o acampamento, disputando, apostando para ver quem corre mais e de dois em dois, um vai sendo deixado para trás, e continua correndo em direção ao acampamento, tendo de entrar pelos fundos.

O acampamento tem duas portas<sup>33</sup>. Uma da frente é para saída dos *da'ãmawai'a'wa* e a outra por trás é para a entrada de quem estiver passando por lá. A estrutura e a organização exigem que isso seja bem observado por todos os participantes.

Os *da'ãmawai'a'wa*, por sua vez, devem se pintar na madrugada. Entre eles, os mais velhos são os responsáveis por acordarem os iniciantes que estão dormindo no centro da aldeia. Chegando perto, começam a bater os pés como sinal de autoridade para acordá-los. Os iniciantes não são autorizados a dormir nas suas casas, nem à noite, nem de dia.

Os moços sabem que devem se levantar e ninguém murmura. Com respeito, os iniciantes levantam e começam os seus ritos de dança. Os *wedehöri'wa* dançam de outra forma, eles são donos dos pau-brasil (*wede nhipré*) e os carregam a todo momento nos braços quando dançam como se estivessem balançando bebês e os *u'mretede'wa*, de outra maneira, pulam quase todo o tempo, acompanhando o ritmo de dança e de cantos dos *wedehöri'wa*. O momento é de fazer jejum e não devem ir a casa para visitar sua família durante a cerimônia, nem de dia e nem de noite.

Os papéis *da'ãmawai'a'wa* (guardas) são importantes, e os iniciantes fazem sacrifícios durante 20 dias ou mais. Na iniciação do *wai'a rini* os *da'ãmawai'a'wa* devem impedir que os iniciantes bebam água durante o dia. Devem comer pouco, mas seus pais ou avós ou um dos parentes já iniciados podem levar comida para eles.

Toda manhã, os dois *da'ãmawai'a'wa* têm de tomar banho, essa é a recomendação dos velhos partidários dos grupos deles. Dizem que a água faz bem para o corpo e ajuda a ter um bom preparo.

---

<sup>33</sup> A porta da frente de onde saem os *da'ãmawai'a'wa* é só para a saída ao centro da aldeia, na volta ninguém deve entrar por ela. Os competidores devem entrar pela porta do fundo. Do lado direito da porta estreita e de saída para o centro da aldeia dormem os *da'ãmawai'a'wa po'redza'öno* e do lado esquerdo dormem os *da'ãmawai'a'wa öwawe*. Uma porta é para a saída dos *da'ãmawai'a'wa* quando vão bater os pés, no centro da aldeia e quando voltam têm de entrar pela porta de trás. A da saída é a porta estreita. As duas portas têm de ser observadas como estão estruturadas e olhadas educadamente. Os *da'ãmawai'a'wa* devem competir um com outro para ver se os *öwawe* ganharam ou os *po'redza'öno*, e nunca se repetirá o evento para os guardas da iniciação, por isso, os dois grupos devem se esforçar para terminar bem as competições, ou seja, os ritos cerimoniais. A porta de saída é estreita porque as mulheres ou qualquer pessoa que não é iniciante deve ver como é a organização que acontece lá por dentro. Assim, os *da'ãmawai'a'wa* devem competir entre eles durante o dia todo de manhã até à tarde. Anoitecendo, todos dormem cedo porque ficam cansados e têm de levantar cedo para dar continuidade à cerimônia. Os *da'ãmawai'a'wa* vão à noite as suas casas para ver suas famílias ou até jantarem se quiserem, mas não devem pernoitar lá. Também aos *da'ãmawai'a'wa* não é permitido pousarem em suas casas, todos devem pernoitar no acampamento. Os guardas da iniciação quando vão para as casas à noite não saem pela porta da frente saem pela porta de trás e voltando devem entrar pela porta de trás e não pela porta de entrada. Assim, também aqueles que forem conhecer o local devem entrar pela porta traseira. Quem sai pela porta da frente são os *da'ãmawai'a'wa* para irem até o centro da aldeia correndo, mas ao voltar devem entrar pela porta traseira. Quando o sol esquenta, as mulheres, as irmãs dos iniciantes tentarão desafiar os *da'ãmawai'a'wa*, levando cabaças com água.

Essa é a obrigação dos dois *da'ãmawai'a'wa* na iniciação de *wai'a rini*. Os membros da mesma turma de *da'ãmawai'a'wa* também conhecidos pelos iniciantes vão ainda tomar banho obedecendo às palavras dos velhos. Nos meses de seca - julho e agosto - faz muito frio, a água do rio é gelada para tomar banho de madrugada, mas assim mesmo têm de tomar banho antes de se pintar com o urucum.

No acampamento, os velhos do grupo oposto autorizam fazer fogo para os *da'ãmawai'a'wa* se esquentarem. Os *da'ãmawai'a'wa* novos têm autoridade sobre os iniciantes denominados *inhi'bra*, portanto podem mandar neles. Assim também os que receberão (*dzö*) chocalhos têm autoridade sobre os *da'ãmawai'a'wa*. Os *da'ãmawai'a'wa* são autorizados a acender fogo porque deve iluminar o acampamento para se prepararem. Todo dia banham-se cedo, se esquentam, se amarram com casca ou fibras de embira nos pulsos e tornozelos e se pitam com urucum.

Os que irão deixar de ser *dzö'rastsi'wa*, então donos de cabaças pequenas têm autoridade sobre os que irão receber *dzö* cabaças pequenas, portanto, podem mandar neles quando for preciso, e assim, sucessivamente.

Podemos dizer assim que os Xavante têm hierarquia de poder. Na cerimônia de iniciação, ninguém deve acender fogo como e quando quiser no centro da aldeia para aquecer os iniciantes. É preciso aguardar a autorização dos mais velhos. Sem autorização, os *da'ãmawai'a'wa* não devem acender fogo. O fogo serve para iluminar o acampamento, tomar banho e só depois é para se esquentarem. Os *da'ãmawai'a'wa* são obrigados a levantar cedo para se preparar e fazer os próprios ornamentos de *da'ãmawai'a'wa*.

A cerimônia tem de começar cedo, antes de o sol nascer. Os *u'mrepo'o'wa*, (quebradores de cabaças) são orientados pelos seus grupos para sempre se apressarem para não deixar marcas negativas com molezas e desânimo. Enquanto uns vão se arrumando, outros *da'ãmawai'a'wa* já terminaram de se pintar aguardam a determinação dos velhos para irem ao centro. Na iniciação, eles quebram com seus pés as garrafas das mulheres.

Os dois *da'ãmawai'a'wa* um *po'redza'õno* e outro *õwawẽ* que se arrumaram e se pintaram antes dos outros esperam um pouco em pé até cinco horas ou cinco horas e meia. Quando der, os dois, antes de clarear o dia, saem em direção ao centro, chegando lá batem os pés no chão em sinal de autoridade, e só com esse gesto os iniciantes já sabem o que devem fazer: recomeçar o ritual. Quando esses dois *da'ãmawai'a'wa* vão correndo ao centro da aldeia acordam os iniciantes, jogam os cobertores deles que antigamente não se usavam, era só esteira, tanto para deitar em cima como para se cobrir, os iniciantes levantam dos seus lugares tanto *wedehöri'wa* como também *u'mretede'wa* e reiniciam a cerimônia sem poder

lavar os rostos. Os dois devem bater com os pés no chão para os iniciantes levantarem e assim recomeçam a cerimônia de *wai'a rini*. Enquanto os dois fazem *datsiparabu* (batida dos pés) barulho no centro da aldeia, os demais *da'ãmawai'a'wa* se preparam para tomar banho e como dizem os velhos é bom para não ficarem com moleza.

Os velhos sempre fazem questão de acompanhar os novos grupos para poder animar e recomendar para que a cerimônia seja como das outras vezes. Não importa quem orienta os *da'ãmawai'a'wa* se *öwawẽ* velho ou *po'redza'õno* velho. Nessa cerimônia, o que importa é o grupo todo se empenhar, esforçando-se junto para poder terminar bem a *wai'a rini*.

Essa cerimônia dura aproximadamente 20 dias e os *da'ãmawai'a'wa* devem vencer o cansaço, as câibras nos pés machucados de tanto correr. Devem estar dispostos a demonstrar a força e a resistência porque, segundo os velhos, sempre querem motivar os jovens para se sacrificarem para terminar bem a sua história enquanto estão atuando como *u'mrepo'o'wa*, pois é só uma vez que se participa e, na próxima iniciação, eles devem passar para outra fase deixando de ser guardas do *wai'a*.

Todos têm de reiniciar com os seus ritos culturais e são obrigados a recomeçar, os *u'mretede'wa* fazem seus ritos de pular, chacoalhando os seus *dzö* (pequenas cabaças). Eles devem demonstrar ânimo e os *wedehöri'wa* fazem seus ritos, balançando o corpo e os paus nos braços como as mulheres balançam suas crianças, nesse caso, a madeira utilizada é o pau-brasil.

O significado de balançar o corpo é como um pai ou a mãe balança a criança para dormir ou então para acalantar. Eles vão para frente e ao mesmo tempo para trás, dançando e balançando o corpo. Interessante que os dois grupos *u'mretede'wa* com *wedehöri'wa* devem competir com suas energias para ver quem cansa menos.

O evento da iniciação, das competições nas corridas será sempre contado como história. Os perdedores serão sempre lembrados por serem menos resistentes. Isso marca para o resto da vida. Por isso, todos os *da'ãmawai'a'wa* se esforçam para saírem vencedores do *wai'a rini*. Um grupo vai sair vencedor e o outro perdedor, *po'redza'õno* ou *öwawẽ*. Um deve ganhar a corrida de velocidade, deixando o outro para trás.

Os velhos que estão dentro do acampamento ficam muito felizes chamando todos de *hepäri*<sup>34</sup> como sinal de exaltação ou de elogio ao vencedor. Quem entrar primeiro no acampamento é o vencedor da competição da corrida. Se um *da'ãmawai'a'wa po'redza'õno* entrar primeiro no acampamento é o vencedor e todos os velhos do clã *po'redza'õno* devem

---

<sup>34</sup> A palavra *hepäri* em Xavante pode significar agradecimento.

dizer *hepãri*. Os velhos do grupo oposto ao seu ficam felizes porque um *po'redza'õno* de seu clã ganhou e por isso elogiam o ganhador da corrida. Se um *da'ãmawai'a'wa öwawẽ* entrar primeiro no acampamento é o vencedor e todos os velhos do clã *öwawẽ* devem dizer *hepãri*. Os velhos *po'redza'õno* não ficam do lado onde estão os *öwawẽ* dentro do acampamento nem os *öwawẽ* ficam do lado onde estão os *po'redza'õno*. Os dois grupos não se cruzam, todos devem estar do lado de seu clã. Os dois grupos de velhos, tanto *po'redza'õno* como *öwawẽ*, dizem aos seus *po'redza'õno* ou para *öwawẽ* ganhadores ao mesmo tempo *hepãri*. Os dois grupos ficam muito felizes e exaltados por se expressarem assim, ninguém guarda raiva de ninguém, porque um sabe mexer e brincar com o outro.

Antigamente, os Xavante plantavam cabaças na roça e colhiam quando chegava a hora para usar na cerimônia de iniciação. Os Xavante usavam como garrafa térmica. As mulheres enchiam de água e usavam para cozinhar. Nas aldeias em geral não são mais usadas.

Os *da'ãmawai'a'wa* devem tomar cuidados, reconhecendo as tradições, respeitando as normas culturais. Assim, os velhos aconselham: deve respeitar a tia, a irmã da mãe, a nora, a esposa do sobrinho de parte do irmão ou de seus parentes do mesmo clã. Nem todos os *da'ãmawai'a'wa* devem pegar a cabaça ou a garrafa de água das mulheres porque no meio de várias mulheres que levam água correndo para lá e cá pode acabar confundindo um *da'ãmawai'a'wa* que quer tomar dela a garrafa de água.

Pode acontecer o impossível, de um *da'ãmawai'a'wa* pegar e se for *po'redza'õno* não deve pegar a garrafa *u'mre* de água de uma mulher ou de uma moça, porque pode ser que ela seja sua nora ou sua tia, esposa de seu tio, pode ser confundida com outra pessoa muito semelhante como a esposa de uma irmã de seu pai consanguíneo. Um *da'ãmawai'a'wa* não toma, porque pode ser desrespeito vergonhoso para os velhos que estão vendo por perto. Os anciãos não aprovam essa atitude, mas fora isso deve pegar algumas garrafas delas.

Por isso, os velhos sempre devem demonstrar, ensinando para que os jovens saibam como devem ser observadas as normas. Toda regra deve ser respeitada como vivendo e praticando ao mesmo tempo. Os Xavante respeitam muito a sua nora porque é a esposa de seu filho. Depois que as mulheres levaram a água para o centro da aldeia e experimentaram desafiar, elas querem fazer isso todos os dias.

Atualmente, os *da'ãmawai'a'wa* são amassadores de garrafas de refrigerantes. Todos os dias os *u'mrepo'o'wa* devem usar novas fibras de embiras, cinturas novas *da'utsi*, a gravata *danho'rebdzu'a* nova em algodão colocam no pescoço e novas *wedenhoröpó* fibras de embiras brancas para serem colocadas nos pulsos e nos tornozelos. Todos os materiais são preparados antes da realização desse evento. Os *da'ãmawai'a'wa* trocam todos os dias essas

peças que elencamos. Os seus sogros são os responsáveis por preparar tudo para esse evento tão esperado pelos Xavante.

Os sogros preparam os materiais para seus genros usarem a cada dia. Todas as noites, os sogros têm de levar novos materiais até o acampamento porque é no acampamento que o genro se encontra, juntamente com os outros *da'ãmawai'a'wa*. Alguém deve entregar ao genro porque o sogro não entrega diretamente no local. É um sinal de respeito por ter ele se casado com a sua filha e por amizade e acima de tudo pela educação tradicional Xavante.

É importante também abordar que os *da'ãmawai'a'wa* competem entre eles na corrida e na resistência. No centro da aldeia, os *da'ãmawai'a'wa* batem os pés num ritual contra os iniciantes, mas quando voltam devem participar da corrida de velocidade para ver quem chega antes ou entra primeiro dentro do acampamento. A competição entre *po'redza'õno* e *õwawẽ* é muito interessante porque essa história ficará para sempre. Quando tiver outra iniciação, quem ganhou e quem perdeu nas competições de corrida ou de resistência deve contar para os novos *da'ãmawai'a'wa*. Se o clã *po'redza'õno* perdeu vai ficar como história e será assim uma lembrança negativa e se for o clã *õwawẽ* também deve-se contar para que o novo não seja igual a eles, tem que ser melhor.

### 2.8.2 O ritual de passagem dos iniciantes: os *wedehöri'wa* e os *u'mretede'wa*

Para a realização da dança ritual, o primeiro da fila é o mais velho dos dois grupos. Em se tratando de *wedehöri'wa* o mais velho puxa a fila e os outros vêm acompanhando até os pequenos da turma ou caçulas do grupo que vão atrás. Todos, educadamente, vão dançando ao mesmo tempo, andando para frente e depois voltam e andam para trás, dançando. E quando for *u'mretede'wa* o mais velho da fila puxa os demais do grupo até os menores ou caçulas do grupo também acompanham os mais velhos da turma.

Entre os iniciantes também competem, para ver se os *u'mretede'wa* têm mais forças do que os *wedehöri'wa* e vice-versa. Nesse ritual, um quer demonstrar ter mais fôlego e se levantar logo, depois que se sentar para descansar um pouco. A norma é descansar, mas pouco. Nesse caso, um quer mostrar a sua força para o outro. Sentam para descansar de três a quatro minutos e já se levantam, se for *u'mretede'wa*, o primeiro da fila começa a pular e os outros vão atrás dele.

Para essa cerimônia, precisa-se de saúde e muita preparação por parte dos jovens que irão ser iniciados. Esses jovens passarão por vários ritos durante a cerimônia de iniciação *wai'a riri*, exigindo resistência e bom preparo para poder passar pelos obstáculos e encerrar



com uma boa história sem adoecer durante a iniciação. Todos os que vão ser iniciados devem estar presentes na hora marcada, quando for para começar, principalmente, os de mais idade que ainda não fizeram iniciação, isto é, ou um *danhohui'wa* que ainda não fez a iniciação, porque pode ser tarde se não fizer a iniciação. Pode então morrer sem fazer o *wai'a rini* que não é bom para os nossos velhos Xavante.

Depois de realizada a fase de sacrifícios e ritos pode se avançar para se fazer outros ritos. Então os responsáveis pela cerimônia religiosa cultural devem se reunir sempre secretamente para então realizar. Os *wedehöri'wa* buscam brotos de buriti ou folhas de buriti. Essas folhas servirão para se fazer acampamento e que os *u'mretede'wa* usarão. Os *u'mretede'wa* vão ser colocados dentro para não virem os *wedehöri'wa* quando for o rito de passagem da morte para a vida.

Enquanto os *wedehöri'wa* estão no mato, atrás das folhas, também os *u'mretede'wa* fazem um rito de experiência, catando os bolinhos feitos pelas mulheres os quais serão jogados pelos pais a um metro de distância. Então eles levam para o rio para lavarem e logo devem ser colocados no baquitê e levados para as famílias. Os *wedehöri'wa* saem de manhã para buscar folhas de buriti e depois, cada um deve colocar no pescoço as folhas e enrolar para poder dançar com ela, dançando e balançando o corpo em sinal de que foi até o pé de buriti para pegar as folhas. Então começam a construir um acampamento pequeno com muro alto.

Alguns *da'ãmawai'a'wa*, por exemplo, irão atrás dos *wedehöri'wa* para ver se vão mesmo apanhar as folhas de buriti. Senão, serão obrigados a apanhar as folhas e devem trazer também pequenas árvores para poder colocar como suporte para as folhas e fazer cobertura. Nesse lugar fechado, os *u'mretede'wa* passarão duas noites. Assim, eles não verão a realização dos *wedehöri'wa*.

O acampamento é feito com pequenas plantas e a parede é feita de palhas de buriti, pois mesmo que utilizada por apenas duas noites, a casa deve ser bem feita, mas sem cobertura. A casa ou acampamento é feito pelos *wedehöri'wa* para a utilização dos *u'mretede'wa*, porque naquele dia não irão ver a execução dos seus colegas de iniciação do *wai'a rini* para não se assustarem e se amedrontarem antes do dia. Os *u'mretede'wa* sabem, porque no outro dia, será a vez deles de entrar na execução de experiência do desmaio ou da morte ou ainda passagem da morte para a vida. Os Xavante mantêm a crença da morte para a vida. Pela cultura e o modo de entender dos Xavante, quem desmaia já morreu e segundo os velhos, essas pessoas vão ser curadores de qualquer espécie de doenças. Essa percepção vem

de longe, e em Xavante: *wai'a pãri* (morte) do *wai'a* ou então morte dos participantes dos *wai'a*.

Por volta das 9 ou 10 horas, os *wedehöri'wa* (meninos) se preparam para vencer o medo, vem aquele frio na barriga. Os velhos tranquilizam os meninos para não ficarem com medo. Chegando a hora, os pais começam a ir ao local onde os *wedehöri'wa* (iniciantes) estão e os pais os preparam e amarram nos pulsos as cordinhas de fibras de embira e nos tornozelos as fibras de embira. Antes do meio-dia, todos os *wedehöri'wa* iniciantes devem ser pintados de vermelho com urucum e as pernas, dos joelhos para baixo, pintadas de preto com carvão até o tornozelo, não chega muito ao joelho, mesmo estando sujo de poeira, neles são colocadas as penas de arara nas cabeças ou nas nuças e amarradas com cabelos e cordinhas. Todos são preparados com muito carinho, para o momento do rito de passagem da morte para a vida.

Os velhos ensaiam antes da execução como devem cair no chão. Então eles caem no chão ensinando. Tal técnica não deve ser feita por qualquer um e muito menos ensaiar, mas uns velhos que, também foram *wedehöri'wa*, devem ensinar naquele momento. Nenhum dos *wedehöri'wa* iniciantes toma tal iniciativa para perguntar e ser observado e todos, olhando e acompanhando, prestam atenção no ensaio dos velhos, então, tomam conhecimento. Sabem que a educação comportamental é vivência da sociedade Xavante. Os velhos *wedehöri'wa*, que também foram iniciantes como *wedehöri'wa*, têm o direito de passar informação, ensinar ou ainda demonstrar para os novos *wedehöri'wa*.

Então, os *da'ãmawai'a'wa* (guardas) e os homens vêm do acampamento e todos demonstram seriedade que é próprio do comportamento educacional da sociedade Xavante. A experiência é repassada no centro da aldeia onde o ambiente propício é preparado. Chegando todos ao centro, formam o círculo fechado e os *wedehöri'wa* (jovens) vão passando em fila, de forma educada e séria, dentro do círculo formado pelos homens e guardas. Os jovens ficam dentro do círculo ajoelhados por alguns instantes, formando também um círculo fechado.

Os homens e guardas do acampamento começam a cantar bem baixinho e dançam. Então todos os *da'ãmawai'a'wa* e os outros que já participaram desse rito de passagem vêm do acampamento dos futuros guardas do *wai'a* em fila e ornados, pintados de vermelho com urucum e tonsura na cabeça.

Inicia-se o rito de passagem da morte para a vida ou do desmaio para a vida. Os irmãos mais velhos ou parentes dos iniciantes, *wedehöri'wa*, devem estar atentos para quando na hora do avanço dos participantes contra os *wedehöri'wa* correr para pegar nos braços deles ou no corpo todo. Os homens *da'ãmawai'a'wa* e os demais logo que termina o canto devem

avançar para pegarem os jovens *wedehöri'wa* antes de caírem no chão, porque se um iniciante cair no chão, segundo nossa tradição de crença, pode ser que venha a falecer na hora que tocar o seu corpo no chão. Por isso, os irmãos dos iniciantes devem segurar firme para ele não cair, mas se cair deve ser amparado nos braços de um dos seus irmãos.

Ao caírem nos braços de um de seus irmãos, deve ser levado até os braços da mãe e, ao mesmo tempo, deve-se jogar muita água em cima dele. É um banho ritual, as irmãs ou algumas das mulheres parentes deles jogam muita água, assim, são lavados por estarem sujos há várias semanas. As mulheres mães ficam próximas para ajudar a lavar seus filhos. Com garrafas de água nas mãos, as mulheres ficam muito atentas aguardando a realização do rito. Esse é o trabalho delas toda vez que é realizada a iniciação.

Antigamente, eram usadas as cabaças tradicionais com água dentro que ficavam prontas para serem jogadas nos *wedehöri'wa* iniciantes. As mulheres, por sua vez, devem jogar bastante água em cima dos jovens que sofreram com o sol, a fome e o cansaço, então o símbolo da água é um sinal de purificação, porque esses jovens estavam há quase 20 dias sem tomar banho e por isso devem ser lavados. Todas as mães choram juntamente com seus maridos pelos seus filhos porque, na verdade, esses moços sofreram muito para poder passar do sofrimento para a vitória.

Esse rito de passagem da morte para a vida, como os Xavante chamavam é o ápice dentro da cerimônia de iniciação e é cultural, portanto, é considerado o batismo cultural sagrado. Todos os participantes têm os seus padrinhos denominados *da'öri'wa*, que significa aquele que tirou ou ainda pegou do desmaio ou da morte, podemos também dizer que é aquele que o salvou.

Podemos especificar e distinguir as duas palavras: a palavra *da'öri'wa*, se expressa quando se refere de maneira geral e quando se fala *i'öri'wa* é quando se trata especificamente de um padrinho de um deles. Os homens *i'öri'wa* levam os jovens, seus afilhados, para suas casas localizadas bem em frente das casas originais. As pequenas sombras ou casinhas feitas de folhas de bacuri preparadas pelas mulheres *da'öri'wa* que em Xavante chama-se *awã* que significa sombra lá os jovens ficam alguns dias em descanso e fazendo também pequenos rituais leves.

Logo de manhã bem cedo, os *da'ãmawai'a'wa* - os quebradores de cabaças - chegam para destruir ou desfazer o acampamento, sempre os *da'ãmawai'a'wa* batem no chão em sinal de autoridade e com as batidas dos pés mandam acordar aqueles que ocupam o lugar. Só com as batidas dos pés, os iniciantes já sabem o que fazer e cumprem a ordem obedecendo.

Os *da'ãmawai'a'wa* derrubam aos poucos o acampamento, vão tirando as palhas, jogando e depois tiram as pequenas árvores usadas como suporte e as jogam no chão. Assim, o acampamento fica destruído. Depois, mais ou menos entre às 9 e 10 horas começa a movimentação no centro da aldeia para realizar o rito de passagem da morte para a vida. Dos *u'mretede'wa* é diferente do *wedehöri'wa*.

Ao meio-dia, no centro da aldeia, onde os *u'mretede'wa* estão, seus pais chegam para os orientar. Os pais preparam, mas não devem ser pintados nem colocar neles as cordinhas tradicionais nos pulsos e nos tornozelos para a cerimônia. Os *u'mretede'wa* não são pintados porque eles são os que mais recebem a poeira nos ritos deles próprios porque eles vão pulando em frente dos *wedehöri'wa*. Os *wedehöri'wa* dançam, cantam e, ao mesmo tempo, andam dançando. Os *u'mretede'wa* só pulam na frente deles chacoalhando as cabaças. A dança com o canto repetitivo dos *wedehöri'wa* é a dança que avança para frente e volta para trás. Os *u'mretede'wa* se sujam com poeira que eles próprios produzem em função do chão de terra e por causa dos movimentos.

Enquanto os que estão no acampamento não chegam, os *da'ãmawai'a'wa* e outros grupos que se compõem juntos para essa hora, aqueles que passaram os ritos *u'mretede'wa*, são também os responsáveis para chacoalhar pulando ou até andando, e esses velhos anciãos devem ensinar como fazer essa passagem. Esses velhos ensaiam o rito, fazem demonstrações e chamam a atenção dos iniciantes *u'mretede'wa* como um mestre que chama para olhar fixo nos olhos enquanto estão caindo no chão e como deve cair ao mesmo tempo. Esse elemento da pedagogia Xavante será melhor explicitado no cap.03.

Na cerimônia da morte para a vida dos *u'mretede'wa*, quem leva o iniciante moço para *awã* (cobertura/casa) feita para ele é a *i'öri'wa* (madrinha). Ela leva seu afilhado, anda na frente dele, o moço com cordão no pescoço é acompanhado por ela que, com a corda na mão, vai atrás conduzindo o seu afilhado a sua casa especificamente preparada por ela mesma. Quem ensina e orienta esse rito é somente quem experimentou tal passagem.

Durante o rito de dança é lançado no ar o pó misterioso mágico dos *da'ãmawai'a'wa* em cima dos *wedehöri'wa* iniciantes, participantes dessa cerimônia. Esse trabalho é específico, ensinado pelos homens de confiança, aquele com quem se pode contar que são os grupos que ficam do lado somente nas festas do *wai'a* os que experimentaram tal oportunidade da época antiga. É esse pó que faz com que os jovens desmaiem e então são colocados nos braços das mães.

Os iniciantes, quando do batismo cultural devem ficar em frente das casas de seus padrinhos *i'öri'wa* nos pequenos acampamentos feitos para eles descansarem por poucos dias,

mas devem participar de outros ritos enquanto ficam no acampamento. No decorrer da cerimônia, toda questão é discutida, sobre quem vai ser padrinho *da'öri'wa* dos iniciantes. Quando é específico se diz *i'öri'wa* (padrinho) e a madrinha é a mesma de quando do rito de passagem dos iniciantes do *wai'a rini*, dos *wedehöri'wa* e dos *u'mretede'wa*.

Essa questão vem de muito longe e, para isso, conta com a tradição antiga, combina-se e fica marcado o compromisso. Por exemplo, quando um pai era iniciante, na sua época, o pai daquele *da'öri'wa* era também *da'öri'wa*, deve-se então seguir a herança cultural recebida, que o pai passa sucessivamente para seu filho. Quando algum dos padrinhos se ausenta por causa de doença ou mudança de aldeia ou por outro motivo, pode ocorrer outra escolha de parentes próximos.

Um clã *po'redza'õno* nunca deve ser *da'öri'wa* (padrinho) de um clã *öwawẽ* e vice-versa, um *öwawẽ* nunca deve ser *da'öri'wa* (padrinho) de um clã *po'redza'õno*, mas sim, de um mesmo clã *po'redza'õno* com o *po'redza'õno* e *öwawẽ* com *öwawẽ*. É bom ter essa divisão de oportunidades para quando tiver de praticar algumas cerimônias de festas. Todos do sexo masculino devem passar pela experiência na vida religiosa cultural na iniciação de *wai'a rini*. Obrigatoriamente, um *da'öri'wa* deve ser um *da'ãma'wai'a'wa* como padrinho com sua esposa principalmente no rito que envolve os *u'mretede'wa* nas suas passagens da morte para a vida, de um novo iniciante afilhado.

Toda vez que se inicia um evento muito grande e especial, os velhos, os que fizeram experiência na vida de uma passagem cultural, devem sempre ensinar fazendo demonstração aos iniciantes. Os jovens observam todos os ensaios dos velhos para poder fazer como foram ensinados. Nessas demonstrações, os velhos homens e mulheres choram de saudade por estar revendo tal ritual.

Esse é um rito batismal cultural para os Xavante, é o que está mais no centro de sua cultura. Os Xavante confrontam hoje o seu batismo cultural com o batismo cristão. Alguns jovens asseguram que foram batizados pelo batismo Xavante.

### 2.8.3 Participação feminina

No rito da iniciação, as mulheres também participam como madrinhas de uns iniciantes *u'mretede'wa*. Enquanto seu marido participa do rito da morte com os homens a esposa deve ficar com o seu afilhado já colocando o cordão<sup>35</sup> no seu pescoço. As mulheres

<sup>35</sup> O cordão é uma corda branca enorme chamada em Xavante *uhöñhi'uwadzi* é tecida especificamente para essa cerimônia.

colocam nos pescoços de seus afilhados e elas não devem largar em nenhum momento do rito. Antes de participar do rito, elas têm o corpo todo pintado de preto com carvão, menos as pernas abaixo dos joelhos até o tornozelo. São colocadas nos pescoços delas gravatas tradicionais com penas de emas brancas que podem simbolizar para os iniciantes a leveza para pular e correr velocemente, assim, serão salvos da morte. Quando os homens participantes dos *wai'a pāri* (ritual da morte de *wai'a*) estão chegando ao centro da aldeia, é porque as mulheres já se pintaram de carvão, então elas correm para chegar a tempo e para cada uma já está indicado em quem ela vai colocar o cordão no pescoço. O rito de dança e canto é muito curto.

Os homens adultos, os mais velhos e os guardas vêm em grupo seguindo a hierarquia. Primeiro vem *wai'a'rada* (significa *wai'a*, cerimônia ou celebração 'rada, velhos) ou *wai'a* (pessoas antigas) que participavam e que deixaram *dzö* para os atuais *dzö'ratsi'wa*. Logo em seguida, são os que vão receber *dzö* para poder assumir no lugar dos que estão deixando *dzö para* os atuais. E por último, logo atrás, vêm os novos *da'āmawai'a'wa*. Todos pintados de vermelho, como de costume. Assim, sucessivamente, um vai passando a função para o outro. A última participação do *wai'a* está no *dzö'ratsi'wa*, encerrado o tempo já são denominados de *wai'a'rada: wai'a* (velhos) que não participam mais, mas opinam, às vezes, nas discussões no *warã*, se o assunto for sobre *wai'a*.

Por alguns minutos, os homens ficam agachados, depois se levantam e começam seus ritos que assustam os jovens iniciantes *u'mretede'wa*. Então os homens fazem seus ritos dançando e ao mesmo tempo virando as cabeças para onde nasce o sol e viram as cabeças para onde o sol se põe, soprando o ar da boca as suas mãos, demonstrando que eles têm poder de dar os efeitos nos iniciantes *u'mretede'wa*.

Se uma mulher é do clã *öwawẽ* e o seu marido do clã *po'redza'õno*, a esposa deve colocar o cordão no pescoço de um *u'mretede'wa* do clã *po'redza'õno*, isto é, de um clã iniciante que é do clã de seu marido *po'redza'õno*. Assim, também, se uma mulher é do clã *po'redza'õno* e o seu marido de um clã *öwawẽ* ela deve colocar o cordão no pescoço de um *u'mretede'wa öwawẽ*, isto é, de um clã iniciante que é do clã de seu marido *öwawẽ*.

Os maridos preparam as cordas grandes que se denominam *uhönhi'uwadzi*<sup>36</sup>. A partir do momento em que se coloca o cordão no pescoço de um porco do mato significa que passa a ser o dono do animal. Assim, quando a mulher coloca o cordão no pescoço de um rapaz, então, é como se ela fosse dona daquele rapaz *u'mretede'wa*, mas como madrinha daquela cerimônia. Os homens vêm em fila do acampamento dos *da'āmawai'a'wa* e, chegando ao

---

<sup>36</sup> Termo que pode significar cordão que serve para colocar no pescoço de um porco do mato.

centro da aldeia, dançam em frente dos rapazes. Nesse momento, os *da'ãmawai'a'wa* vão trocando de lugar para estar na direção de seus irmãos ou parentes para poder ajudar os irmãos iniciantes não caírem no chão.

Por isso, os seus irmãos ou parentes *da'ãma'wai'a'wa* devem ser rápidos para que os rapazes não toquem a cabeça no chão, evitando consequências graves. As madrinhas, nesse caso, não podem deixar de soltar o cordão. Na época da seca, acontece que por bater os pés no chão, levanta-se muita poeira e o local fica quase invisível. Se algum dos *wai'a rini* (iniciantes) cair deve ser levado para fora do tumulto e puxar seus cabelos pela parte central da cabeça, para poder reanimar e voltar a viver.

Depois de lavados, os iniciantes são levados para as casas de seus padrinhos onde prepararam um *awã* específico, um tipo de pequeno acampamento em frente das casas e lá ficarão juntos por alguns dias. Assim, também os *wedehöri'wa* seguem o mesmo ritual. Os *wedehöri'wa* já se encontram no *awã* em frente das casas de seus padrinhos lá os *u'mretede'wa* vão ser colocados pelas madrinhas e os jovens reanimados ficarão juntos por tempo indeterminado.

As irmãs dos rapazes iniciantes jogam muita água nos seus irmãos. Depois as madrinhas dos moços os levam para suas casas. Os *u'mretede'wa* devem conviver com os *wedehöri'wa* que já estão lá no *awã*. Os iniciantes podem ficar acampados naquelas casas feitas especificamente para eles. Esses jovens do grupo *u'mretede'wa* devem se juntar com os *wedehöri'wa* que já estão alojados antes deles. Os pais levam comida para seus filhos, tanto o almoço como o jantar. Não se sabe muito sobre os horários das refeições. É costume comer fora do horário.

À noite quem cuida deles, às vezes, são os casais de padrinhos, que moram por perto. E os pais, com saudade dos seus filhos, são os que passam mais horas com eles. É um relaxamento total que os iniciantes, nesse momento, devem tomar como reconhecimento dos sacrifícios, a possibilidade de ganhar como presente e recompensa o prêmio de *Danhimite* (Filho, Deus).

Depois dos três dias de descanso passa para outro rito. Ao anoitecer, são levados pelos seus pais, ou tios (na ausência dos pais) até perto do acampamento dos *da'ãmawai'a'wa* (guardas). Lá todos devem receber as flechas sagradas dadas pelos bons espíritos. Os iniciantes devem adivinhar quem é que os oferecerá, pois não se saberá quem dará a *ti'ipe*<sup>37</sup> (flecha). Só o pai ou o tio que o levou para receber reconhecerá quem foi que ofereceu a

---

<sup>37</sup> Que pode significar flecha pura, sagrada ou santa.

flecha sagrada. As criaturas humanas de outro mundo, que possuem espírito bom, são os que oferecem as flechas sagradas acompanhados pelos *da'ãmawai'a'wa* (guardas).

Depois que os iniciantes recebem suas flechas sagradas, eles são levados de volta por seus pais, onde estavam no acampamento de frente das casas dos seus padrinhos/madrinhas. Aí os pais ensinam como deve fazer (*dapraba*) (correr para frente) e logo correr para trás. Os jovens devem fazer tudo de acordo como foi ensinado por seu pai. Cada um vai fazendo como foi ensinado o *dapraba* por seus pais.

Com essas flechas, *ti'ipe* = flecha sagrada, todos os iniciantes devem ficar aí por mais ou menos uma semana. Eles devem cuidar bem das flechas que não devem ser jogadas de qualquer jeito. O cuidado com essas flechas deve ser como se fosse cuidar de seus filhos recém-nascidos, deve segurar com muito carinho e elas devem ser bem guardadas à noite, sem ser deixadas no chão.

Os anciãos e os pais sabem por que não se deve jogar de qualquer jeito no chão as flechas. Os velhos estão aí com os seus filhos para receber as flechas e depois vão explicar as suas simbologias, portanto, os pais têm a sabedoria juntamente com os anciãos. Explicam até o seu sentido de origem.

Foi *danhimite* (Filho, Deus) quem deu essa flecha como filho, que é conhecido pelos Xavante através da história do mundo cristão como Jesus, o Filho de Deus. Esse é o significado da flecha como filho e que por isso deve ser muito respeitada, honrada não sendo deixada de qualquer jeito. Nós, Xavante, não somos do mundo politeísta como alguns pensam que fôssemos, mas a sociedade Xavante tem um único Deus, Criador (*Dapoto'wa*) como aquele que o mundo cristão acredita na sua existência. Não estamos muito longe da fé cristã, a fé no Filho de Deus. A flecha simboliza o que *danhimite* revela: o significado do Filho.

Os jovens iniciantes são levados de volta aos seus acampamentos pelos pais ou tios na ausência de seus pais. Nos acampamentos *awã*, os pais preparam o lugar para colocar as flechas. Depois de mais ou menos dez dias, as flechas são recolhidas pelos dois velhos que as levarão para suas casas e serão guardadas como lembrança ou podem ser usadas por eles nas caçadas. Depois que as flechas sagradas são recolhidas, os iniciantes partem para o rio que podemos denominar de boqueirão e lá devem achar muitas abóboras doadas, e que segundo nossa tradição e crença, a abóbora veio do jacaré. Os Xavante passaram a se alimentar de abóbora.

O mito já falava que um velho Xavante ia ao rio tomar banho. porque os netos choravam de fome. Esse velho mergulhava e achava no fundo do rio abóboras. Com isso, ele matava a fome de todos. Antes de ir ao rio dizia: não chorem, meus netos, vamos ao rio, e os



netos iam com ele. Enquanto os netos brincavam no rio, o avô mergulhava e, ao sentirem a falta dele, que demorava aparecer, foram embora para casa. Então, a avó, a mulher do avô, pergunta aos netos: onde está o avô de vocês? Então, eles respondem: nosso avô mergulhou na água e nós esperamos muito, como ele não aparecia, nós viemos embora. O avô, então, retornava com as abóboras e colocava debaixo da brasa para depois consumir. Assim o avô matava a fome de seus netos. Na cerimônia de *wai'a* quem deve consumir as abóboras são os anciãos. Então esse mito perdura até hoje.

Na iniciação, os pais dos iniciantes levam o *baquité* para encher de abóboras que devem ser despejadas no centro da aldeia para os anciãos distribuírem entre si e levarem para suas casas. Logo em seguida, os iniciantes são atacados pelos *ariwede* (seriva) um tipo de flecha comprida, metade flecha de taquarinha onde é colocada uma seriva que pode medir dois metros de altura. Esse lançamento das flechas para o ar ainda continua sendo mistério e é mito, é tradição forte do povo Xavante. Então os iniciantes pegam as flechas lançadas e devem competir entre *pi'reba paradza* com *höimo paradza* para ver quem catou mais. O grupo que catou mais é o ganhador.

No centro *warã* ficam dois homens: um *pi'reba paradza* e o outro *höimo paradza* esperando as flechas compridas serem entregues a eles. Os iniciantes *pi'reba paradza* devem entregar essas flechas para um homem pertencente a sua equipe *pi'reba paradza* que fica à espera para receber. Assim, também um homem *höimo paradza* fica à espera para receber da sua equipe iniciante *wai'arã*. Quem pegar as flechas vai entregando aos dois homens no centro da aldeia até o fim dos lançamentos das flechas.

Assim, o moço que catou mais é reconhecido pelos velhos como vencedor dessa cerimônia e será sempre lembrado quando houver outras cerimônias. Antigamente, os jovens iniciantes *wai'arã* pegavam as flechas ainda no ar antes de cair no chão.

Hoje, já não é mais assim, porque são mais perigosas e as pontas bem afiadas podem perfurar ou até se um ou outro se distrair podem atingir a própria pessoa. A orientação dos velhos é que primeiro deve cair no chão para depois quem for mais rápido catar antes dos outros e levar para entregar ao homem pertencente a sua equipe. Essa é a orientação dos velhos que os *dzö'ratsi'wa* ressaltam toda vez que se realiza esse tipo de cerimônia.

Os velhos chamam atenção, por exemplo, para primeiramente a flecha *ariwede* cair no chão e aí sim quem for mais rápido para pegar, porque é perigoso, pode os iniciantes se jogarem ou empurrarem diante dessa flecha alta que pode perfurar ou então machucar.

Na história contada pelos velhos, antigamente, antes do contato com a civilização branca, os iniciantes pegavam quando o *ariwede* estava ainda no ar. Para os antigos era

melhor pegar antes de atingir o chão, isso para mostrar que é valente, corajoso e quer encarar ou então quem for apto para pegar no ar. Mas hoje, isso não é mais permitido, os velhos proibem para não machucar ninguém. Essa cerimônia de *ariwede* que apresentei é o sinal de que, a partir daí, começa a nova fase que é o início da solenidade da participação do *wai'a*. Terminando o momento de apanhar as *ariwede*, todos os envolvidos do *wai'a rini* com os iniciantes direcionam-se para um lugar preparado na mata pelos novos *dzö'ratsi'wa*.

Um novo grupo de iniciante senta-se em roda, vem um de seus *da'ãmawai'a'wa* e autoriza um dos *dzö'ratsi'wa* mais velho do grupo a entoar um canto do *wai'a*, cantando baixo e os outros, ao mesmo tempo, o acompanham cantando. Terminando de cantar, um de seus *da'ãmawai'a'wa* aceita e como gosta do canto, aprova-o. Um *da'ãmawai'a'wa* velho, por gostar do canto, manda repetir e todos os *dzö'ratsi'wa* cantam em voz alta. Às vezes, não é fácil a aprovação do canto, e se isso ocorrer o *da'ãmawai'a'wa* velho cava um buraco como símbolo para enterrar o canto que não foi de seu agrado. O *da'ãmawai'a'wa* quer um canto muito bonito, que encanta todos os participantes. Os Xavante gostam de pensar para elaborar esse canto e esperam sonhar enquanto dormem e assim acordar sabendo que já têm um canto para apresentar no próximo evento.

Depois de aprovado o canto, cada um prepara suas coisas, ornamentos para usarem nos pulsos e tornozelos e os *da'ãmawai'a'wa* vão para o seu canto específico não ficando com os iniciantes e *dzö'ratsi'wa*. Assim, os *dzö'ratsi'wa* cantam até umas três horas da tarde. Quando são 5 horas os *da'ãmawai'a'wa* vão para onde ficam os *dzö'ratsi'wa* e os iniciantes para darem continuidade do bate pés contra os iniciantes que ficam em forma de fila. Na primeira fila, ficam os *wedehöri'wa* organizados dos pequenos aos maiores depois vêm os *u'mretede'wa* dos maiores até os pequenos.

Quem fez o *wai'a rini* jovem, agora é denominado de *wai'a'rã*. Lembrando que *wai'a* é o nome da celebração e *rã* branco ou pura. Dois *da'ãmawai'a'wa* mais velhos do grupo vêm do acampamento. Eles vão batendo os pés do lado dos *wedehöri'wa*, começando primeiro dos pequenos até os maiores ou vice-versa, e depois passam do lado dos *u'mretede'wa* dos maiores aos menores. Os dois terminando de bater os pés voltam aos seus lugares para pegar os seus pertences, os objetos como arcos e flechas e cestinhos tradicionais, tampados voltando sentam-se dentro do círculo dos *dzö'ratsi'wa*.

Os *da'ãmawai'a'wa* sentam-se rodeando o fogo. Primeiro, os *u'mre po'o'wa* vêm batendo os pés contra os iniciantes, mas cada quatro *u'mre po'o'wa* vêm bater os pés e assim, sucessivamente. Toda vez que terminar de bater os pés pegam as suas coisas e se sentam, fechando o círculo cujo espaço foi preparado para eles.

Quando se faz *wai'a* pela primeira vez, depois que todos os *da'ãmawai'a'wa* passaram a bater os pés contra os iniciantes, todos os *wai'a* participantes dirigem-se para o centro da aldeia, mais ou menos às três horas da tarde para os velhos poderem ensinar para os que estão iniciando. Esse ensaio é dirigido aos novos *dzö'ratsi'wa*.

Todos os que passaram pelo *dzö'ratsi'wa* devem passar pela demonstração de como se deve chacoalhar o *dzö* (cabacinha) e como deve se movimentar durante o canto da dança para *dzö'ratsi'wa*. Aos novos *wai'arã* também se ensinam como dançar sem a flecha sagrada e para os que irão receber as flechas para poder acompanhar a cerimônia da celebração com o *ti'ipe* (flecha sagrada).

Depois do ensaio começa no centro da aldeia a cerimônia que perdura desde a tardezinha até o amanhecer. Depois, as flechas sagradas são recolhidas por um homem que recentemente encerrou a sua participação no *wai'a*. Mas, quem recolhe são os de *pi'reba paradza* que as leva para sua casa. Depois de recolher as flechas, todos os iniciantes até os *da'ãmawai'a'wa* devem buscar os bolos e trazer para colocarem diante dos *dzö'ratsi'wa* que estão lá sentados em dois grupos em círculos fechados, *höimo paradza* e *pi'reba paradza*.

Pode-se ainda esclarecer a questão sobre onde ir buscar os bolos. Todos os *wai'arã* devem buscar bolos (*tsada're*) Xavante preparados pelas madrinhas que antigamente faziam com o fubá de milho, mas hoje se faz com a farinha de trigo que os Xavante compram nos mercados nas cidades próximas às aldeias. Os iniciantes vão às casas dos padrinhos/madrinhas (*i'öri'wa*) e trazendo os bolos colocam no centro do círculo *dzö'ratsi'wa* se o iniciante é de *pi'reba paradza* deve colocar bolo para os *dzö'ratsi'wa pi'reba paradza* com quem deve compartilhar e esses colocam no centro da roda dos *dzö'ratsi'wa*. E se o iniciante é de *höimo paradza* deve colocar o bolo onde estão os *dzö'ratsi'wa höimo paradza* sentados em círculo, os quais devem colocar no meio deles como partilha.

Assim, também os *da'ãmawai'a'wa* vão as suas casas buscar os bolos e trazer para os *dzö'ratsi'wa*. Se *da'ãmawai'a'wa* for *pi'reba paradza* esse deixa o bolo no meio do centro do círculo para os *dzö'ratsi'wa pi'reba paradza*. Se *da'ãmawai'a'wa* for *höimo paradza* esse deve deixar o bolo no centro do círculo para os *dzö'ratsi'wa höimo paradza*. Depois que todo mundo buscou o bolo, os *dzö'ratsi'wa* distribuem entre eles e levam para suas casas. Assim, encerra o grande *wai'a* da iniciação.

Em seguida, realiza-se uma grande caçada em que todos os iniciantes saem para caçar com seus pais e conseguir alguns animais que devem ir para as casas dos padrinhos/madrinhas como sinal de agradecimento. Todas as vezes que ocorrer *wai'a*, os iniciantes devem sempre buscar os bolos nas casas dos padrinhos (*i'öri'wa*) até que o moço

iniciante se case e tenha filhos como era antigamente. Depois disso, o iniciante deve buscar o bolo na sua casa sempre que tiver a celebração do *wai'a*.

Agora quem é que prepara o bolo? São as mulheres, quando ficam sabendo que haverá *wai'a*, logo elas se movimentam procurando *wetsutede* uma folha do mato que pode ser usada como tapete e colocar um pouco de massa nela, depois cobrindo com ela e colocando debaixo da brasa quente vai assando. Também elas colocam lenhas em cima para poder assar bem.

#### **2.8.4 O mito do milho dos periquitos**

O mito já diz que o milho foi achado por uma mulher que andava em busca de coleta, mas de repente ela ouviu e viu os bandos de periquitos saírem daquela árvore enorme e alta e ela viu um milho coberto com os ramos daquela árvore grande.

Agora podemos entender a origem do milho na sociedade Xavante para a cerimônia do *wai'a*. A mulher entendeu que o milho era alimento abundante que seria reservado para a cerimônia de *wai'a*.

Para os Xavante, ter milho próprio significa não precisar buscar muito longe para adquiri-lo, mas foi preciso uma mulher achar primeiro que, por meio de um barulho estranho, traduzido pelas vozes dos periquitos, encontrou pés de milho que se escondiam debaixo dos ramos e das folhas de uma árvore enorme.

As folhas da árvore cobriam as espigas e dificultavam a visualização. Quando a mulher chegou perto, os periquitos se assustaram, e a mulher que procurava a coleta também. O milho era ainda verde quando a mulher viu. Ela não conhecia aquela planta e suas espigas.

Toda comunidade dos Xavante não conhecia aquela planta. Chegando mais perto ela viu muitas espigas, pegou algumas e colocou-as no *baquité* e levou para sua casa, apresentando ao seu marido contou onde ela as tinha encontrado. Ela colocou o milho em cima do fogo e depois provou e gostou do alimento dos periquitos.

No primeiro momento, somente eles comeram as espigas, ela, seu marido e seu filho. Depois ela buscou mais milho e trouxe para a sua casa o *baquité* cheio de milho. No outro dia, ela preparou umas espigas de milho para seu marido e seu filho. Enquanto eles comiam, ela disse ao seu filho: você vai arremessando a flecha para cima e enquanto ela estiver no ar você come o bolo feito de milho até que alguém pergunte o que é.

Então o menino fez como sua mãe o instruiu. Os velhos que estavam no centro da aldeia viram o menino comendo alguma coisa que era diferente da comida dos Xavante.

Perguntaram para o menino de onde vinha aquele alimento e também testaram e aprovaram a comida como diferente e nova. Aí o menino contou aos velhos que a mãe dele foi quem tinha achado as espigas de milho no mato e que os periquitos também comiam. Os velhos apressados quiseram saber o lugar onde a mãe do menino tinha achado para eles poderem ir buscar. Então saíram com toda a comunidade para buscar o milho no mato, procurando o lugar conforme a mulher havia ensinado. Então cada um trouxe para sua casa o *baquité* cheio de milho. Assim, o milho passou a ser servido na celebração religiosa cultural da nossa sociedade Xavante: o *wai'a*. Essa é a origem do milho que hoje perdura na memória do *wai'a*. Na convicção dos Xavante, o fato de a mulher ter encontrado esse novo alimento constitui um fenômeno, um dom recebido de Deus.

Deve se entender que ela era escolhida por um Homem muito grande e Criador do Universo e que esse fato deve ser visto como um milagre. Quem tem poder sobrenatural a respeito de algum fenômeno atraente são aquelas pessoas iniciadas no *wai'a rini*. Mesmo que a mulher não era iniciada, a partir do fato de ter achado o milho no mato passou a ser considerada como iniciante do *wai'a*. Por isso, toda vez que tiver *wai'a*, as mulheres têm de preparar bolos de milho para aquela cerimônia, por causa dessa origem.

Não se pode esquecer que sempre que tiver *wai'a*, os iniciantes e os *da'ãmawai'a'wa* devem colocar os bolos para os seus respectivos grupos *dzö'ratsi'wa höimo paradza* e *pi'reba paradza*. Sempre para encerrar a cerimônia do *wai'a*, todos os participantes devem se dirigir, indo na frente um dos iniciantes ao centro da aldeia com a flecha sagrada. Fazem meio círculo, entoam canto, dançando e terminando recolhem as flechas e os *tsimhire* (garrafinha) Os *dzö'ratsi'wa pi'reba paradza* fazem círculo à parte, sentados e os *dzö'ratsi'wa höimo paradza* outro círculo, sentados à espera dos presentes com os bolos.

Antigamente, faziam-se bolos só com fubá de milho que as mulheres socavam e depois elas começaram a socar arroz para fazer bolos e agora se faz bolo com trigo que se compra na cidade. As mulheres sabem distribuir e oferecer também outros alimentos como mandioca, banana, cará juntamente com os bolos. Todos esses alimentos são levados para as casas pelos *dzö'ratsi'wa* e são distribuídos entre eles.

Na tradição do povo Xavante, o milho veio do periquito. Os Xavante cultivaram vários tipos de milho: milho branco, todo vermelho, branco com preto e misturados com vermelho chamados de *Nodzö*. O outro milho que os Xavante conhecem é o milho *WA'RU* que é o milho dos brancos. Se os Xavante quiserem chamar de *Nodzö* denominam de Milho Xavante e o outro de milho dos brancos.

### 2.8.5 A última luta corporal entre padrinhos e afilhados

Para finalizar a luta entre padrinhos e afilhados, os velhos decidem que os padrinhos dos *wapté* realizem a última luta com os afilhados, escolhendo a data. Depois dessa luta oficial e derradeira eles nunca mais irão lutar fora dessa luta. Pela última vez, os *danhohoui'wa* com os seus *titsimnhohu* (afilhados) devem estar presentes tanto os padrinhos como também todos os *wapté*.

Os velhos pais sempre ensinam com suas palavras, enquanto pintam seus filhos ou os exortam, para que façam boa luta com os padrinhos perante a comunidade. Os *wapté* lutam primeiramente com os seus cunhados padrinhos. Os pais dos *wapté* ensinam como lutar, como agarrar nos dois braços, como apertar os seus *tinohui'wa* (padrinhos), levantar uma das pernas para depois derrubar o padrinho. Os padrinhos *po'redza'õno* e *õwawẽ* deverão lutar com os seus cunhados e com os seus sobrinhos.

Nessa luta também as meninas pertencentes ao grupo dos *wapté* são autorizadas a ajudar seus irmãos. Por iniciativa própria, as meninas não devem lutar ajudando seus irmãos, só quando convidadas pelos velhos. Quando os velhos permitem, elas ajudam seus irmãos pegando uma das pernas do padrinho que está lutando com ele, fazem isso para ajudar a derrubar o padrinho e o irmão *wapté* ganhar. Assim, elas ajudam seus irmãos. Quando um padrinho está lutando sozinho contra os demais com um *wapté* e com algumas meninas, um de seus parentes deverá ajudar aquele que está lutando sozinho. Assim, ele tira as meninas da luta.

Encerrando a luta, os padrinhos entoam um canto de dança e seus afilhados dançam em volta das casas. Enquanto os padrinhos entoam o canto de dança duas vezes, vão dançando em volta das casas. Terminando, descansam e à tarde antes de o sol se por, todos os *wapté* deverão ir para suas casas em busca de bolos preparados por suas mães.

Eles levam os bolos para o centro da aldeia, colocam dentro do círculo onde os padrinhos estão sentados. Depois que todos os *wapté* colocarem os bolos, os padrinhos fazem a distribuição para cada um levar para sua casa. Os velhos discutem no *warã* que os *wapté* já atingiram o limite.

Os velhos tomam conhecimento do tom do canto dos *wapté*. Os padrinhos acatam a decisão dos velhos no *warã* para lutarem pela última vez. Depois disso, eles nunca deverão lutar oficialmente nas lutas corporais diante da comunidade toda assistindo. Essa luta é o encerramento e os padrinhos e seus afilhados deverão participar. Os *wapté* são obrigados a

vencer e a derrubar seus padrinhos, que deverão se defender porque nessa última luta as meninas também participam, juntamente com seus irmãos.

Em todas as festas culturais, os Xavante se pintam, porque é uma competição. Há sempre uma aposta entre *öwawẽ* e *po' redza' õno*. Os *po' redza' õno wapté* competem com os *wapté öwawẽ* para ver se os *wapté po' redza' õno* derrubam seus padrinhos, ou se os *öwawẽ wapté* derrubam mais do que os *wapté po' redza' õno*. Essa última luta historicamente será sempre contada para outros *wapté* que ainda vierem a nascer. É uma luta considerada grande e se ganha resistência e força.

É costume dos Xavante depois da luta, dançar em volta das casas duas ou três vezes. Depois das lutas costumeiras podemos falar que, se fazem duas danças ou três e se encerram as danças. Agora é só esperar a definição e decisão dos velhos quando os *wapté* iniciarão a bater na água. É o rito para amolecer as orelhas como a cultura pede.

Esse rito é bem feito pelos moços, *wate' wa*. Quando começam a entrar na água se chamarão de *herói' wa* e não mais *wapté*. Aqueles que estão dentro da água chamam *waté' wa* não é mais *wapté*. Porque eles batem na água jogando nos seus rostos, nas suas orelhas direita e esquerda. Sobre esse ritual será melhor explorado nos itens sobre batida na água e furam-se as orelhas.

### 2.8.6 Ritos de passagem de uma fase para outra

Os Xavante têm as suas fases para os ritos de passagem. A fase de *watébrémi* pode ser considerada criança que vai de 03 a 06 anos mais ou menos. Ela é chamada assim até passar para a fase seguinte que é *ai' repudu*, e essa fase pode ser denominada em português como pré-adolescente, que vai dos 07 aos 10 anos até se tornar *wapté*, adolescente de 10 anos de idade em diante. Antes de entrarem na fase *wapté*, são orientados por suas comunidades formadoras. Eles devem aprender a ter coragem desde crianças, lutando com o *oi' ó*. Os meninos devem lutar desde um ano aos 10 anos de idade mais ou menos, depois disso não lutam mais o *oi' ó*. Antigamente, os meninos lutavam entre si de um ano até quatorze anos. Com quinze anos eles se tornavam *wapté* (adolescentes) e com isso encerravam as lutas. Depois da fase adolescente para passar a ser moço (*'ritéi' wa*), o grupo fura orelha e torna-se *'ritéi' wa* (moço, significa experimentador da casa), porque deve morar na casa dele simbolizando assim um relacionamento com a comunidade, o grupo com o resto da aldeia. Enquanto ele é *'ritéi' wa* deve se preparar para ser padrinho (*danhohui' wa*) dos *wapté*. *Danhohui' wa* é a última fase que o Xavante encara com muito fervor. Todo grupo se

empenha para poder ser um bom padrinho como também nas outras fases. Essas fases que escrevemos são importantes na vida do povo Xavante. Depois de concluir a fase de *danhohui'wa* torna-se adulto (*ipredu*). Após conviver alguns anos na formação, ele aprendeu durante a sua vida e com os seus colegas de fases; é a vez de colocar em prática as teorias, a aprendizagem que, na formação educacional, futuramente será também formador de seus filhos. É a vez de assumir a educação de seus filhos.

Os ritos de passagem realizam-se desde os *ai'repudu* (pré-adolescentes), eles competem com a raiz de *oi'ó*, os *po'redza'õno* entre os *õwawẽ*, logo depois da luta eles dançam com alguns *ipredu*, mesmo que uns se enfrentaram, como costume devem dançar juntos porque ao mesmo tempo são do grupo. Eles devem dançar, cantando com alguns dos *ipredu*, pelo menos uma ou duas voltas na aldeia, com o mesmo canto entoado por um *ipredu*. Conforme explica o padre Leal (2006), quando é aproximadamente meio-dia, cada um dos irmãos mais velhos ou também não irmãos, mas dos próprios clãs devem buscar nas casas deles e levá-los para o centro da aldeia (*warã*). Nessa luta, as mães não reconhecem os seus clãs, os seus grupos, mas sempre preferem estar do lado dos filhos. Sabemos que as mulheres *po'redza'õno* são casadas com os homens *õwawẽ* e as *õwawẽ* com os homens *po'redza'õno*.

Na luta com o *oi'ó*, quando os meninos se enfrentam, batendo com *oi'ó* nos braços, se o menino for do clã *po'redza'õno* tem que ficar do lado onde o sol se põe e se o menino for do clã *õwawẽ* deve se posicionar do lado onde o sol nasce. Os pais, dos clãs opostos estão sempre perto para orientá-los. Nessa luta, os pais devem torcer muito para que os filhos superem a dor das batidas da raiz denominada *oi'ó*. A luta não deve ser tumultuada e desordenada, mas de dois em dois. São testes de coragem que os meninos devem provar aos seus pais.

Nas lutas com *oi'ó*, as mulheres ficam do lado dos filhos, como sinal de amor a eles. Se o menino é *po'redza'õno* e a mãe *õwawẽ*, mesmo assim a mãe quer se misturar com os *po'redza'õno* e sendo ela de clã oposto, pretende ficar perto do filho, do lado do filho, onde os do clã do *po'redza'õno* estão. As mães estão ali para ver os filhos de perto. Os pais dos meninos, algumas vezes, querem que os filhos lutem mais de cinco vezes. Nesse caso, as mães participam e não concordam com a ideia do pai com relação a essa questão. Como a mãe não quer que o filho sofra as batidas, o menino deve lutar no máximo até três vezes, logo o pai deve concordar com as palavras de sua esposa.

Para aprender a tecer com algodão precisa iniciar essa aprendizagem. É um serviço específico das mulheres. O algodão é usado na confecção de gravatas que podem ser colocadas nos pescoços. Todas as moças, antes de se casarem, devem aprender a tecer



algodão para quando tiverem filhos saberem se virar fazendo sozinhas. Quando ainda moça, ela deve acompanhar a sua mãe no processo de produção de tecer e fiar o algodão. Depois que a mulher faz o trabalho para que o algodão fique como linha, o marido faz com ela a gravata Xavante. O marido vai ter que fazer muitas gravatas que serão usadas nas festas tradicionais.

Todos os homens devem ter uns cestinhos tampados (*abamere*) para colocarem os objetos tradicionais para as festas. Os objetos que serão colocados dentro são urucum, o pente, tesoura, cera da abelha (*abtōmri*) ou outras ceras de abelha mansa (*ré*), resina e as cordinhas para serem usadas. Para colher *aptōmri* (cera de abelha) vai ao mato e leva-se uma cabacinha para recolher a cera que será usada nos enfeites das flechas e passar nas pontas para poder colar as penas de aves. Todos os homens vão ter de buscar no mato para quando precisar ter em casa.

A cera de abelha mansa (*ré*) serve mais para ser usada pelos Xavante nas festas dos *wai'a*. Eles colocam nos braços, no abdômen e em cima dos joelhos. Quem usa a cera fica com o cheiro perfumado que essa cera exala. Todos os *ipredu* usam a cera de abelha mansa quando estão fazendo as gravatas Xavante. Para colocar penas de aves, primeiro tem de colar, passando a cera para depois colar em volta das penas. Também se coloca para colar nas duas pontas das gravatas onde amarram e fazem os nós, *i'rã'ōno*.

Todos são independentes um para com os outros. Assim, mesmo alguns dos jovens têm dificuldade de agilizar, e, às vezes, alguém não preparou antes do tempo, só então alguém parente ou colega dá o que ele tem a mais. Todos os homens participantes das festas dos *'ritéi'wa* até os *ipredu* devem ter *abamere* (cestinho tampado).

A dança contínua cultural *dos wapté* se estende até o pôr-do-sol. Um dos padrinhos começa a entoar um canto de dança e com esse canto todos vão dançando em volta das casas. O costume dos Xavante exige que aqueles que estão na fase de formação, andem para dançar e cantar em frente das casas. Todos devem andar de cabeça baixa e os olhos olhando só a terra para o calcanhar dos outros. No caso aqui, dos *herói'wa*. Os *wapté*, os *ai'repudu* e os *watébrémi* quando estão dançando e andando em frente das casas todos devem fazer assim, olhando para o chão com bom comportamento. Essa dança termina bem mais tarde, porque no dia seguinte, terá a corrida com a tora de buriti pela manhã, nessa corrida, todos se esforçam para ganhar.

Os Xavante têm suas festas sociais cujos padrinhos dançam com os afilhados de manhã até o final da tarde. Como de costume, as mulheres e as meninas vão se dirigindo para dançar com os seus cunhados, padrinhos e se divertindo por dançarem com eles. No outro dia, os cunhados que receberam as mãos de suas cunhadas deverão pagar as mãos que receberam

das suas cunhadas com presentes. Os presentes podem ser vestidos ou objetos que as mulheres gostam de ter.

Podemos esclarecer ainda as danças das mulheres: elas pulam com as duas pernas, acompanhando a dança e o ritmo dos homens. Quando uma mulher quer dançar com o seu cunhado, não se deve pensar que ela dance somente com o seu cunhado casado, é assim, que os Xavante vivem de acordo com o seu costume. Ela, sendo mulher casada e com filhos, ninguém pede para dançar com o cunhado. Se uma moça ainda não é casada, é a mãe quem pede, ou então, a mãe a coloca perto do seu genro para dançar com ele.

As mulheres também deverão dançar com os parentes e primos de seu marido e eles também são cunhados delas. Isso serve tanto para os *po' redza' ãno* como também para os *õwawẽ*.

As mulheres podem dançar com os seus cunhados quanto quiser. Há vários cunhados esperando as suas cunhadas nessa ocasião. Os cunhados que estão dançando não devem pedir e nem chamar as cunhadas para que venham dançar com eles, mas são elas que vêm a eles.

As meninas que ainda não tiveram oportunidade para participar da dança, as mães permitem que elas também dancem com qualquer um dos seus cunhados e ela aprende a dançar vendo e observando como é que as mulheres executam essa dança. Primeiro, as meninas têm de dançar publicamente, vai gostando quando pega o ritmo.

Nessas danças, as mulheres cunhadas dos *wapté* não podem dançar com eles, porque como *wapté* ainda não são obrigadas a dançar com eles. Os *wapté* participam da dança com bastante entusiasmo, mesmo que não devem olhar para as mulheres estão colaborando na dança. Só com os padrinhos é que as mulheres cunhadas devem dançar. Os demais dos homens, os grupos opostos, só devem assistir e se alegrar com os outros participantes.

Nessa dança, as mulheres não devem dançar com qualquer homem, tem que ser um dos padrinhos cunhados, porque a tradição não permite que uma mulher sendo tia dance com o sobrinho *danhohui' wa* e nem a mulher sendo nora não deve procurar dançar com o sogro. Assim, serve tanto para *po' redza' ãno* como também para *õwawẽ*.

Os Xavante sabem muito bem com quem dançar quando há dança tradicional. Quando uma mulher dançar com alguns dos seus cunhados não deve se exhibir. Os Xavante não são ciumentos, nem falam com as cunhadas quando elas dançam com outro cunhado. Na sociedade Xavante não existiam as malícias, por isso, mesmo que os cunhados sejam velhos, elas dançam com eles.

### 2.8.7 Dança cultural, a despedida dos *wapté* como *wapté* e preparação de materiais das cerimônias.

Passado o período dos *wapté*, todos os velhos deverão marcar o dia para eles dançarem com o *wapté* pela última vez. Començando a dançar bem cedinho, vai até o final da tarde. Todos os velhos deverão se pintar de acordo como os seus avôs, seus ancestrais se pintavam e que eles, se são herdeiros daquelas pinturas, vão se pintar com aquelas pinturas.

Alguns velhos podem se pintar de *wamaridzuptede'wa* (dono do pó branco das raízes que simboliza cruz e indica a paz). As pinturas deles são *da'uhö danhanahitob'ãi'ã*, pintam-se de vermelho com urucum o abdômen e a coluna, as partes dos corpos pintam-se de carvão, também as coxas. Eles colocam nos pulsos as cordinhas de fibras de embiras e nos tornozelos também.

Os outros se pintam de *wa'rã* (leopardo) e amarram nas nuças os seus cabelos juntamente com os pedaços de *wabu* (ramos de buriti seco) com algumas penas de araras junto, demonstrando que antigamente os seus ancestrais usavam e agora eles são donos daqueles objetos. Está na hora de toda a comunidade reconhecer por meio do gesto feito por alguns velhos dançarinos, as pinturas e objetos pertencentes ao *wa'rã*. Pintam-se com o urucum no abdômen e coluna. Completam a se pintar de preto com carvão. Eles não devem pintar as pernas com carvão.

Outros *ipredu po'redza'õno*, velhos que foram *pahöri'wa* nos seus tempos, e colaboradores nos materiais específicos a serem usados pelos *pahöri'wa*, também se pintam como se pintam os *pahöri'wa*, colocando nos tornozelos *wedenhorõpo* (fibras de embiras) e nos pulsos as cordinhas de fibras de embiras. Esses devem se pintar de (*danhanapre*) e devem pintar as pernas de carvão.

Outros ainda se pintam de *atsada'rã* (lobo guará). Pintando-se com urucum meio leve e na cintura pintam de preto com carvão. Na cintura colocam as sedas de brotos de buriti representando rabos. Esses devem lembrar como os seus ancestrais usavam quando realizavam as festas de nomeação das mulheres.

Outra pintura que se vê nessa dança é pintura de *dzutsi'wa*, se pintam todo o corpo de vermelho e as pernas de carvão, é uma dança de fincar no chão com o ramo do caule do buriti. Pode-se ainda explicar a respeito dessas pessoas escolhidas pelos velhos *dzutsi'wa*. São escolhidas para quando se realizar a nomeação das mulheres dançarem elas mesmas. Na véspera dessa festa, quatro pessoas novas, dois moços e duas moças devem em pares entrar na água. Antes de entrarem na água, os velhos com as velhas que foram os *dzutsi'wa* no seu

tempo de jovens os ensinam como ficar debaixo da água. Os moços entram e ficam algumas horas debaixo da água, depois de fazerem a sua parte é a vez das duas moças. Elas ficam também algumas horas debaixo da água, terminam de fazer essa apresentação e saem da água. Em seguida, vão para as suas casas descansar para no dia seguinte apresentarem publicamente com as suas pinturas. Nos dois pulsos são colocadas as pulseiras bonitas e brancas feitas de algodão. Nos tornozelos são colocadas as fibras brancas da embira.

Assim, os velhos usam as pinturas e os objetos que os ancestrais deles usaram há muito tempo. Na dança e despedidas dos *wapté* como *wapté* as pinturas e os objetos devem ser observados pelos novos ou quem está assistindo e, vendo, deve reconhecer os objetos demonstrados. Essa dança começa de manhã e termina ao pôr-do-sol. A dança é encerrada pelos *wapté*. Eles nunca cantarão mais alto do que os seus padrinhos. O cantar alto se encerrou com a dança com os velhos.

Todos os homens encarregados de fazer o capuz devem buscar os brotos de buriti para confeccionarem o adereço. Com as cerdas tiradas os pais devem fabricar capuz para pôr nos *herói'wa*, e as meninas quem tem três filhos que estão como *herói'wa* e mais uma menina formam quatro pessoas para um pai fazer o capuz. Os pais devem também providenciar as cordinhas para os seus filhos usarem quando começar a corrida do *noni*. Todos os dias deverão trocar as cordinhas e fazer várias gravatas de algodão para trocar na corrida do *noni*.

Os pais dos *pahöri'wa* precisam de ajuda dos seus irmãos, dos seus parentes. Fazer colar com os dentes de capivara numas taquarinhas, quem tem cera pode doar ao seu irmão, ou então, ajudar na confecção dos enfeites.

Assim também os pais dos *tébé* precisam de ajuda dos seus irmãos com materiais, como a cera de abelha, os *tébé* precisam usar penas atrás da nuca. Como *pahöri'wa*, os *tébé* precisam de bastante linha de algodão para ser colocada nas cabeças para segurar o capuz. Durante a preparação todos os homens ficam ocupados e envolvidos com a confecção dos materiais. Todos os padrinhos dos *herói'wa* devem fazer os enfeites para a sua *i'amo* (companheiras<sup>38</sup>) mulher que, no final da dança de *wanaridobe*, vai ser enfeitada na grande despedida e encerramento dessa dança.

Como encerramento, todos os padrinhos com as madrinhas devem caprichar nas pinturas e enfeites, porque logo os padrinhos antigos vão tirando desses padrinhos novos os seus enfeites para levarem para suas casas. Os enfeites das mulheres e dos homens são tirados e guardados pelos padrinhos antigos com muito carinho. Todos os seus *i'amo* (companheiros)

---

<sup>38</sup> Traduzimos por companheira em português, mas, o verdadeiro sentido para nós, Xavante, seria minha outra parte ou minha outra metade ou literalmente o outro eu (*i* = eu *amo* = outro).

preparam os colares e outros enfeites. Alguns *wairó* (cocares) preparados para esse evento são considerados preciosos para seus padrinhos. Os padrinhos antigos usarão esses enfeites em outras oportunidades, como na corrida com a tora de buriti.

### 2.8.8 Os novos líderes: *Pahöri'wa* e *Tébé*<sup>39</sup>

A iniciação à vida adulta começa quando os velhos percebem que os *wapté* estão com voz grossa. Os *irõ'rada*, os maiores da turma já são grandes como homens. Por isso, todos devem concordar com as palavras dos velhos que pertencem ao grupo dos *wapté*. Precisa pensar já para escolherem dois *pahöri'wa* e dois *tébé*. Acima de tudo, serão responsáveis pelo grupo, aconselham-no a falar com muito respeito com o grupo a que eles pertencem.

As escolhas também não são simples, há muitas conversas opostas. Todos os *po'redza'õno* que foram *pahöri'wa* devem se reunir para escolherem dois moços *po'redza'õno*. Assim também todos os *öwawẽ* devem se reunir para escolherem dois moços para serem *tébé*.

**Foto 07** - Escolha dos novos líderes: *Pahöri'wa* e *Tébé*



**Fonte:** Centro de Documentação Indígena, foto de Cosma Salvatore, 1974.

<sup>39</sup> Nos mitos Xavante existe uma história sobre um pássaro noturno que se chama *tepére* que canta a noite inteira, indica que algo vai acontecer. Esse líder *Tébé* deve estar vigilante como o pássaro para anunciar se algo vai acontecer.

Na verdade, todos desejam que os filhos dos velhos sejam *pahöri'wa* e do outro lado também, todos os velhos pretendem que seus filhos sejam *tébé*. Por isso, os velhos *pahöri'wa*, e também os velhos *tébé* têm de se reunir várias vezes para resolverem as questões. Não é fácil para quem vem de fora para dentro. Geralmente, quem deve ser escolhido para ser *pahöri'wa* é filho de um velho. Então, do outro lado, quem deve ser *tébé* deve ser filho de um velho. Quando os velhos fazem seu discurso aos *wapté* recomendados, todos os *wapté* devem se esforçar para ser no futuro *pahöri'wa* e *tébé*.

O critério da escolha ainda permanece como política: quem tem mais poder ou quem tem mais irmãos e parentes. O moço escolhido é porque tem seus parentes apoiando para que ele seja escolhido. Outra questão a ser contemplada na reunião dos velhos *pahöri'wa* e *tébé* é a pergunta que se faz ao pai do moço que foi escolhido para ser *pahöri'wa*: você tem materiais para serem usados como enfeites se precisar? Vai faltar material? Colar, grão de capim-navalha, unhas de animais, especialmente de queixadas e de veados. Se o pai responder que tem material suficiente, ótimo, depois os seus parentes ajudam a buscar mais se faltar.

Nessa questão, não falta material para aquele que quer que o filho seja *pahöri'wa*, principalmente dentes de capivara que são usados na festa dos *pahöri'wa*, para que eles demonstrem suas danças que os velhos *pahöri'wa* ensinaram. Esses dentes serão colocados nos furos das orelhas dos *pahöri'wa*.

Depois cada um dos *pahöri'wa* '*rada*, antigos *pahöri'wa*, levam o que os dois novos *pahöri'wa* usarão nos seus ritos. Cada *pahöri'wai* '*rada* tira para si algumas peças dos novos *pahöri'wa* para ficar de lembrança.

Em *Marãiwatsédé*, as escolhas dos dois *pahöri'wa* e dos dois *tébé* acontecem depois que todos os *wapté* furarem as orelhas, geralmente ocorre em maio. Não há apresentação. As escolhas devem acontecer depois da corrida com a tora de buriti, logo que o dia escurecer.

Depois da cicatrização das orelhas, substituem o adorno de pau por outro maior, até que o furo fique grande. Isso para que quando houver as festas possam se enfeitar com adornos maiores, como está na memória dos anciãos de *Marãiwatsédé*. Os Xavante viveram muitos anos sem realizar as suas tradições desde que atravessaram o rio Araguaia, de Goiás a Mato Grosso, por causa do constante ataque dos invasores que estavam pressionando por lá.

Na cerimônia da iniciação, recolhem-se os capuzes = *wamnhorõ* e, no dia marcado, os padrinhos com as madrinhas vão tirando dos seus afilhados e afilhadas *herói'wa*. Nessa cerimônia, vista pela comunidade, as moças que correspondem àquele mesmo grupo dos *herói'wa*, pois pertencem ao mesmo grupo, são envolvidas com os capuzes e juntamente com

os moços *herói'wa*, saem correndo para o centro da aldeia. Os padrinhos com as madrinhas tiram deles os capuzes para logo em seguida realizarem uma dança própria dos *herói'wa* moços e moças dessa festa. Os moços *herói'wa* e as moças podem ser chamados de *itsi'utsu* do mesmo grupo.

Os *pahöri'wa po'redza'õno* são escolhidos pelos velhos *pahöri'wa*<sup>40</sup>. Segundo a história dos Xavante, durante o período de formação dos *wapté*, são escolhidos os que correm com maior velocidade do que os *po'redza'õno* não por ser magro ou gordo. Quando os velhos falam das atitudes com a vida, para ser *pahöri'wa* precisa o rapaz primeiramente ser respeitoso com os velhos, com os colegas, ser dedicado na cultura dos Xavante e fazer bem as festas tradicionais. Os critérios das escolhas dos *pahöri'wa* são praticamente iguais como as escolhas dos *aihöubuni*. As escolhas são aceitas se os pais estiverem concordando com as conversas dos velhos *pahöri'wa*, antes de oficializar o dia das escolhas dos dois *pahöri'wa*. Os velhos *pahöri'wa* vão se reunindo secretamente para confirmar e decidir, para na hora escolherem os dois.

Primeiramente, os pais devem ter muita linha de algodão tradicional para os tecidos que servirão para ser colocados nas cabeças dos dois no dia da festa deles. Para isso, os pais dos dois *pahöri'wa* precisam ter muitas unhas de caimitu e dos veados para serem usadas na perna direita para dar o ritmo dos passos na hora da dança.

Os pais dos dois *wapté* indicados antes da realização aceitam que os seus filhos sejam *pahöri'wa*, e eles ficam esperando o dia em que os pais não ficam surpresos com as escolhas dos seus filhos para ser *pahöri'wa*. As escolhas, como os velhos falavam, não por serem moços respeitosos e corredores mais velozes do que outros, mas por mais experientes e porque o seu pai já foi *pahöri'wa*, o filho também quer ser. São escolhidos os dois porque os seus pais têm material para fazer para seus filhos usarem nas horas da festa. Os *wapté* se esforçam para um dia serem escolhidos para se tornarem *pahöri'wa* e *tébé*. Os *po'redza'õno wapté* procuram ser respeitosos e demonstram sempre boa vontade nos momentos de dançar.

Durante a preparação para a dança, todos os *wapté* ficam em círculo para todos os velhos *pahöri'wa* e os velhos *tébé* verem dentro da *hö*. Logo segue a escolha, um *dahi'wa 'ritéi'wa pahöri'wa* que foi primeiro vai aonde está o moço indicado pelos velhos *pahöri'wa*, pega no seu braço e encaminha para o centro da *hö*. Aquele *wapté* que foi escolhido primeiro vai ser o primeiro *pahöri'wa*. Depois outro *dahi'wa 'ritéi'wa* que pegou o segundo *wapté* esse

<sup>40</sup> O período que passei como *wapté*, em que fui iniciado como Xavante não foi muito bom, pois quem podia ser *pahöri'wa*, só podia ser filho dos mais velhos, apesar do nosso esforço. Às vezes escolhem-se um moço que não corre nada. A escolha não foi de forma tradicional, conforme os critérios como se ouvia nos conselhos dos velhos, foi totalmente diferente.

vai ser segundo *pahöri'wa* e, desse modo, sucessivamente ocorre a escolha conforme indicação dos velhos *pahöri'wa*.

Assim também fazem os *öwawê*, o *dahi'wa* 'ritéi'wa primeiro *tébé* vai aonde está o moço *wapté*, conforme indicado pelos velhos *tébé* que o pega pelo braço e leva ao centro da *hö*, esse *wapté* escolhido vai ser o primeiro *tébé*. Depois, o segundo *wapté* escolhido para ser *tébé* é levado para o centro da *hö*. Dessa forma, são os quatro escolhidos para serem *pahöri'wa* e *tébé*. Dois *po'redza'öno* para *pahöri'wa* e dois *öwawê* para *tébé*, nessa hora, mudam-se as posições e colocações da fila. Os dois *pahöri'wa* são os primeiros da fila na *hö* e nas danças pelas casas também devem se colocar em primeiro lugar.

Depois dos dois *pahöri'wa*, vão os dois *tébé*. Os quatro são os primeiros da fila. Aí vem o primeiro *aihöubuni* com um *öwawê* atrás dele, e como costume, segue-se a fila como antes. Em seguida, os padrinhos dançam com eles para a comunidade poder ver e conhecer os *wapté*, aqueles que os velhos escolheram. Logo de manhã cedo, furam-se as orelhas dos dois *parahöri'wa* e, logo após, inicia-se a dança com todos os *wapté*, colaborando com os *pahöri'wa* e os *tebé*. Assim, faz-se a cerimônia do pessoal de *Norotsu'rã* (Couto Magalhães).

## 2.9 Batida da água (*Datsi'waté*), o período e a duração do ritual de iniciação

Todos os *wapté* se preparam para se dirigir a um lugar aberto, onde os seus padrinhos devem colocar em suas cabeças as penas de arara, exibindo que seus padrinhos têm materiais, objetos que eles guardaram para essa finalidade. Os padrinhos, colocando as penas de arara na nuca, amarram com os brotos de buriti, depois devem listrar com o urucum umas duas linhas ou três, ficam ali ajoelhados diante dos presentes para conhecer quem são os afilhados e quem são os padrinhos.

Depois que os padrinhos apresentam as penas de arara e passam a tinta de urucum, fazendo algumas linhas horizontais no corpo, retiram as penas de cada um dos *danhohui'wa* e guardam nos respectivos lugares aqueles materiais considerados sagrados, e por isso são bem guardados e embrulhados nas *renhamri* (bandejas Xavante). Essas bandejas são feitas com os brotos de babaçu, e as coisas respeitadas são guardadas nelas.

Do lugar onde se reuniram se dirigem em fila até o rio com os *u'bra* (pau-brasil - um tipo bastão). Os *wapté* devem colocar em cima do ombro esquerdo, segurando com a mão esquerda, e vão até o lugar que seus padrinhos prepararam, para eles ficarem mais ou menos trinta dias na beira do rio. Os padrinhos também fazem uma barragem, colocando as palhas de bacuri, prendendo com os paus para a água subir mais um pouco.



Chegando lá, todos os velhos, a partir dos mais velhos, entram na água para ensinar como devem bater água. É um rito que se faz dentro da água, por isso, todos os grupos devem repassar para os iniciantes, *wapté*. Assim, cada grupo etário vai entrando na água e fazendo demonstrações.

Quando chega a vez dos *wapté* devem entrar em fila, começando pelos *pahöri'wa*, *tébé* e os demais e esperam para que todos entrem na água. Depois que todos entram, começam a bater na água e um deve chamar atenção para acelerar, diminuir, e finalizar o rito. Assim, vão fazendo como os grupos ensinaram e demonstraram aos *wapté*.

Depois que entraram na água como *wapté*, eles devem sair do rio como *wate'wa*. Nas batidas da água, ficam quase um mês. Quando os *wapté* estão ainda batendo águas nas mãos eles ficam acampados na beira do rio. Eles ficam morando na beira do rio e vão batendo água de manhã até os pais levarem comida para eles. Os *wate'wa* devem parar para comer o que os pais levam para eles. Descansam um pouco e depois à tarde recomeçam até escurecer o dia. Os pais sabem que antes de escurecer devem levar comida para os filhos.

À noite, eles devem ficar na beira do rio, sem fazer barulho e os maiores *irõ'rada* fazem as batidas de água antes das dez horas. As mães choram ao ouvirem as batidas da água à noite, por pensarem que seus filhos estão sofrendo com o frio.

O *datsi'waté* de águas tem que ter três períodos: de manhã cedo, de tarde e no início da noite. Há sempre disputas com o grupo. Toda vez que forma um grupo, esse é dividido em três: grupo *irõ'rada*, é considerado mais velho, depois *dawa'wa irõ*, os médios, depois *danhitõ'u irõ*, os últimos. Esses competem entre si para que ninguém perca para o outro e seja considerado fraco. Eles param à noite quando esfria a água.

Toda manhã, devem passar nas suas casas, saem do acampamento em fila, fazendo o rito de caminhada com o pau-brasil. Os bastões devem ser colocados debaixo dos braços e a mão direita deve tampar a boca para não demonstrar que estão tremendo de frio. Chegando às suas casas, cada um entra e suas irmãs os pintam nos seus abdomens, passando só uma mão, e uma mão também na coluna e nas costas, e passam carvão nas duas pernas *date'rã*.

O pintar não é bem feito como ocorre com as danças. É só uma mão dando volta, fazendo *date'rã*. Toda manhã os *wate'wa* devem ir a suas casas para receber as pinturas de carvões das suas irmãs. Na hora de sair, eles fazem novamente o ritual de caminhada com o pau-brasil.

Os *wate'wa* têm de, por sua vez, mostrar que são fortes e guerreiros e que não podem demonstrar fraqueza para toda comunidade. Assim, os velhos ensinam antes que os *herói'wa* partem para as suas casas. Enquanto eles estão lá batendo a água, dormindo até que os velhos

decidem sair da beira do rio, os seus pais levam comida. Assim, os *wate'wa* toda manhã saem com seus ritos com o pau debaixo dos braços.

Eles entram em suas casas, recebem pinturas de carvão no abdômen e nas duas pernas. Saem das suas casas na direção onde eles estão acampados. Chegam ao acampamento, descem ao rio, se lavam e depois vão descansar um pouco.

Na época quando furaram as nossas orelhas não ficamos na casa dos nossos pais. No caso eu ficaria na casa de meu tio Joaquim *Tirowa*. Na verdade, o costume dos Xavante quando se furam as orelhas, há os ritos próprios para isso, se tiver dois *danhohui'wa* escolhidos para furar as orelhas dos *wate'wa*, logo após descem de novo para o rio e se tiver que acertar furo para quem não furou bem devem furar de novo, com calma com a presença dos anciãos experientes em furar as orelhas. Nesse ponto, já com o nome de *herói'wa* não mais *wapté* nem *wate'wa* não vão para a *hö*, eles devem pernoitar nas casas dos pais, porque, no dia seguinte, devem dançar com os seus padrinhos em volta da aldeia. Começando de manhã e terminando à tarde. Nessa dança, quase ao meio-dia, padre Miguel Paes como padrinho dos *Ai'rere herói'wa* entoa um canto de dança pintado como os outros *danhohui'wa*. Sabe-se que o padre Miguel é do grupo *Anarowa*. Como éramos internos e furamos as orelhas, deveríamos pernoitar nas casas dos pais, nós não fizemos isso e fomos à missão. Ninguém podia discutir porque ainda reinava o respeito pelos Xavante na época. Hoje, os *herói'wa* depois que perfuram as orelhas ficam nas casas dos pais.

A data para os *wapté* começarem a iniciação para a vida adulta é o início de maio. Um dos velhos vai até a *hö* para levá-los até um rio onde seus padrinhos prepararam um lugar para eles ficarem acampados até o dia da perfuração das orelhas. Quando os *wapté* terminam de se preparar, um velho vai à frente deles e todos os *wapté* educadamente e de acordo com o comportamento cultural, seguem até o centro da aldeia. Os primeiros da fila são os *pahöri'wa* e atrás deles os *tébé*, depois os outros.

Quando chegam ao *warã* todos devem ajoelhar-se em meio círculo, lá eles recebem na nuca amarrada com as tiras dos brotos de buriti, as penas de arara amarela, *tsöté*, e as penas de arara vermelha, *'rada*. Ainda ajoelhados eles recebem dois riscos horizontais com urucum e o pau-brasil vermelho. Todas as bordunas de pau-brasil são colocadas no chão perto deles.

No momento em que os padrinhos terminam os seus serviços, os *herói'wa* pegam os *u'bra* (pau-brasil) e os colocam no ombro esquerdo e vão andando até o lugar marcado. Lá os *wapté* devem parar um pouco para os seus padrinhos retirarem as penas de araras. Chegando ao acampamento, todos os velhos devem repassar suas experiências, ensinando aos jovens

como bater águas. Cada grupo deve entrar na água para poder apresentar e ao mesmo tempo ensinar como deve bater a água.

Tudo isso é conversado com os velhos antes das realizações dos eventos. Os padrinhos e os próprios pais passam informações para que os *wapté* saibam o que fazer quando chegar a hora em que os ritos devem ser apresentados. Um velho chega a *hö* e não precisa chamar os *wapté* para ir com eles primeiro até o centro e depois ao rio.

Quando entram na água pela primeira vez são chamados *wate'wa*, porque eles vão ter de bater na água, eles não vão se chamar mais de *wapté*. O primeiro *pahöri'wa* começa a bater água para iniciar o *datsi'waté*. Em seguida, todos devem bater água e darem o grito para acelerar o ritmo e um grito para terminar.

## 2.10 Furam-se as orelhas dos *herói'wa* e ritual após a furação das orelhas dos *wate'wa*

O tempo tem de ser bem aproveitado quando ocorre a cerimônia de *danhono*, a qual tem de terminar dentro de cinco meses. Começa no mês de maio com a batida da água e nesse mesmo mês furam-se as orelhas dos *herói'wa*.

**Foto 08** - Cerimônia de perfuração das orelhas



**Fonte:** Centro de Documentação Indígena, foto de Cosma Salvatore, 1974.

É costume dos Xavante ter pau-brasil, *u'bra*, porque, antigamente, os jovens *wate'wa* Xavante faziam o *datsi'waté* na caçada, enquanto os adultos caçavam. Enquanto os homens caçavam houve um ataque dos inimigos, mas os *herói'wa* defenderam os que estavam nas casas com os *u'bra*. Essa defesa marcou e virou um símbolo dos *herói'wa*, porque com o pau-brasil os moços defenderam as mulheres e as crianças.

A comunidade da aldeia vai saber quando eles estarão com os *abadzi*, quando estiverem com uma linha de algodão no pescoço. Esse é o sinal que está perto para eles furarem as orelhas e tornarem *herói'wa*. Antes desse sinal, ninguém saberá quando que é o dia do rito de furar as orelhas. Esses *abadzi* recebem nas suas casas os seus pais que colocam a linha nos seus pescoços. Significa que daqui mais uma semana os *wate'wa* furarão as orelhas. Toda manhã vão as suas casas para receberem as pinturas de carvão nas costas e nas duas pernas e com os mesmos rituais eles vão indo e voltando para o acampamento e para o rio.

Enquanto isso, as mães vão fazendo os grandes bolos, *tsada're* para as esposas dos padrinhos irem bucar até a porta de cada *herói'wa*. Todas as mães e as irmãs dos *herói'wa* se esforçam para preparar os bolos para o evento.

Na cultura dos Xavante existe um calendário próprio que é um pau marcado com a retirada de sua casca para indicar o dia. O pau é fincado no centro do acampamento para que todos os *wate'wa* vejam. Quando um velho marca com *hötöra tãma'a*<sup>41</sup> e com ela marca quando será o dia para furar as orelhas. Aquele velho, toda manhã tem que se pintar para ir ao acampamento, marcar no pau o dia que está se passando. Não é qualquer velho que vai ao acampamento para marcar no pau o dia que está se passando, é um velho pertencente partidário, pertencente aos *waté'wa*. Toda manhã precisa ir para marcar o dia.

O outro sinal que toda a comunidade espera é a colocação dos *abadzi* no *wate'wa*, no seu pescoço, em Xavante *paradzumapu*<sup>42</sup>. Quando os *wate'wa* recebem isso, toda comunidade estará sabendo que está perto para eles serem *herói'wa*, isto é, está perto para furar a orelha. Eles ainda ficam no acampamento, para bater água por mais alguns dias. Enquanto isso, eles recebem no pescoço os *paradzumapu*.

Enquanto o rito é mantido, as mães devem começar a fazer os bolos para um grande evento, nos quais todas as esposas dos padrinhos deverão buscar nas casas dos afilhados dos seus maridos para poder pegar e trazer para suas casas, mas antes elas têm de preparar os bolos, deixá-los guardados até o dia da apresentação.

<sup>41</sup> Um pedaço de facão que é bem afiado e utilizado para fazer as marcas no pau e serve para muitas outras coisas como raspar as duas toras de buriti para a realização das corridas.

<sup>42</sup> Esse *paradzumapu* é entendido como fibra de linha de algodão macia

Quando chega o dia de furar as orelhas, os *wate'wa* dirigem-se cedo as suas casas. As orelhas são furadas com osso de onça parda, bem afiado, como se fosse uma agulha e, logo que fura, coloca-se erva especial ou capim que em Xavante diz-se *buruteihi*, liso e que não cola, pode mover se quiser mexer. Os velhos não permitem que mexa com os dedos sem lavar as mãos. Assim que fura, coloca-se o *buruteihi* – uma planta que se encontra nas cascalheiras. Os meninos que serão futuramente *wapté* e que alguns ainda são os pré-*ai'repudu* ou simplesmente *ai'repudu*, são os que preparam, cortam como se fosse pedaço de madeira para ser colocados nos furos das orelhas. Eles saem do acampamento nas vésperas antes do dia da perfuração. Cortam bastante osso para não faltar, pois para os velhos é melhor sobrar do que faltar. Sobre essa cerimônia escreveu Lachnitt (2002), Leal (2006), Giaccaria e Heide (1984) e outros.

Quando ocorre a perfuração da orelha, os afilhados não devem manifestar se sentiu dor, para isso, são apoiados pelos padrinhos e madrinhas. Outro ponto considerado relevante pelo povo Xavante é a identificação da etnia com o uso da madeira nas orelhas, pois entendem que esse pedaço de madeira ajuda a obter a conquista e a sorte acima de tudo. Os Xavante sabem o momento para se usar os vários tipos de madeira, ensinados particularmente pelos pais ou pelos irmãos mais velhos. Na cerimônia da corrida com a tora de buriti, os *'ritéi'wa* com *danhohui'wa* usam a madeira própria para a corrida, isso significa que a madeira pode dar efeitos que a tora de buriti fique leve e assim, fica mais fácil correr com ela no ombro. Acredita-se que os moços devem correr mais com a ajuda da madeira nas orelhas.

Quando os *wate'wa* furam as orelhas deixam de se chamar *waté'wa* e passam a se chamar *herói'wa*. O *wate'wa* é quando os moços estão batendo a água para amolecer as orelhas.

Ao chegar o dia de furar as orelhas, os velhos vão comunicar à noite que o grande dia chegou e anuncia que é o dia seguinte. Logo que furam as orelhas, no outro dia, todos os *herói'wa* deverão ser pintados de vermelho e quem deve pintar são os *itsõ'rebdzu'wa* considerados pais deles que são dos clãs opostos. Ao amanhecer, os *herói'wa* devem se apresentar no centro da aldeia, o primeiro *pahöri'wa* de sua casa; em seguida, o segundo *pahöri'wa*; o terceiro sai de sua casa o primeiro *tébé*, logo em seguida sai o segundo *tébé*. Depois o *aihöubuni* e a seguir os restantes dos *herói'wa*.

A apresentação dos *herói'wa* começa com os *pahöri'wa*. O primeiro *pahöri'wa* sai de sua casa, isto é, da casa de seus pais, pintado de vermelho com o urucum e quem o pintou foi o seu *itsõ'rebdzu'wa*, colocou nele o *a'abö* (pena do rabo de mutum) que os *aihö'ubuni*

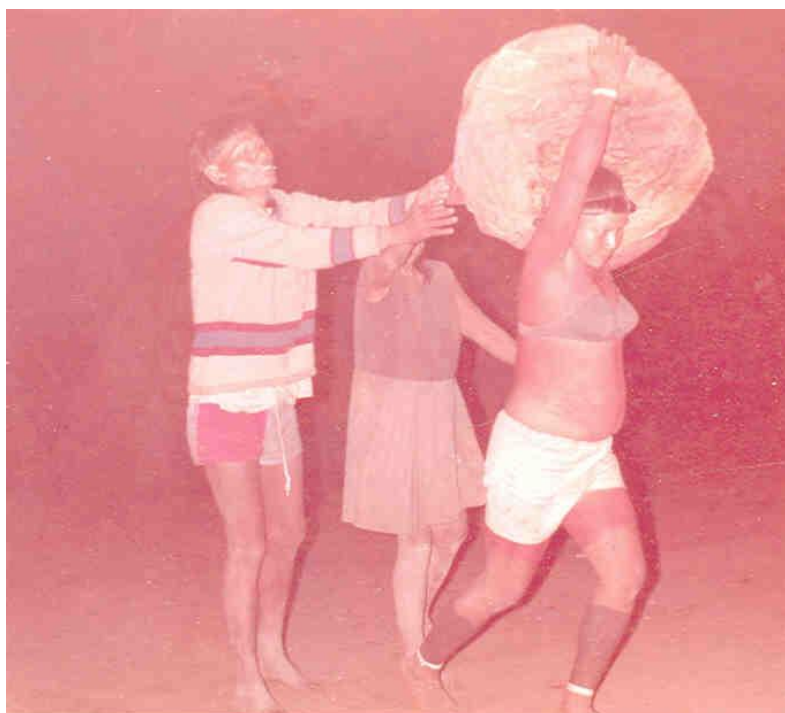
usam. Depois do primeiro, sai da sua casa o segundo *pahöri'wa* também pintado de vermelho, depois sai o primeiro *tébé*, em seguida, o segundo *tébé*.

Esses dois *tébé* não usam *a'abö* (pena do rabo de mutum) só devem usar *danhopre wairi* as tiras da seda de buriti. Depois dos quatro, sai o primeiro *aihöubuni* e em seguida os demais. Todos os *herói'wa* são pintados de vermelho e são colocados neles os *a'abö* que os seus *itsö'rebdzu'wa* (tios) prepararam para esse evento. Assim vão saindo os *herói'wa* até o último *herói'wa*.

Quando o primeiro *pahöri'wa* sai da sua casa, a esposa do padrinho sai correndo da sua casa até a casa do *pahöri'wa* em busca de um bolo grande, que a mãe do *pahöriwa* preparou para essa festa. Essa esposa do padrinho vai carregando o bolo em seu ombro e vai correndo até a sua casa. Toda vez que sai um *herói'wa* afilhado, aquela esposa do padrinho do *herói'wa* sai correndo até a casa do *herói'wa* para carregar no seu ombro o bolo grande e levar a sua casa correndo. Para esse evento, todas as esposas dos padrinhos devem ser pintadas de *danhapré* com essa pintura.

Esses bolos são feitos de fubá de milho ou de arroz ou ainda é feito de mandioca. Para isso, as mães das esposas dos padrinhos envolvidos estão aí para orientá-las, e as mães dos *herói'wa* estão esperando com os bolos grandes, para a esposa do padrinho. É importante notar que nesse evento ninguém fica brincando, os *herói'wa* e nem as esposas dos padrinhos.

**Foto 09** - Mulheres carregando o bolo do afilhado



**Fonte:** Centro de Documentação Indígena, foto de Cosma Salvatore, 1974.

Para essa festa, estão também algumas mulheres, também madrinhas e esposas dos padrinhos que fazem parte do mesmo grupo do padrinho, mas sendo ela a esposa do padrinho deve também se pintar para poder buscar um bolo grande. Algumas esposas dos padrinhos não são madrinhas, porque nem sempre os padrinhos casam com a mulher que é do mesmo grupo do padrinho. Os padrinhos, às vezes, são casados com as mulheres do grupo posterior. Assim mesmo, todas elas devem participar desse evento, porque são esposas dos padrinhos.

Nessa festa, algumas esposas dos padrinhos, especialmente, aquelas que nasceram como primogênitãs são pintadas no centro da aldeia. Os seus cunhados as pintam de qualquer forma ou com outras camadas, como por exemplo, com os *dzé'á* (barros): elas podem ser enfeitadas para variar as pinturas. Enquanto as outras esposas dos padrinhos devem ser pintadas de *danhanapré*, com as pinturas de abdômen e colunas traseiras.

As primogênitãs que foram pintadas no centro da aldeia devem correr até a casa dos afilhados de seus maridos. Quando sai de sua casa um *herói'wa*, o afilhado de seu marido, ela deve sair correndo até a casa do moço.

Os *herói'wa* se apresentam no centro da aldeia. Um velho ensina como deixar o pau-brasil no chão. Todos os velhos que estão atrás dele devem orientar chamando a atenção aos *herói'wa* para eles colocarem devagarinho o pau-brasil. Um velho não só diz, ele faz a apresentação, mas o que os velhos falam aos *herói'wa*, os jovens devem fazer. Os velhos chamam atenção para todos deixarem devagarinho ao mesmo tempo no chão.

Logo depois que os *herói'wa* deixam o *u'bra* (pau-brasil) vermelho, vão em direção à parte de trás das casas em busca de *uiwede dzada'rã*<sup>43</sup>, enquanto isso, os velhos recolhem os *u'bra* (paus) deixados. Quando os *herói'wa* estão ainda no caminho em busca do *uiwede dzada'rã*, de lá os seus padrinhos virão gritando, fazendo tons culturais próprios dos Xavante trazendo menor (*uiwede dzada'rã*) pau, menos comprido, pintado só na ponta com carvão. Não deixando cair o *uiwede dzada'rã* futuramente eles serão fortes quando correrem com a tora de buriti nos ombros. Como o pau é muito comprido, algumas vezes, os padrinhos devem ajudar seus afilhados a carregarem *uiwededzada'rã*. Os *herói'wa* ficam com medo de alguém ferir as suas orelhas, ao encostarem um no outro.

<sup>43</sup> Sobre a palavra *uiwede dzada'rã* pode ser observado no Filme Danhono, e na tradução desse filme, feita por um missionário, está: *buriti de lábios preto ou ainda a árvore da vida*. Essa tradução é uma tradução ao pé da letra, um outro missionário também fez, e alguns ainda pensam que deveria ser *a árvore da vida*. Mas, não é esse o significado do *uiwededzada'rã*. Pois é uma madeira conhecida também como Imbiruçu, ela é comprida pintada na ponta com carvão. Os *herói'wa* carregam o pau mais comprido deles. Para os Xavante esse *uiwededzada'rã*, como é parecido com o *uiwede* (a tora de buriti), deve ser bem cuidada, sem deixar cair no chão. Essa madeira é encontrada na mata e dela são utilizadas fibras brancas que são como pulseiras e outros enfeites para as festas. Serve também para fazer carvão para as festas.

Na cerimônia dos ritos, tanto os padrinhos como também os afilhados se dirigem ao acampamento provisório só para aquele momento no centro da aldeia. Quem tiver cabelos amarrados na nuca com cordinhas de fibras de embira, o seu padrinho também deve tirar para si. Os padrinhos daqueles que estão em rito.

Algumas partes das festas são interpretadas pelos não-índios a partir do pensamento deles. Alguns estudiosos não fazem perguntas nem realizam conversas aprofundadas sobre o assunto e quando escreve já colocam como conhecessem da mesma forma como entendem suas próprias culturas como não-índios. As divulgações dos trabalhos surgem sem os Xavante tomarem conhecimento a respeito do que está sendo divulgado.

Os três ou cinco *herói'wa* começam a correr com a tora de buriti e depois deles vêm os padrinhos, porque os *herói'wa* ainda estão aprendendo a carregar nos ombros a tora. Para a tora de buriti não se distanciar, basta três ou cinco *herói'wa* entrarem. Voltando com a tora de buriti os dois grupos opostos dançam em volta das casas.

Durante o mês de junho, depois dessa corrida com a tora de buriti, os *herói'wa* folgam, depois que eles bateram água quase três semanas, eles merecem um descanso e são agora de orelhas furadas. Enquanto eles folgam devem cuidar bem das orelhas, quando estão recentemente com as orelhas furadas, não devem comer feijão com arroz ou carnes também. Também aquele que furou as orelhas deles não deve comer qualquer tipo de comida. Essas são as orientações dos velhos, cuidarem bem das orelhas, porque se comerem o que não é permitido, as orelhas devem infeccionar bravamente. Antigamente, os jovens Xavante não utilizavam essas comidas conhecidas no pós-contato com o mundo dos brancos e com a Missão. Nessa época, eles não tinham as orelhas infeccionadas. Suas orelhas infeccionavam depois porque não sabiam que o que estavam comendo podia infeccionar as orelhas. Por isso, os velhos começaram a proibir, durante a recuperação, o consumo de vários tipos de comida como: feijão, carne, macarrão, entre outros.

Antes do contato com os brancos, as orelhas não infeccionavam, porque para os velhos, devia comer a comida específica dos Xavante. A comida dos Xavante baseava-se quase só em frutas, como costume, eles pegavam as frutas do mato, as raízes para poder utilizar e servia muito bem como alimento cotidiano.

Segundo os velhos, com suas experiências, aquele que furou as orelhas, deve se mortificar, fazendo jejum para as orelhas sararem rapidamente. Sarando as orelhas e os velhos vendo as orelhas saradas recomendam já colocar os pedaços de madeiras nos furos das orelhas e, a partir daí, os velhos pensam passar para outra fase da cerimônia.



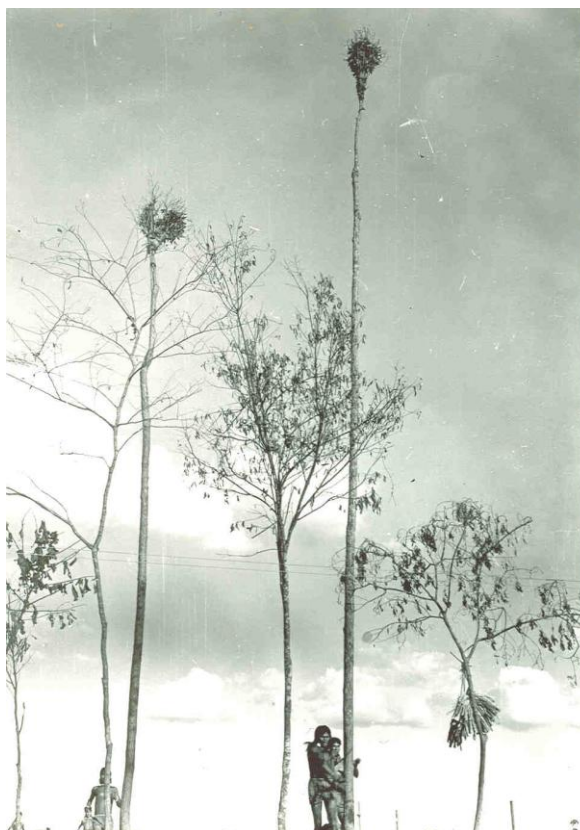
## 2.11 A cerimônia do *noni* e a utilização do *wedetede* (aricá)

A cerimônia do *noni* acontece dentro da cerimônia do *Danhono*. É uma corrida de resistência em que os moços de cada clã, *po' redza' ãno* e *õwawẽ*, competem entre si para ver quem balança primeiro a *wedetede* (aricá), uma árvore bem alta. Os moços balançam até derrubar toda a folha de lixa (*rare tsu*) que foi amarrada na ponta da árvore.

Essa cerimônia acontece quando se colocam os *wedetede* (paus) com as folhas amarradas para anunciar que já vai começar a corrida. Os padrinhos buscam dois paus para fincar na frente das casas onde deve ocorrer o término da corrida do *noni*. A cerimônia do *Danhono* que foi interrompida em maio é reiniciada no mês de julho, porque as orelhas dos *herói'wa* já cicatrizaram. As mulheres madrinhas são escolhidas pelos padrinhos para serem suas companheiras (*i'amo*). O padrinho *po' redza' ãno* escolhe uma madrinha *õwawẽ* para formar par e o padrinho *õwawẽ* escolhe uma madrinha *po' redza' ãno*.

O *noni* é uma palha de buriti que serve para acompanhar a corrida e o carregador dessa palha é quem dá o sinal da saída da competição. Aquele que foi escolhido para carregar a palha vai sempre à frente (cf foto 12) dos *herói'wa* com *noni* nas costas e vão todos atrás dele, todos os dias. O escolhido é sempre um *õwawẽ* padrinho para carregar o *noni*.

**Foto 10** - A árvore aricá (*wedetede*)



**Fonte:** Centro de Documentação Indígena, foto de Cosma Salvatore, 1974

Para iniciar a corrida do *noni*, todos têm de se reunir onde estão os dois paus compridos. Os grupos por faixa etária saem para poder correr, competindo entre eles para ver quem será vencedor daquela corrida. As corridas começam pelos grupos dos mais velhos e vai até os *herói'wa*. É uma demonstração que cada grupo apresenta. Isso para os *herói'wa* observarem como deve fazer depois, é um momento de aprendizagem para eles.

**Foto 11** - Corrida do *noni*.



**Fonte:** Centro de Documentação Indígena, foto de Cosma Salvatore, 1974.

Na abertura de uma iniciação, é costume dos Xavante ter as demonstrações feitas pelos velhos de forma séria em todas as apresentações. Quando inicia o *noni*, todos os velhos devem correr para ensinar os *herói'wa*. Os responsáveis para carregar o *noni* daquele tempo têm de carregar para os seus afilhados, repetindo como na sua época. Todos devem passar pela demonstração.

O novo encarregado usa o novo *noni* feito com as folhas de buriti. São os velhos partidários dos *herói'wa* que ensinaram a fazer e tecer aquele *noni*. Os *herói'wa*, como são instruídos, formam fila, começando dos dois *pahöri'wa*, logo atrás deles vêm os dois *tébé* e, em seguida, o *aihöubuni* e depois os demais.

O encarregado sai à frente deles e todos vão atrás. Chegando perto onde se inicia a corrida, o encarregado para um pouco e todos devem parar. Reiniciando o andar, muda o

modo de andar, o encarregado vai andando com os passos esticando as pernas e todos os *herói'wa* devem andar assim.

Quando chegam pertinho de onde se inicia a corrida, o encarregado de levar o *noni* muda de novo o andar voltando ao normal. Quando os *herói'wa* chegam ao lugar da corrida, o encarregado de carregar o *noni* nas costas se dirige para o centro e os *herói'wa* vão todos atrás dele. Então, começa a mexer o *noni* quando dá três ou quatro balançadas. Todos correm na direção dos paus compridos para tocar nas mãos, aqueles que estão chegando à frente devem balançar um dos paus. Toda vez que chega até os paus tem de tocar, balançando, porque para os velhos, balançar os paus caem as folhas que estão em cima amarradas nas duas pontas, devem cair para baixo quando estão secas e ficar só os dois paus fincados no chão.

Assim, os *herói'wa* têm de correr sempre de manhã, começando cedinho até o sol se levantar, depois param de correr e mais ou menos duas horas da tarde deve recomeçar e terminar até antes do pôr-do-sol. Não são os *herói'wa* e nem os velhos que determinam quando parar para encerrar e recomeçar no outro período, mas o encarregado.

**Foto 12** - Damião *Paridzané*, quando ele foi *herói'wa*, atualmente cacique da aldeia *Marãiwatsédé*



**Fonte:** Centro de Documentação Indígena, foto de Cosma Salvatore, 1974.

O encerramento ocorre quando o encarregado quiser parar para reniciar mais tarde. Ninguém grita que os *herói'wa* estão cansados, não há intervenção de ninguém por causa dos corredores que não aguentam mais correr, e por isso eles têm que suspender o *noni* no gancho. Antes de suspender, o afilhado do carregador do *noni* tem que correr para poder tirar dele a pena traseira de arara (*tsōté*). Quando é para encerrar, o encarregado de levar o *noni* avisa aos seus afilhados que é para todos correrem velozmente. Todo dia o encarregado de levar o *noni* tem que se pintar de vermelho e colocar na nuca a pena traseira de arara vermelha.

Esse padrinho *ōwawē* encarregado, todos os dias, de manhã, bem cedo, antes de clarear o dia, estará sempre levando *noni* com ele até a *hö* onde estão os *herói'wa*. Esse carregador de *noni* não os chamará para se levantarem, mas os *herói'wa* já sabendo pelos velhos que instruem assim: quando o encarregado chegar até a porta da *hö* com o *noni*, imediatamente vocês devem levantar-se, arrumar-se e formar uma fila, e ele indo para o lugar onde inicia a corrida, todos os que o acompanham devem sair atrás dele, porque ele vai até a *hö* para levar vocês para começarem a correr e cumprirem os deveres da cultura dos Xavante que é correr e se preparar para a grande corrida do *tša'uri*.

Os *herói'wa* devem se preparar antes de o encarregado de *noni* chegar com *noni* e quando chegar não precisa que ele espera muito para todos se arrumarem, pois os velhos falam para se preparar antes de o encarregado chegar a *hö*. Quando os *herói'wa* correm de manhã eles não se pintam *danhanapré*, nem o carregador de *noni*. Os corredores esperam que o carregador do *noni* chegue. Depois que todos chegam, o carregador vem atrás deles, vai à frente e todos vão atrás.

Na parte da tarde, os *herói'wa* devem se pintar de *danhanapré*<sup>44</sup> para correr. Até o carregador de *noni* se pinta todo de vermelho, coloca aquela mesma pena de arara na nuca, amarrando com a linha vermelha para poder combinar com a pintura dele e com ela gastar seu esforço e quase no final da cerimônia ele será recompensado pelo capuz (*wamnhorō*) de seus afilhados. Depois que os pais pintam seus filhos *herói'wa* para a corrida, aqueles que não participam e que já fizeram a iniciação à vida adulta, gostam de se dirigir aos dois paus compridos (*wedetede*), lá os velhos querem ver de perto quem está chegando à frente e quem está chegando como perdedor. Em seguida, dirigem-se até *wedetede* e o encarregado deve ir com os seus afilhados como quem está indo para cumprir sua responsabilidade para poder iniciar, tomar o *noni* e levar à frente deles. Fica agora como rotina, eles já sabem como fazer.

---

<sup>44</sup> É a pintura dos corredores em que se pinta o corpo com urucum.

O afilhado do carregador de *noni* ajuda a colocar o *noni* nas costas e recomeçam o ritmo como de manhã. Eles saem do *wedetede* e vão beirando as casas até chegarem perto do lugar onde inicia a corrida. Ali param um pouco. Quando terminam, antes do sol se pôr, os padrinhos devem dançar *wanaridobe*. Nessa dança, o carregador de *noni* não fica de fora, ele também tem de dançar, porque é o padrinho.

Algumas vezes um dos participantes pode substituir o carregador para ele descansar, isso acontece quando os velhos carregadores decidirem para ele descansar por um dia. Carregar todos os dias o *noni* cansa. Segundo os que tiveram a experiência dizem que é pesado e o corpo todo fica doendo.

O carregador de *noni* precisa ser forte, não pode demonstrar desânimo ante seus afilhados. Depois de substituído, deve retomar o seu cargo de confiança que os velhos lhe deram. O *noni* depois que se avermelha, fica seco e deve ser feito outro. Os velhos ainda vão ensinar aos *herói'wa* como tecer e eles vão buscar as folhas de buriti de manhã logo depois de correrem. Devem buscar logo para fazer sombra perto dos dois paus *wedetede* para serem usados oficialmente na corrida da tarde.

Na terceira vez, quando for buscar as folhas de buriti, os *herói'wa* devem fazer sozinhos, os velhos só assistirão eles fazendo o *noni*. O volume de palhas deve ser maior que os anteriores. O último a ser feito deverá ser maior de todos. O *noni* inicia-se com o menor e vai aos poucos, sucessivamente, aumentando até a última corrida para os dois *tébé* utilizarem quando realizarem as cerimônias. Sobre a dança dos *tébé* será complementado mais adiante.

É difícil para os padrinhos e madrinhas levantar de madrugada, às 2 horas para dançar até o amanhecer. De manhã depois de dançar assistem à corrida dos seus afilhados. Sempre que os *herói'wa* terminarem de correr, à tarde eles dançam novamente.

O canto da dança de *wanaridobe* é muito longo, os padrinhos podem esquecer partes do canto, mas os padrinhos daqueles padrinhos do *herói'wa* auxiliam nos cantos e podem corrigir se errarem. Ao poucos, os padrinhos dos *herói'wa* memorizam, aprendem e cantam sozinhos sem errar e esquecer alguma parte do canto.

Quando se inicia oficialmente a dança com canto de *wanaridobe*, os velhos ensinam a dançar, juntamente com as mulheres mais velhas dos mesmos grupos etários, para os novos padrinhos iniciantes verem e aprenderem como se dança e canta. Para essa dança, os padrinhos e madrinhas não se pintam, só no encerramento da dança devem se pintar caprichando.

Os padrinhos se comunicam por meio do som de *upawã* (instrumento de bambu) e um deles deve assumir para tocar logo depois de 1 hora da manhã até amanhecer e começar a

dança mais ou menos das 3 horas até 5 horas. Sempre deve tocar *upawã* para chamar um deles para tocar e ir ao centro da aldeia para poder dançar.

O som do *upawã* é reconhecido e respeitado por eles/as e logo devem se apressar a chegar quanto antes de a dança com canto de *wanaridobe* (dança dos padrinhos) começar. Quando termina a corrida dos *herói'wa*, eles começam a dançar e a cantar *wanaridobe*. Eles/as terminando vão ao rio tomar banho, descansar, para mais uma vez levantar de madrugada. Assim, cumprem suas obrigações de levantar cedo para a festa do capuz (*wamnhorõ*).

Se os padrinhos quiserem correr e competir com os *'ritéi'wa* devem ir aonde se inicia a corrida, de lá, eles escolhem *'ritéi'wa* com quem deseja competir. São os padrinhos de *herói'wa* que escolhem a pessoa, não os *'ritéi'wa* que escolhem o padrinho dos *herói'wa* para competir a corrida com ele. Pode-se observar que, na cultura Xavante, a iniciativa começa de cima para baixo, respeitando a hierarquia que existe em relação aos costumes. É o mais velho que tem a voz sobre o novo. Nesse caso, o padrinho sai do centro da aldeia onde se reúnem para dançar *wanaridobe*. Chegando aonde se inicia a corrida, se o padrinho dos *herói'wa* for *po'redza'õno* deve chamar um *'ritéi'wa öwawẽ* para competir com ele. Os dois correrão, só depois que todos os *herói'wa* correrem. Se os outros padrinhos correrem devem chamar *'ritéi'wa* para competir na corrida.

Quando os padrinhos decidem correr contra os *'ritéi'wa* eles não se pintam como os *herói'wa* pintam os pais todos os dias e alguns dos *'ritéi'wa*. Eles simplesmente saem do centro da aldeia de bermuda e sem pintura, mas colocando na cabeça os brotos de buriti e com eles costumam dançar todos os dias. Só com os brotos secos de buriti são reconhecidos como padrinhos de *herói'wa* que vêm competindo com uns *'ritéi'wa*.

Logo em seguida, os *herói'wa* começam a correr, competindo entre eles *po'redza'õno* com *öwawẽ* para ver quem toca primeiro os outros. Às vezes, os *dahi'wa* também correm contra uns *herói'wa*, se o *dahi'wa* for *po'redza'õno* corre contra um *herói'wa öwawẽ*. Se o *dahi'wa* for *öwawẽ* devem correr contra um *herói'wa po'redza'õno*.

Se o *herói'wa po'redza'õno* ganhar a corrida do *'ritéi'wa öwawẽ*, os velhos *po'redza'õno* ficam felizes pelo vencedor, porque o ganhador foi *po'redza'õno*. Se o *herói'wa öwawẽ* ganhar a corrida do *'ritéi'wa po'redza'õno*, os velhos *öwawẽ* ficam felizes pelo ganhador *öwawẽ*. Se o *'ritéi'wa po'redza'õno* ganhar a corrida do *herói'wa öwawẽ*, os velhos *po'redza'õno* ficam contentes pela vitória dos *po'redza'õno*. Se o *'ritéi'wa öwawẽ* ganhar a corrida do *herói'wa po'redza'õno*, os velhos *öwawẽ* ficam felizes pelo vencedor.



Os *dahi'wa* ficam esperando onde se inicia a corrida do *noni*. Os *herói'wa*, toda vez que correm até os dois paus compridos, devem esperar para que todos os outros cheguem também e, quando todos chegam, os *dahi'wa* com alguns *herói'wa* com quem se estava competindo na corrida e o encarregado de carregar o *noni* deve prosseguir.

Nessa corrida, os *dahi'wa* são os que chamam os *herói'wa* para competir para ver quem toca primeiro um dos paus compridos que está em frente a alguns metros das casas. Nessa corrida, os *herói'wa* ainda não têm voz para poder chamar um *'ritéi'wa* para competir com ele. Ainda não se permite falar alto.

Quando todos chegam ao lugar em que estão os dois paus compridos, os *dahi'wa* não ficam juntos com os *herói'wa*. Logo depois de competir, dirigem-se para onde se inicia a corrida. Eles não são obrigados a correr todos os dias como os *herói'wa*. Os *dahi'wa*, se quiserem, podem se pintar. Também os *ai'repudu* devem correr competindo entre eles, mas não se misturam com os *herói'wa*. Quando os *herói'wa* correm, os *ai'repudu* não devem correr juntos, porque futuramente eles deverão ser adversários como grupos opostos.

**Foto 13** - Um carregador do *noni* na cerimônia dos líderes *Tébé*.



**Fonte:** Centro de Documentação Indígena, foto de Cosma Salvatore, 1974.

### 2.11.1 A caçada com o fogo e as corridas das meninas no *noni*

A caçada é realizada no mês de agosto. Quando os *hererói'wa* saem todos à caçada com os padrinhos e os pais não há corrida de *noni*. Tudo fica parado, sem movimentação, tudo silencioso. É costume os *herói'wa* irem caçar. É a primeira oportunidade para os jovens aprenderem a caçar com os irmãos mais velhos. Os irmãos mais velhos substituem os pais para acompanhar os jovens a serem orientados durante a caçada.

Quando os *herói'wa* saem com os padrinhos e os pais para a caçada, as mães ou alguns pais que não podem ir com os filhos choram por eles. Os jovens devem levar para a caçada muito mantimento, como arroz, feijão, mandioca, batata para comer se precisar.

Ao pararem num lugar, a organização é a seguinte: dois *pahöri'wa* e dois *tébé* e devem formar quatro grupos para depois formar quatro acampamentos. Os *po'redza'õno* se distribuem e quem quiser vai ao acampamento do primeiro *pahöri'wa* ou do segundo *pahöri'wa*. A segunda turma que se formou com o segundo *pahöri'wa* faz acampamento perto do primeiro. Assim também os *öwawẽ* se distribuem. Quem quer se dirige para se juntar com ele, e devem fazer o acampamento perto do segundo *pahöri'wa*. Ao quarto *tébé* quem quiser junta com ele e deve fazer o acampamento perto do primeiro *tébé*.

Terminando a distribuição das pessoas de acordo com quem vai ficar com o primeiro, com o segundo *pahöri'wa* e com os dois *tébé*, os homens devem dançar e cantar o canto próprio da caça com o fogo. Logo em seguida, o dono do tempo entrega um pedaço de lenha para dois homens botarem fogo no mato. Para caçar os caçadores devem se pintar rapidamente para correr atrás dos animais.

O dono do tempo (dono do ano, *wahuptede'wa*) entrega as duas lenhas preparadas por ele aos dois grupos. Os caçadores que quiserem acompanhar os dois devem colocar os fogos abertamente em círculos, para assim fechar alguns animais que estão dentro do mato. O dono do tempo escolhe dois moços experientes: um *po'redza'õno* e um *öwawẽ*. Eles devem fazer o círculo o mais rápido possível para ver quem fecha o círculo de fogo. Quem fizer mais rápido é o vencedor.

Não são todos os *herói'wa* que podem caçar no mato. Alguns devem ficar para poder arrumar o acampamento, limpar o chão com a enxada, tirar folhas de buriti para fazer sombra, apanhar as lenhas para usar no fogo. Os *herói'wa*, em cada acampamento, são aqueles que cuidam dos trabalhos. Entre eles se dividem para fazer os trabalhos: alguns vão buscar as folhas de buriti para poder fazer sombra e colocar no chão para ser usada, servindo como lona e esteira para dormirem nelas. Alguém vai ter que limpar o chão com a enxada, para



colocarem as folhas de buriti. Alguns vão ficar para poder apanhar lenha, que vai servir para fazer o fogo.

São os *herói'wa* que preparam as comidas para os caçadores, se eles trouxerem os animais caçados à tarde, são eles que oferecem a comida e a água logo que chegar. Quando alguém do acampamento traz um animal caçado um deles vai jogar em cima do fogo preparado por eles para poder tirar a pele e, assim facilitar para carnear. Toda vez que tira as partes do animal coloca em cima do jirau (*wa'ra*).

Todos os velhos que estão na caçada ficam felizes quando matam grande quantidade de queixada, porque dá alívio a todos eles, que assim, podem voltar para casa mais rápido ainda. Primeiro, os Xavante gostam muito de carne de queixada, também delas podem aproveitar para tirar as unhas que são preciosas para serem usadas nas festas tradicionais. Quando se faz capuz (*wamnhorõ*) fazem-se colares e nas pontas, as unhas de queixadas são colocadas como enfeites no capuz. Outro animal que os Xavante costumam caçar é a anta, por causa do tamanho, pois assim eles podem partilhar.

Os Xavante não esquecem um do outro quando partilham a carne da anta. As tripas são as comidas preferidas dos mais velhos. Eles devem comer depois que os mais jovens prepararam a carne, colocando as tripas em cima do fogo. Um dos mais velhos deve comer sozinho, sorvendo o líquido que tem dentro da tripa. Se não conseguir acabar, ele não oferece, deixa para os outros adultos que estiverem por perto. Os jovens não comem isso, mas futuramente, dizem poder comer à vontade, quando tiverem idade para isso.

Outra parte importante que os velhos oferecem é a bexiga da anta. Segundo contam os velhos, a bexiga que contém urina deve ser passada nas crianças, para quando crescerem, correrem para mais longe e andar como a anta. Os Xavante acreditam que quando a criança cresce e torna *'ritéi'wa* deve correr mais com a tora de buriti sem se cansar logo, o fortalecimento será prolongado. A bexiga da anta tem que estar junto com as outras partes da carne da anta no jirau, porque enquanto está com as outras carnes não é de ninguém.

Os velhos ensinam aos homens adultos que quando matar a anta quem desejar pode levar a bexiga para poder passar nos seus filhos, mas um dos velhos vai ter de oferecer para quem quiser. Os jovens Xavante não desacreditam das histórias dos velhos, quando contam coisas passadas.

É costume dos Xavante, quando partilham alimentos não se esquecer de ninguém, todos têm de ganhar. Na caçada, os velhos têm costume de compartilhar as coisas. Anotecendo, os velhos andam pelos acampamentos para ver se está faltando alguma parte dos animais caçados. Se um acampamento tiver duas partes deve oferecer para um que não

está com a parte que gostaria de ter. As carnes devem ser bem cuidadas pelos parentes dos *pahōri'wa* e dos *tébé* para não estragar antes de chegarem à aldeia de volta. As partes do resto das carnes dos animais caçados ou que está sobrando devem ser consumidas pelas pessoas que estão nos quatro grupos de acampamentos. Quem determina a distribuição são os velhos de cada acampamento. Os melhores pedaços são para a comemoração das quatro pessoas importantes que estão presentes no encerramento das cerimônias, para consumir quando voltarem para suas aldeias. A previsão mais provável para se conseguir caçar é aproximadamente duas semanas, mas pode ser que consigam antes de duas semanas. Os Xavante se preocupam muito com o tempo.

A festa tem de terminar antes da chuva ou então antes da metade de setembro. O importante é que tudo se encerra no final de agosto e no início de setembro. Não é fácil caçar para conseguir achar um animal e matar para ser levado ao acampamento. É preciso ter sorte, correr atrás do bicho, ter paciência para esperar pela caça. O que incomoda mais os caçadores é a fumaça que arde os olhos das pessoas.

Os velhos recomendam muito não andar caçando no meio do círculo do fogo porque é muito perigoso, em agosto venta e o fogo pode espalhar. Então a caçada deve ser feita por trás dos círculos de fogo. A recomendação dos velhos é para que ninguém fique caçando sozinho, mas pelo menos dois a dois. Às vezes, pode aparecer onça. Um tipo de animal perigoso para o qual os velhos chamam atenção dos caçadores para ficarem atentos.

Os velhos chamam atenção e ensinam como se deve esconder, quando se está em frente de um animal sem ser visto por ele. Na caçada, precisa ser esperto para o animal não perceber o caçador, ensinam assim os velhos. Os velhos ensinam também reconhecer os rastros de animais para que esse animal perseguido seja morto pelo homem.

É costume dos Xavante se reunirem no centro do acampamento, *warã*, para programarem as atividades da caçada de cada dia. Depois ao sair do *warã*, eles se comunicam por meio de gritos.

Os *herói'wa* na caçada devem também se reunir para dançar com alguns dos padrinhos logo no início da noite. Mesmo que tenha quatro acampamentos devem dançar sete vezes. O canto apresentado é o próprio para o tempo da seca (que o Xavante chama de ano, *wahu*). Esse canto deve ser apresentado na aldeia quando voltarem. Para cada época é um tipo de canto.

Assim os padrinhos ensinam os cantos para cada tempo. Sempre que terminar a dança, os padrinhos reúnem os *herói'wa* para aconselhar, esclarecer algumas coisas para a vida futura deles. É uma relação próxima que os dois mantêm enquanto os afilhados estão em

formação. Depois que os *herói'wa* tornarem *'ritéi'wa* às vezes pode ficar difícil para eles se reunirem com os padrinhos para falar da vida de *'ritéi'wa*.

Enquanto os *herói'wa* estão no mato é a vez das meninas realizarem a cerimônia do *noni*. As meninas e as suas *itsi'utsu* (madrinhas), da mesma faixa etária dos *herói'wa* também devem correr na ausência dos *herói'wa*. Elas também fazem parte do grupo deles. Quem leva o *noni* é sempre um homem que é reserva daquele que carrega para os *herói'wa*, ou um velho carrega para elas.

As meninas não correm de manhã, elas devem correr no *noni* só à tarde. Elas devem se pintar também como os *herói'wa*, o abdômen e a coluna traseira com o urucum. Antes colocam as cordinhas nos pulsos e nos tornozelos. Elas devem pintar também *date'rã*, dos tornozelos até os joelhos.

Elas fazem o mesmo que os *herói'wa* homens. Devem sair em fila, começando primeiro o carregador de *noni*, depois em seguida ou as irmãs dos dois *pahōri'wa* ou se não tiver irmã vai algum parente. Assim, também vão as duas irmãs dos *tébé* ou parente se não tiver uma irmã. Elas devem correr seriamente com os homens, competindo entre elas, *po'redza'ōno* com os *ōwawē*.

Nessa corrida das meninas, algumas das mulheres que também são *ihi'wa* devem como *dahi'wa* chamar uma delas para competir a corrida até ao *wedetede*. As *dahi'wa po'redza'ōno* chamam as *herói'wa* *ōwawē* para competir. Assim, também as *dahi'wa* chamam as *herói'wa* para competir na corrida até ao *wedetede*. Os paus compridos são para ser tocados, balançados. Tem que correr em direção dos paus para balançar como fazem os homens. Os paus, *wedetede* estão lá não por acaso, mas para serem tocados com as mãos e balançados.

Assim, as mulheres vão correndo até os *herói'wa* quando voltam das caçadas. Toda tarde, elas correm, disputando entre elas para ver quem deve tocar primeiro os paus. A disputa é da mesma forma como a dos homens. Devem correr as *po'redza'ōno* contra as *ōwawē* e as *ōwawē* contra as *po'redza'ōno*.

Depois de abastecidos com a caça, é ora de pensar na volta para a aldeia. Quatro *tsi'ōtōhōpo* (cestos grandes) são confeccionados para colocarem as carnes dentro. Para carregar os cestos é preciso escolher quatro *'ritéi'wa* ou parentes próximos ou mesmo o irmão de um dos quatro. Depois de escolherem os *'ritéi'wa* eles devem ser pintados de vermelho para carregarem os cestos, deixando-os nas portas das casas dos dois *pahōri'wa* e dos dois *tébé*.

Chegando ao centro da aldeia, as carnes são colocadas dentro dos cestos, conforme combinado ainda quando estavam no mato, no lugar da caçada. Os cestos grandes têm de estar bem cheios. Os *'ritéi'wa* escolhidos tem de ser fortes para carregar os cestos, e mesmo assim algum parente acompanha de perto. Os cestos têm os *itsi'u* (alça) e devem ser colocados na cabeça. Depois que foram deixados os cestos nas portas dos dois *pahöri'wa* e dos dois *tébé* ficam dentro de casa mais ou menos dois dias e depois disso os *herói'wa* ainda participam da corrida do *noni*. Correm apenas uma vez, depois o encarregado do *noni* pode parar, suspendendo a corrida. Com a chegada dos *herói'wa* da caçada se encerra a corrida do *noni*.

## CAPÍTULO 3

### A PEDAGOGIA XAVANTE

Entre os Xavante, os primeiros educadores são os pais juntamente com os avôs paternos e maternos e, aos poucos, vai estendendo com os tios do mesmo clã, enquanto as crianças estão mais voltadas para a sua família do mesmo clã. Durante a fase de *wapté* toda a comunidade se preocupa com a educação dos adolescentes até a fase de *'ritei'wa*, pois essas duas fases são importantes na vida dos Xavante, porque é o momento de aprendizagem da cultura e tradição vivencial. A última fase da educação é pós-*danhoui'wa*, que chama de *prédzamroi'wa*, que é considerado já *ipredu*, homem adulto. A formadora desses *prédzamroi'wa* é a comunidade da aldeia. A comunidade é que incentiva para aconselhar os seus afilhados *'ritéi'wa*. Quando os *'ritéi'wa* não andam de acordo com a norma da aldeia, a comunidade cobra desses *prédzamroi'wa*.

Giaccaria (1990, p.17-20) apresenta um sistema educativo próprio dos Xavante desde o nascimento até a velhice. Os Xavante são cuidadosos para com as crianças quando nascem. Primeiramente, são as avós maternas e paternas que dão a sua ajuda ao novo bebê. Como a criança e a sua mãe moram na casa da sua avó materna, a avó paterna sempre irá ver o bebê quando puder, para dar assistência à criança recém-nascida até a mãe se recuperar. E a avó materna vai instruindo e dando uma mão também no cuidado da criança, para que a nova mãe aprenda junto com ela. E a filha que deu à luz ao seu bebê, por estar morando na casa da mãe, aprende e também cuida. Assim, as duas avós vão auxiliando a nova mãe no novo trabalho que está assumindo com responsabilidade e com o cuidado da criança para que ela cresça com saúde que é importante para toda a família Xavante. E depois toda a comunidade se responsabiliza na educação.

A partir daí, pretendo mostrar como se dão entre os Xavante os cuidados das crianças e que mais tarde essas crianças serão inseridas nos seus grupos e cada etapa ou fase receberá determinações conforme o caso. *Ai'uté pré* = criança recém-nascida; *Watébrémi* = menino; *Ba'ôno* = menina; *Ai'repudu* = pré-adolescente; *Adzarudu* = moça; *Wapté* = adolescente;

'*Ritéi'wa* = moço, rapazes; *Adabá* = moça; *Danhohui'wa* = padrinhos; *prédzamroi'wa* = padrinhos; *Pi'õ* = mulher adulta; *ipredu* = adulto; *Ihi* = ancião, velho.

Nesse sentido, concordo com a afirmação de Giaccaria (1990) que “a educação vai até a velhice”. Nesse comentário pretendo me basear e continuar mostrando o que ele já mencionou a respeito da inserção da criança no mundo Xavante.

### 3.1 Pedagogia da mulher Xavante

A *ba'õno* vai conhecendo a vida da mulher na sociedade. Apesar de que ela é comprometida, a mãe ainda não falará enquanto ela não se tornar *adzarudu*. Tornando-se *adzarudu* a mãe revela que futuramente ela se casará com aquele fulano filho de tal.

Como se descreverá a partir de agora, a pedagogia da mulher Xavante é observada no nascimento e no cuidado das crianças.

O parto, na sociedade Xavante é de responsabilidade das mulheres idosas e que são avós na família. Quando a mulher está em gestação, a mãe da mulher gestante junta com as avós que são as que mais se relacionam com a gestante. Elas cuidam da mulher grávida e conversam com ela, informando que deve se cuidar bem, principalmente, em relação à alimentação, na hora de deitar e na hora de sentar.

A mulher grávida, quando deita tem de estar virada de costas para o marido. As mães com as avós são cuidadosas e carinhosas para com a mulher gestante. A mãe da gestante sempre orienta para se cuidar bem até o dia em que ela deve dar à luz um filho.

Quem deve estar na hora do parto é a mãe da mulher, a mãe do esposo, as tias das esposas que são as irmãs da mãe da criança ou também as tias do pai da criança. Assim, os cuidados com a criança está sendo encaminhado pelas duas famílias, tanto a do marido como também a da esposa.

O trabalho do parto não é uma atividade dos homens especificamente, mas é especificamente das mulheres idosas que têm experiência como avós. São essas que trabalham na hora do parto. Quando a mulher está para dar à luz, as velhas avós se reúnem em volta da mulher que está prestes a dar à luz para poder dar assistência. Elas entendem como é o procedimento. Ao nascer, a criança é logo lavada com água pelas mulheres mais velhas parentes da mulher que deu à luz. Na hora da execução da ação, as parteiras trabalham; o marido da gestante não deve estar perto acompanhando, o marido sabe que esse serviço não é trabalho dos homens. Acima de tudo, o marido deve respeitar o serviço da mulher sem se

intrometer nas suas ideias. Nenhum homem deve participar ou assistir aos serviços das mulheres parteiras.

Quem cuida da criança antes de saber caminhar sozinha, além da mãe, são as tias, irmãs da esposa. O menino, quando começa a andar, sempre irá à casa dos avôs, os pais de seu pai. Os avôs sempre são os que mostram quem são os seus tios e suas tias, isto é, os irmãos e as irmãs consanguíneos e os parentes do marido de seu clã, se o novo pai for *po' redza' òno*. Assim, também os clãs *öwawě* fazem ao ensinar seus netos a dizerem pai *ma* e sua mãe *me*. Os pais, por sua vez, ensinam o menino a chamar os avôs de *da* em Xavante.

As meninas são orientadas pelas mães, acompanham nos trabalhos cotidianamente para poder aprender da mãe o que ela faz. A avó materna também está sempre presente com a menina. Essa avó também quer que a neta fique com ela à noite. De dia, essa menina deve também acompanhar para onde a avó quiser ir. A menina está sempre ligada à mãe, deve acompanhar em todos os lugares, como buscar dos brotos de buriti. Dos brotos de buriti as mulheres pretendem fazer e tecer para quando precisar têm o cesto já feito para colocar outros objetos dentro. A mãe lhe ensina qual é que serve para fazer baquite<sup>45</sup> os brotos compridos é mais para esteiras e um pouco mais curto para fazer cesto. Elas tiram os brotos para tecer e tornar um cesto e quando ficar pronto serve para colocar outras coisas dentro.

A menina vai aprendendo a fazer também um cestinho com tampa juntamente com a mãe. A mãe ensina a colher as sementes do capim navalha para poder fazer colar e por isso chama-se colar Xavante. Mas, antes de furar com agulhas grandes tem que varrer o chão, bota um fogo, coloca esteiras como semi-roda porque conhece que vão pipocar.

Antigamente, as meninas iam com as avós em busca de coleta de frutas no mato. Ainda nos meados de 1960, as meninas acompanhavam as avós em qualquer lugar que fosse. Quando a menina já é crescida fica a acompanhar a sua mãe nos trabalhos nos serviços das mulheres. Tanto a avó paterna como a avó materna, têm prioridades de educar bem a menina de acordo com a cultura e visão dos Xavante.

Geralmente, as mães das meninas contam as histórias individualmente quando estão sozinhas em casa ou quando a mãe está catando piolhos nelas, sentadas na sombra da casa. A menina quer saber quem foram os ancestrais dela ou da linha do seu pai. A mãe nunca estará se colocando contra as histórias ou explicações do marido. Na cultura dos Xavante, essa mãe é inserida totalmente na família do marido, ao clã do marido. Ela vai ter que contar tudo para que a menina conheça as histórias e a linhagem do pai. Essa menina quando casar e como

---

<sup>45</sup> Um cesto feito de fibra de buriti.

esposa ela vai ter que fazer como a sua mãe: passar o conhecimento dos parentescos da linha de seu pai; quando ela tiver filhos também vai ter que passar o mesmo para os seus filhos e os seus parentes.

A mãe está sempre perto da filha para poder instruir e ensinar. As histórias contadas para as meninas são as prevenções das comidas de carnes. As meninas para ter boa saúde e uma boa educação devem seguir o que as mães contam e elas devem acatar as falas das mães. Enquanto meninas, elas podem comer as carnes de pequenos animais como: *wārāhudu* (tatu peba), *wārā'u* (tatu bola), michila, caititu, veado, veadozinho. Elas devem comer as carnes de animais considerados pequenos. Elas respeitam muito que as mães lhes ensinam para uma boa educação.

As meninas não devem comer as carnes de animais maiores como a carne da anta e a carne de cervo. A carne da anta é a comida dos velhos e das velhas Xavante. Quando o pai mata uma anta, o pai autoriza a menina que já é casada e com filhos, aí sim ela deve comer a carne da anta. Antes não podia porque ainda era preciso que ela amadurecesse e ficasse como pessoa adulta.

A menina já casada, se tiver filhos, já é considerada pessoa amadurecida e respeitada pelas outras mulheres de idade avançada e não é mais vista pela comunidade como jovem, mas, pessoa que já é adulta. Quando o marido daquela mulher matar uma anta o pai daquela mulher permite que a sua filha deva agora comer a carne da anta que seu marido havia de matar, o seu pai lhe permite comer a carne da anta. Antes, tudo o que o genro trazia de caça, a sua esposa passava aos seus pais e eles como sogros comiam o que o genro trazia.

Tanto a menina como também o menino são orientados desde *adzarudu* ou *ai'repudu* (puberdade). A mulher *danho'rebdzu'wa* (madrinha) orienta mais a menina durante a vida, quando é *adaba*, quando já é mulher, *pi'õ* (adulta). A *itsõ'rebdzu'wa* (mulher) vai dando conselho orientando. E ao menino o seu *itsõ'rebdzu'wa* (padrinho) vai orientando e educando até o fim da vida.

### **3.1.1 Primeiros banhos das crianças recém-nascidas**

As avós e as tias da mãe da criança são as responsáveis pelo primeiro banho dos recém-nascidos. O parto é acompanhado pela mãe e pela sogra da gestante. A avó materna é privilegiada por ser a mãe da mãe da criança, por isso ela é a primeira a dar o banho. As tias que são irmãs do esposo devem ajudar a dar banho na criança, quando a mãe da criança ainda não se move. Geralmente, a criança convive com as duas avós: paterna e materna. Se a mãe



do esposo quiser levar a criança até a sua casa, leva. A criança fica lá com a avó algumas horas, depois uma das tias deve devolvê-la de volta para a casa da sua mãe.

Conforme o costume dos Xavante, as mulheres moram na casa dos pais, os maridos moram junto com ela na casa dos sogros. Quando se afirma casa dos sogros, na realidade as casas são das mulheres, elas se apropriam, enquanto a sogra viver, ela é a que mais se apropria da casa. Se numa casa a mulher tiver uma irmã mais nova, a mãe daquela esposa vai ensinando a sua filha mais nova a lavar a criança, dando banho nela. Às vezes, as meninas novas têm mais interesse em cuidar da criança recém-nascida. Elas fazem os serviços se precisar e cuidam bem da criança. As crianças (*ai'uté*) aprendem as primeiras palavras Xavante mais fáceis na casa com os pais e a família. As primeiras palavras que ela aprende é *mama* que é *imama* (pai) e *da* que é *i'rada* (avó ou avô).

Outra identidade forte que o povo Xavante considera importante é o uso da língua materna. As crianças aprendem a falar com os pais antes de serem inseridas na escola. Aos poucos, começam a aprender a escrever e a pronunciar as primeiras palavras na escola. Os Xavante são falantes de sua língua e não usam a língua portuguesa até os 6 anos de idade.

As tias, as cunhadas ensinam a criança a andar, ela é conduzida pelo braço por uma tia, várias vezes à noite quando estão fora da casa em frente da porta, conversando, as tias ou tios, irmãos da mãe conduzem a criança para aprender a andar.

Os pais da criança ficam contentes quando os filhos deles começam a andar e eles gostam que os da casa também, isto é, as pessoas da casa estão ajudando, apoiando e querendo que a criança ande pelas mãos das pessoas, que são os da casa. Os pais ficam contentes quando o filho chama *mama*, *imama* pai e a mãe *me*, *'rame* e todos da família ensinam a criança a falar, aos poucos, algumas palavras.

Ela passa de *ai'uté* para *watébrémi*, se for menino vai conhecendo os tios que são os irmãos da mãe e com eles vai começar a brincar e a andar por perto da casa caçando *apa* (lagartixa). O pai faz para ele um arco de vara e flechas com talo de broto de buruti (*waihi*), mas tem a ponta afiada e na outra ponta coloca as penas de passarinho que devem ser colocadas na corda quando atirar. O menino também fica somente na casa da sua mãe, o pai leva à casa de seu pai para conhecer o avô, o pai de seu pai. O menino, conhecendo o seu avô, o chama de *da* e aprende a falar *ida* como também a sua avó chama *da* de *ida*. O *watébrémi* vai convivendo com as duas famílias: a da mãe e a do pai.

Na fase de *watébrémi*, ele vai conhecer quem são seus tios maternos, depois conhecerão os outros tios membros do mesmo clã do pai. Às vezes, vai com a mãe, quando

ela vai visitar o tio paterno. É aí que o menino vai conhecer o seu tio paterno, e vai conhecer também a tia, esposa do tio.

### 3.2 Obediência dos meninos e das meninas aos pais

Os filhos/as são obedientes aos pais e os tratam bem. Tratar bem pode significar usar sempre o diálogo e, com isso, o filho fica sempre perto dos pais. O filho, dificilmente apanha do pai quando faz alguma arte, prejudicando o seu irmão menor. O pai apenas fala com o filho ou com a filha.

As crianças costumam brincar com os/as colegas vizinhas em frente da casa no final do dia e quando o sol se põe e escurece, o pai os chama e param de brincar. Assim, os pais têm controle, onde seus filhos estão.

Em geral, os pais não admitem que os filhos saiam sem a permissão deles. Os filhos sabem que os pais estão lhes ensinando coisas boas com muito amor para a vida futura. O pai não aceita que o filho/a brigue com ninguém. O menino que briga com os colegas não é bem visto pela comunidade. Por isso, os pais não querem que os filhos se envolvam em brigas com ninguém.

A menina gosta muito do pai, apesar de ela não ter intimidade com ele, presta muito serviço ao pai. Quando o pai vai a algum lugar, por exemplo, ao rio tomar banho, ela pergunta: pai vai ao rio tomar banho? O pai responde de uma forma respeitosa a sua filha e educado diz: sim, vou. Onde o pai pretende ir, a menina quer saber. Não pela curiosidade, mas sente a falta dele. Quando o pai volta de algum lugar, a menina, vendo o seu pai de longe corre para ajudá-lo. Quando o pai pede alguma coisa extra, ela faz com bondade. Assim, as crianças crescem amáveis com saúde, bonitas e obedientes para com aqueles com quem está se relacionando: pais, tias e tios.

Quando as crianças estão em crescimento são tratadas com muito carinho. Os pais são atentos em relação à higiene e alimentação em geral. Daí tornam *watebrémi*, e passam à fase pré-adolescente *ai'repudu* e quando se tornam adolescente *wapté*, alguns pais e avós choram por ele ter deixado a casa para viver longe da família. Na casa *hö*, todos os mitos são contados aos *wapté* para conhecerem a história e serem obedientes aos conselhos que são dados por meio da história.

No costume dos Xavante, a esposa do tio ou dos tios paternos ou dos tios do mesmo clã do pai são todas as tias, independentemente de serem ou não irmãs consanguíneas, essa é a

grande diferença de qualquer costume tribal que os Xavante têm de melhor. Tudo isso vai aprendendo aos poucos através dos pais.

Sendo a mãe de clã oposto acompanha muito o marido nas orientações do menino. Tudo o que o pai aconselha, ela também o apoia nas palavras do pai e quando o menino desobedece, a mãe repete ao menino o que o pai falou diante dela. Dentro de casa, o pai sempre dá conselho ao filho na presença da mãe.

Todas as histórias antigas tradicionais são contadas na presença da mãe. A mãe sabe o que o pai conta ao seu filho. O que o pai conta ao seu filho, algumas vezes, é sobre a descendência do pai, dos bisavôs e demais antepassados. Se o menino quiser conhecer melhor vai até o avô paterno ou a avó, esposa do seu avô, para perguntar mais a respeito.

Sendo *ai' repudu* ele vai tomar conhecimento mais de perto do avô paterno que para ele é muito mais importante do que o avô materno. O avô paterno, sendo pai de seu pai, vai ensinando muitas coisas boas na sua vida; é ele quem mais vai orientar sua vida pessoal por ser clã de seu pai. Por isso, o *ai' repudu* vai se apegando à família de seu pai.

Na fase de *ai' repudu*, às vezes, dorme na casa de seus avós paternos e, por ser maior, não deve mais dormir na casa de seus pais. Ele vai a sua casa para comer se quiser fica lá com a mãe. Sendo *ai' repudu*, ele vai acompanhar seu pai nas outras atividades na roça ou pescar. Ele vai observando dentro de casa com outros trabalhos que o pai realiza: tecendo esteiras, as cordinhas para festas, gravatas Xavante. O pai organiza para quando tiver festa tradicional, já ter alguns materiais disponíveis para serem usados. O pai prepara os materiais para os filhos usarem nas festas culturais.

O *ai' repudu* sabe fazer o arco e as flechas com os *waihi* que o pai fazia para ele quando estava na fase do *watébrémi*. Quando o pai fala para ele que vai ter pescaria comunitária, ele vai pescar com o arco e as flechas de verdade. O arco que o pai faz é de seriva. O pai racha no meio, uma e a outra parte ele vai tirando as cascas e aos poucos vai lixando os dois em forma de arcos para serem usados. O pai vai adiantando na formação dos *wapté* e espera muito que o filho seja um bom *wapté* perante seus padrinhos e à comunidade.

A menina também passa por essa primeira experiência educativa. Ela vai observando o que a mãe faz, as meninas também têm suas fases. A menina logo que começa a andar quer ficar com a mãe onde for que seja. A denominação da menina é *ba'õno*. A *ba'õno*, é a fase que vai até *adzarudu* (moça). *Adzarudu* é a que vai até *adaba* (que quer dizer, aquela que recebeu carnes caçadas, *Dabatsa*). Daí em diante, é denominada de *adaba*, e depois que tiver filho, a mulher é chamada de *pi'õ* (mulher adulta).

A *ba'õno* vai conhecendo a vida da mulher na sociedade, apesar de ser comprometida, a mãe ainda não falará, só depois que ela se tornar *adzarudu*.

Quando a menina, *ba'õno*, começa a conhecer as colegas que moram perto da casa dela, começa a brincar com colegas e com as filhas dos irmãos mais velhos, que foram deixadas na casa do seu pai, é a primeira educação que a mãe oferece à filha quando está em casa sozinha. O pai gosta da filha, *ba'õno*, é costume a menina ficar mais com a mãe. A maior parte da orientação que a menina recebe é papel da mãe. A mãe ensina a filha a conhecer os irmãos *tihitébré*, na fase de *ba'õno* e conhecer os filhos dos tios.

Quando a filha está na fase de *adzarudu*, a sua mãe moça a orienta. A vida da sociedade Xavante é restrita. A menina tem de respeitar e levar a sério o costume e a tradição dos Xavante em tudo aquilo que a mãe está informando.

A mãe da moça, *adzarudu*, informa à filha que os tios, primos, parentes de seu pai devem ser respeitados como se respeita o pai e a mãe, com um bom tratamento. Enquanto *adzarudu* deve se comportar como pessoa madura, tem de conhecer todos os costumes dos Xavante.

Na fase de *adzarudu*, ela deve conhecer a família de seu futuro marido, seus irmãos, primos, seus parentes daquele clã. Desde *ba'õno* todas já sabem com quem vai se casar futuramente. Por isso, as mães chamam a atenção das filhas para conversar só com os irmãos, primos e, algumas vezes, com os parentes não, porque pode ser que alguém dos parentes do seu futuro marido seja seu tio. Nessa fase, a mãe ensina a filha a conhecer os demais irmãos *ihitébré*.

Ela deve brincar e conversar só com os irmãos e primos de seu futuro marido. Na fase de *Adaba*, praticamente, ela já conhece a estrutura de parentesco da sociedade Xavante. Na fase de *Adaba* é o tempo de dedicação de correr atrás de materiais para aperfeiçoamento de aprendizagem dos trabalhos e buscar, juntamente com a sua mãe, os brotos de buriti para tecelagem dos cestos, para quando ela tiver um filho colocar a criança dentro. Ela vai buscar palhas de babaçu para poder confeccionar a tampa do baquité para, quando chover, proteger a criança.

Enquanto *adaba* ela já sabe quem é o outro pai, o tio (*itsõ'rebdzu'wa*). O outro pai é *itsõ'rebdzu'wa* (tio). Se *Adaba* é *õwawẽ*, o *po'redza'õno* será o seu tio, como já era anteriormente, só muda o nome. Quando se torna *adaba*, vai chamando o tio de meu pai. Como tratamento de respeito chama a esposa do tio de mãe. Da mesma forma acontece com a esposa do *itsõ'rebdzu'wa* do *po'redza'õno*, que também será *õwawẽ*.

Essa escolha acontece quando a mãe da mulher se interessa em conversar e motiva o seu filho, irmão daquela mulher para ser *danho' rebdzu'wa* (padrinho). É muito provável que o moço aceite o convite da mãe e a mãe conversa com a sua filha, informando que o irmão *danho' rebdzu'wa* será o padrinho de seus filhos. Combinado assim, o moço juntamente com o seu pai prepara os objetos para serem usados no dia da revelação.

A revelação é nesse sentido, no dia marcado, a irmã leva à casa do irmão os filhos para serem pintados por ele. O irmão pinta todas as crianças de vermelho com o urucum. É o costume dos Xavante, antes de pintar com qualquer tipo de pintura, passar no corpo o líquido do coco de babaçu. Depois disso amarram-se as cordinhas de fibras de embira nos pulsos e tornozelos e, em seguida, pinta-se todo o corpo com urucum, as coxas e um pouco abaixo dos joelhos pintam-se com carvão. Terminando toda essa parte, colocam nos pescoços as gravatas Xavante juntamente *a'abö* (pena do rabo de mutum).

Nessa apresentação, o irmão da mulher pinta as crianças tanto os meninos como as meninas, sobrinhos dele. Terminando de pintar e arrumar, todos começam a se dirigir devagar até as suas casas e a mãe das crianças as acompanham, porque se elas não aguentarem carregar, as mães ajudam.

Toda comunidade assiste, com respeito e educação, às apresentações das crianças com o tio que a, partir daí, esse tio se tornou *danho' rebdzu'wa*. Todas as crianças não chamarão mais de tio, mas agora de *inho' rebdzu'wa*, ou seja, tratamento de respeito e educação para o homem e para a mulher.

Quando a *adaba po' redza'õno* tiver um filho, ela vai tratando com respeito o *tinho' rebdzu'wa* de *imama*, meu pai. O *itsõ' rebdzu'wa* com respeito também a *adaba* quando tiver filho de *pi'õ*. Os *Danho' rebdzu'wa* vão chamando aos filhos da *tinhimnho' rebdzu'*: mulher de meus netos. Os filhos de *tinhimnho' rebdzu'* chamam meus avôs com bastante respeito.

Nessa fase de *watebrémi*, o menino chama os seus *tinho' rebdzu'wa* de *inho' rebdzu'wa*<sup>46</sup>. Assim também quando o menino está na fase de *ai' repudu* ele chama os seus tios de *tinho' rebdzu'wa* de *inho' rebdzu'wa* (que significa meu tio, irmão da mãe). Quando o *ai' repudu* está na fase de *wapté* ele continua chamando o seu tio de *tinho' rebdzu'wa* de *inho' rebdzu'wa*. Quando o *wapté* está na fase de *'ritéi'wa* chama o seu tio *tinho' rebdzu'wa* de *aimana* (tratamento ao homem) e a esposa do tio de mãe. Os

---

<sup>46</sup> Que pode ser traduzido literalmente por aquele que colocou corda no meu pescoço.

*itsõ'rebdzu'wa* chamam o moço *'ritéi'wa* de *tsimana* (sobrinho) e a mulher *itsõ'rebdzu'wa* chama o moço de *aibö* (homem, filho) como um tratamento de respeito e educação.

Na verdade, a palavra *aimana* deve ser entendida como aquele que foi o tio e aquele que preparou todos os objetos para uso na cerimônia de iniciação para a vida adulta, principalmente, as penas de aves. Esse homem considerado como na origem, na verdade é tio e o outro é sobrinho, só que o modo de tratamento de linguagem deve mudar.

Todos os Xavante sabem dessa estrutura e organização: se *danho'rebdzu'wa* (padrinho) for *po'redza'õno* com a sua esposa *öwawẽ*, será a madrinha. Todos os filhos e filhas de *danho'rebdzu'wa* (padrinho) com os pais da *itsimnho'rebdzu* (outro pai), contando com os filhos de *itsimnho'rebdzu mama* (compadre) que são os pais da *itsimnho'rebdzu* (afilhados). Os filhos e filhas dos compadres são considerados irmãos.

Aqui vimos dois clãs opostos, mas sendo assim entre *danhimnho'rebdzumama* com o *danho'rebdzu'wa* os filhos deles entre eles se denominam de irmãos. Mas quando tem luta com a raiz *oi'ó* entre eles devem lutar, porque eles são de clãs opostos.

Essa questão também ocorre com os *öwawẽ*. Quando *danho'rebdzu'wa* for *öwawẽ* homem e sua esposa *po'redza'õno*. Todos os filhos e filhas de *danho'rebdzu'wa* com os pais da *itsimnho'rebdzu* contando com os filhos de *itsimnho'rebdzu mama* que são os pais da *itsimnho'rebdzu*, os filhos e filhas são irmãos culturalmente. Os pais ensinam que os filhos e filhas do *danho'rebdzu'wa* são irmãos mesmo sendo de clãs opostos, mas entre eles a luta de *oi'ó* deve ser realizada, porque são de clãs divididos, não são do mesmo clã. Se fosse do mesmo clã não lutaria com o *oi'ó*, porque pertence ao mesmo clã.

A cultura dos Xavante é duradoura. Quando um moço *po'redza'õno* casa-se com uma moça *öwawẽ* dentro de uma família, também daquela mesma família um moço *öwawẽ* deve casar-se com uma moça *po'redza'õno*. Quando tiverem filhos e filhas entre eles devem se chamar de irmãos.

Como cunhado principal se reconhece aquele que se casar primeiro com uma irmã mais nova e fica responsável pelos cunhados novos. Se *po'redza'õno* casou-se primeiro com uma irmã moça *öwawẽ* o *po'redza'õno* é o cunhado. Esse *po'redza'õno* deve chamar *öwawẽ* de meu *ai'ãre*, (cunhado) por ter ele casado primeiro com uma irmã *öwawẽ*. O *öwawẽ* deve chamar *po'redza'õno* de *idza'õmo* (cunhado). Quando os dois tiverem filhos e filhas entre eles os filhos devem se chamar de irmãos, mesmo que eles são de clãs opostos. Quando tiver luta com raiz *oi'ó* entre eles devem lutar, porque não são do mesmo clã. Se fosse do mesmo clã não lutaria. Essa estrutura e organização eles observarão com respeito e com educação.

Os filhos dos cunhados (*da'ãre'wa*) são netos e netas do *datsa'õmo* (cunhado). Esse *datsa'õmo* deve respeitosamente chamar os filhos e filhas de seu *ai'ãre* (cunhado) meus netos e netas. Assim, também, se um *õwawẽ* casar-se primeiro com uma moça irmã *po'redza'õno* de uma família. Esse *õwawẽ* deve chamar respeitosamente e com educação os filhos e filhas de seu *ai'ãre* (cunhado) de netos e netas. Os sogros (*Damaprewa*) denominam os seus genros de *idza'õmo* como também os filhos homens de sogros assim se denominam.

### 3.3 Processos educativos e como o Xavante transmite seus conhecimentos e tradições

Os Xavante ensinam seus filhos a fazerem gestos para que imitem o que os pais fazem. Os pais passam suas experiências, seus conhecimentos para poder educar. A transmissão começa dentro de casa com a fala, o dançar, o fabricar materiais, no caso dos meninos, arco e flechas também.

São os pais dos meninos que ensinam a lutar com o *oi'ó*. Dentro de casa antes de se enfrentarem oficialmente, o pai o pinta com a pintura tradicional. Dentro de casa, todos os pais ensinam como devem bater, onde bater, como segurar o *oi'ó*. Nessa hora, os pais argumentam muito com os filhos para terem que se sacrificar se quiserem ganhar a luta, bater duramente e com bravura e sem intenção de ferir. Em cada família, os pais que têm filhos, a partir de um até 12 a 13 anos de idade, pintam os meninos, antes de lutarem entre si com o *oi'ó*. Os pais também providenciam aos seus filhos suco amargo de raiz do mato para tomarem antes da luta para ajudar a encorajar.

Quando os meninos são *ai'repudu* ficam na casa da mãe e os lugares feitos para dormirem, é lá mesmo, perto dos pais. Os meninos dormem separados das suas irmãs. Isso quando os meninos estão se preparando para se tornar *wapté*. Mas enquanto não são, ficam dormindo nas suas casas.

Antes de ser *wapté*, o *ai'repudu* sempre vai acompanhar o pai nas suas atividades, ele não pode mais viver como quer e deve viver sempre em sua casa. O pai vai aconselhando para a vida futura. O pai vai chamando atenção para quando se tornar *wapté*, for mais comportado, respeitoso para com os seus colegas, os padrinhos e velhos que irão algumas vezes ficar com eles na *hö* (casa) dos *wapté*.

A conversa já se antecipa muito antes, o pai aconselha sempre. O *ai'repudu* tem que saber algumas normas que os *wapté* farão. O avô paterno, quando tem alguma festa tradicional se propõe a tecer as cordinhas próprias dos *wapté*. Quando está se preparando ele não pode mais andar brincando com os meninos vizinhos da casa. Praticamente se desliga das

brincadeiras costumeiras em frente de casa. O próprio pai realmente reconhece no filho que não deve ir as casas de quaisquer pessoas enquanto ele se prepara para entrar na *hō* (casa) dos *wapté*.

Os velhos têm poder de decidir sobre a realização das festas culturais e comunicam a comunidade para escolher o melhor dia e o mês para realizar a última luta dos meninos com o *oi'ó*. Com essa última luta, eles encerram as suas fases de *ai'repudu* e nunca mais lutarão entre si um contra o outro. Com a última luta com os *oi'ó* os *ai'repudu* se despedem.

Quem ensina os meninos a lutarem com o *oi'ó* são os pais. Nessa hora, os pais argumentam muito com seus filhos para terem coragem e se sacrificarem se quiserem ser ganhadores da luta. Os pais pedem mais resistência, bater duramente com bravura, mas sem intenção de ferir. O pai que tem filho menino de um ano, se quiser, exhibe o filho mesmo que não lute com ninguém, mas o pinta também. Certamente, as crianças *po'redza'ōno* que têm três anos de idade devem lutar com os meninos *ōwawē*.

Os meninos *po'redza'ōno* lutam contra meninos *ōwawē*. Eles devem lutar contra o clã oposto pelo menos até 12 a 13 anos de idade. As pinturas que os pais colocam nos seus filhos são as seguintes: nos dois clãs opostos, o corpo é todo vermelho, pintado de urucum, até as coxas, com um sinal de carvão no peito. Dos joelhos para baixo até os tornozelos, são pintados de carvão, tanto os *po'redza'ōno* como também os *ōwawē*.

Nessas lutas de *oi'ó*, alguns meninos dos dois clãs são pintados todos de preto com carvão, mas antes de pintar de preto, eles são pintados de vermelho com urucum, no abdômen e na coluna, uma pintura vermelha grande e quadrada no abdômen. Depois disso, todo o corpo e as coxas, menos as pernas dos joelhos até os tornozelos são pintados com carvão.

Nessas horas, os pais colocam cordinhas – fibras de embiras - nos seus filhos, que devem colocar cordinhas especiais, que apresentam efeito, encorajam ou tiram as dores. Nos meninos são colocadas as cordinhas nos tornozelos, nos pulsos ou nos pescoços ou ainda quem tem cabelos compridos amarram nas nuças.

O pai do menino, também com os seus parentes, já desde cedo, escolhe um dos seus meninos para ser pacificador (*wamaridzuptede'wa*) e não *wamaritede'wa* (dono de crucifixo), conforme afirmam Giaccaria e Heide (1984). Quando esse menino crescer, assume a função de pacificador. O menino é pintado como todos os outros, de preto com carvão. O pai coloca nele as cordinhas nos tornozelos, nos pulsos, no pescoço e amarra o cabelo na nuca para encorajá-lo. No menino pacificador (*wamaridzuptede'wa*), em cima do cabelo na nuca, coloca um pó especial. Nessa luta, o menino é visto pela primeira vez com o pó branco de raízes na nuca e todos o elogiam, afirmando que o pai fez uma boa escolha para o filho que no



futuro pode fazer um bom trabalho que é querer bem a todos pacificamente. Isso é a mesma coisa para os dois clãs.

Uma última pintura, pouco usada é aplicada em apenas dois ou três meninos dos dois clãs. A pintura é usada com o urucum misturado com o carvão. O pai aplica essa pintura no menino como outro qualquer, coloca as cordinhas nos tornozelos, nos pulsos e se tiver cabelos é amarrado na nuca como rabo de cavalo.

Todos os pais dos meninos sabem procurar e extrair do mato a raiz que pode ajudar os meninos a se encorajarem. Na luta com o *oi'ó*, os *po'redza'õno* lutam contra os *õwawẽ*. É sempre assim, desde a divisão que se fez quando *Tsa'amri Wawẽ* dividiu as pessoas. Não por obrigação, mas pediu para assim começar a ter divisão e começarem a ter dois grupos de clãs.

### 3.4 Um exemplo de aprendizagem: a luta com o *oi'ó*

Quem prepara o menino para a luta com a raiz *oi'ó* é o avô. Esse avô vai ter que passar todo medicamento sem ninguém perceber que o avô está passando ao menino o tipo de remédio cultural para quando lutar com o *oi'ó* ser vencedor e imbatível com a luta da raiz. Essa preparação do menino é feita antes que ele comece a lutar com a raiz.

Quando um menino perde a luta, o pai para consolar diz para seu filho, “não chore, na próxima luta você ganha”. O pai gosta muito do filho, por isso quer levar para onde pretende ir, seja para a roça, para pescar ou ao rio tomar banho. Esses são os primeiros passos que o menino aprende com o pai. O filho acompanha o pai à roça fica com o pai até a volta para casa, com isso o filho vai vendo o pai trabalhar e quando voltar para casa o filho pretende trazer algumas coisas ou cestinho dos Xavante ou ferramenta do pai. Uma coisa pequena quer trazer.

A educação dentro de casa serve para os dois sexos. Os pais educam os filhos ensinando, a maioria das vezes, juntamente com dois filhos, seja também envolvendo a menina isso quando estão todos juntos dentro de casa. O tempo certo de se reunir é somente à noite quando estão todos em casa, os pais com os filhos.

Os pais são os primeiros a ensinarem aos seus filhos os costumes e a tradição. Sabem quando seus filhos ainda são pequenos *watébrémi*<sup>47</sup> e querem que o menino fique algumas vezes durante o dia na casa de seus avôs, pais de seu pai para conhecê-lo mais de perto. O pai fica muito contente quando o filho vai à casa de seus pais. O avô, às vezes, quer cantar,

---

<sup>47</sup> *Watébrémi*, em geral, menino

mesmo deitado ou na cama ou no chão onde é lugar de dormir, quer que o menino dance para ele e o avô vai cantando enquanto o menino vai dançando.

Geralmente, as crianças gostam muito de dançar a dança tradicional do próprio Xavante, mesmo dançando de qualquer jeito quer dançar e cantar. Quando o menino volta à casa da mãe conta ao seu pai que aprendeu a dançar e a cantar. Então o pai pede para ele dançar e, ao mesmo tempo, cantar. O canto sempre tem que acompanhar a dança e vice-versa, a dança tem que ser acompanhada pelo canto.

Um dos objetivos fundamentais dos pais para que seus filhos estejam bem na formação é serem obedientes aos avôs, pais de seus pais, na educação dentro de casa como primeiros passos. Obedecer aos seus avôs pais das suas mães, porque na sua primeira convivência é que ele vai aprender a ser social. O pai deseja que o filho conheça o mundo dos dois lados opostos antes de conhecer outras pessoas que estão ao seu redor. O menino vai conhecendo os seus avôs e as suas avós.

O menino vai à casa do avô, porque essa é a sua segunda casa e lá vive como quiser, chega quando quiser e come o que tiver para comer. O seu avô sempre tem preocupação com o neto, não aparecendo, o avô pergunta onde está meu neto (*inhihudu*).

O avô paterno é o que orienta seu neto na vida social dos Xavante. O avô paterno fica desconfiado quando o neto vai muito tarde à casa dele. Logo já pergunta o que ele fez em sua casa e quando a resposta é boa, o avô fica contente, porque assim ele orientou o seu neto para obedecer ao seu pai. Costuma dizer: “obedeça-me, eu sou seu pai”. Mas, quem deve dizer isso ao menino são os avôs paternos e não os avôs maternos.

Sabe-se que a cultura Xavante é patrilinear, ou seja, os filhos pertencem à linhagem dos pais. Os avôs maternos gostam do neto, isso serve para os dois clãs opostos tanto para *po' redza' õno* como também para *õwawẽ*. Essa orientação também serve para as meninas.

Para o avô paterno, o menino comportado e respeitoso é o bom menino. O avô paterno deseja ao neto que o menino respeite as pessoas com quem ele vai convivendo. O avô admite que o menino não procure brigar com ninguém principalmente com seus colegas com quem vai conviver cotidianamente, mas recomenda ser boa pessoa com atitude. Essas palavras nunca devem ser esquecidas durante as fases.

A mãe quando precisa da menina leva-a para a roça para cuidar do irmãozinho. Com esse acompanhamento, a menina vai aprendendo o serviço da mãe. Ela leva a menina também ao rio, enquanto ela lava as roupas, a menina cuida da irmãzinha ou do irmãozinho. A menina observa o serviço da mãe e quando for sua vez já sabe como fazer.

### 3.5 Ensino aos *watébrémi*, meninos, e aos *ai'repudu*, pré-adolescentes

Os pais sempre exibem o filho menino quando tem luta de *oi'ó* dos meninos. Pinta desde um ano de idade para poder lutar mesmo que não lute com ninguém. Aos dois anos de idade, o menino Xavante já sabe lutar, bater no outro com uma raiz. O pai não insiste quando um menino não pode mais resistir à dor. Sabe-se que quando é *wapté* não luta mais. Os pais quando os *watébrémi* estão na fase de *ai'repudu* os convidam para acompanharem à pescaria, fazem os arcos e flechas para o *ai'repudu*.

A luta é entre *po'redza'õno* com *õwawẽ*. Entre eles há sempre um que ganha. A luta das crianças e pré-adolescentes, *ai'repudu* - com raiz - é para eles aprenderem a ser corajosos, aprender o que é sentir as dores e reagir contra o que dói. Acima de tudo para guardar o que é bom no coração.

Os meninos são pintados com vários tipos de pintura, alguns são pintados de *tsānahi tob'ãĩ'ã* que significa pintura de carvão, todo preto. Essa pintura é tanto para *po'redza'õno* como também para *õwawẽ*. Tem alguns meninos que os pais os pintam de vermelho. No peito é usado carvão como se faz trave e as coxas são pintadas de vermelho.

Esse é o que eles devem aprender em primeira mão para poder ter ligações com os tios, irmãos ou parentes de seu pai e tias pertencentes ao mesmo clã de seu pai. Os pais orientam seus filhos sobre isso. Na cultura Xavante temos duas questões para entender: o tio, como explicamos, o *ai'repudu* chama de *imama'amo* quer dizer tio por parte de pai. E a “tia”, o *ai'repudu* chama em tratamento de *itebe*, porque é a irmã de seu pai e essa expressão de tratamento diferente para tia não existe na vida do não-indígena. Depois disso, o *ai'repudu* vai conhecendo quem são as suas cunhadas, as esposas de seus irmãos, os filhos dos seus tios, seus “primos”<sup>48</sup> e seus parentes pertencentes ao clã de seu pai.

Depois, os *ai'repudu* vão ter de conhecer quem são os seus sobrinhos/as por parte de seus clãs, os filhos de seus primos e parentes. Devem conhecer também as filhas/os de suas primas. As filhas das primas são opostas, por exemplo: se o *po'redza'õno* tem irmã, todos os filhos/as dela pertencerão aos *õwawẽ*, portanto, devem ser considerados sobrinhos também sendo *õwawẽ*. Assim, os *õwawẽ* os/as sobrinhos/as consideram como sobrinhos/as os

<sup>48</sup> Primo é outra palavra que considero diferente com relação ao seu uso no português e na língua xavante. Na vida do povo Xavante, essa expressão não existe, o que se utiliza são os seguintes termos *ino* (irmão menor) e *idubrada* (irmão mais velho); *itsitsānawã* (irmão no sentido mais abrangente) e *watsiwadi* (parentes). No meu entendimento, primo é uma palavra discriminatória que distancia a pessoa. Um Xavante que não entender isso fica perdido. Devo lembrar no que eu me expressei, o mundo ocidental é devorador ou eliminador da cultura e costume Indígenas.

*po' redza' ãno*. Os meninos antes da luta ensinam como deve bater no outro. Nessas lutas, não é permitido pintar as meninas e elas não lutam o *oi' ó*.

A divisão dos Xavante não é só para o momento, é para a vida toda, até morrer. Quem é *po' redza' ãno* deve morrer como *po' redza' ãno*, e quem é *õwawẽ* deve morrer como *õwawẽ*. Ninguém deve pensar em trocar o clã, pois se assim foram formados, têm de levar essa formação até o fim da vida.

Os *watébrémi* e alguns *ai' repudu* devem lutar entre eles pelos clãs opostos e devem lutar com a raiz até se tornarem *wapté*. Depois que se formarem *wapté*, aí não há mais lutas entre eles. Para os Xavante, a luta com a raiz é uma história que pode ser lembrada pelo resto da vida dos meninos. Os lutadores que nunca foram vencidos não perderão o seu prestígio, sempre serão lembrados com as suas lutas com a raiz *oi' ó*. Eles serão valorizados pelas suas histórias, tanto pelos próprios *õwawẽ*, que é o seu clã, como também pelo clã oposto *po' redza' ãno*.

O *ai' repudu* é também o momento de preparação antes de entrar na *hö*, o pai deve orientar muito seu filho, principalmente, sobre as linhas de parentesco, o pai vai mostrando com quem deve se relacionar nas conversas entre os *wapté*. O *ai' repudu* tem de se reservar, ficar mais dentro de sua casa, deve procurar os seus colegas da mesma fase para brincar ou para irem com os seus pais.

O *ai' repudu* sabe que não pode acompanhar sua mãe em outros lugares, quando a mãe for buscar algumas frutas no mato para seus filhos. Ele pode ir com o seu pai, se o pai for pescar. Aí ele vai acompanhar o seu pai na pesca. Antigamente, pescavam com o *timbó*, o *ai' repudu* que foi acompanhando seu pai e vai aprendendo como se faz o processo das batidas dos *timbós*.

Os Xavante transmitem seus conhecimentos por meio das histórias dos antigos, mitos e crenças (LEAL, 2006). Os meninos *ai' repudu* considerados aqueles que se preparam para se tornarem adolescentes já convivem com os *wapté* aos quais eles devem se juntar alguns anos. Quando um velho chega a *hö*, mesmo se esse velho não os chama para ouvir a história Xavante, esses jovens já chegam para ouvir um velho contando as histórias antigas, guerra dos jovens *wadzuri' wa* (conquistadores e vencedores na guerra). Os Xavante guerrearam com os Karajá, os Bororo, os Kaiapó, todos os índios que até hoje vivem no Maranhão e em Goiás. Os velhos gostam de contar esse tipo de guerra dos antepassados para os jovens terem orgulho dos antigos guerreiros. Como diz Leal (2006), os velhos gostam de contar as histórias deitados e os *wapté* ao redor deles. Os mitos são bem contados pelos velhos, nesses eles aprofundam a questão de crença e obediências.

Aos *wapté*, os velhos constantemente fazem exortação nesse sentido, obediência acima de tudo. Os jovens devem ser obedientes a qualquer pessoa, até para os clãs opostos. Uma História que os velhos ensinam por meio do mito que eles contam, que desobedeceram a liderança do grupo e foram atacados pelos inimigos.

Os Xavante para educar têm de acreditar na fala daquele que está com a intenção de passar os conhecimentos por meio do conto do mito, quando a obediência, por exemplo, ensinam. Sabe-se que os jovens gostam muito de ouvir porque tudo aquilo que é contado serve para a pessoa aprender para a vida. Nisso quero mostrar a dúvida que existiu nos tempos antigos do *wapté* em relação à voz da ave estimada pelos Xavante (pássaro *pi'ã* - alma de gato), por ela ser amiga na hora do perigo.

A alma de gato é vermelha, tem olhos vermelhos e cauda comprida. Ela tem simpatia com os Xavante e quando tem alguma coisa perigosa que pode atingir o caçador na mata, seja animal feroz ou cobra perigosa, ela avisa com o seu canto forte e chama o caçador Xavante. Os Xavante não devem duvidar quando a ave gritar e imediatamente o caçador deve desistir de perseguir o animal no seu rastro.

Há, ainda, outras histórias que contam. Uma delas é quando os nossos ancestrais *wapté* que saíram para buscar taquarinhas conhecidas como flechas e nenhum dos padrinhos foram com eles. Chegaram ao local onde tinha mais taquarinhas e acamparam por aí. Eles imediatamente se espalharam e começaram a arrancar os pés. Cada um trouxe ao acampamento bastante taquarina amarrada com as embiras que os ancestrais Xavante conheciam muito bem.

Fizeram um fogo no meio do acampamento para poder esquentar e endireitar as taquarinhas. Quando endireitavam, a alma do gato deu um grito forte chamando a atenção que havia por perto gente diferente querendo atacar. Quando esquentavam as taquarinhas com fogo os *wapté* olhavam para ver se estava reta. Nisso, um deles viu uma pessoa diferente, desconhecida por ele e chamou os seus colegas que viu uma pessoa diferente, mas um *wapté* não queria acreditar no colega. O pássaro cada vez chamava a atenção e os *aihöubuni* chamavam atenção dos seus colegas para se prepararem para irem embora antes que alguma coisa pior acontecesse, mas um *wapté* chamado *Õmorehõ'a* não queria saber disso.

Ele falava, toda vez que alma de gato chamava atenção, sabe, porque ela está assim, é porque caiu minhoca de sua boca. De tanto o pássaro insistir no seu aviso, os ataques dos *tsiretede'wa* começaram e os *wapté* eram grandes e sabiam se defender.

Os *wapté* foram atacados e mortos e salvo só um deles aquele que renunciava o aviso da ave, alma de gato, o *Õmorehõ'a*. Os *Tsiretede'wa* levaram para sua aldeia dois *dahi'wa*

Xavante. Os dois eram responsáveis para tomar conta daquela turma dos *wapté*, os dois *dahi'wa* eram *aihöubuni* daquele mesmo grupo. Os *tsiretede'wa* também faziam o seu *danhono* dos jovens *tsiretede'wa*. Os dois participaram daquela cerimônia. No outro dia, um deles foi avisado pela sua irmã, segundo contam os velhos, que ela já estava morando por muito tempo e casada com um *tsiretede'wa*. Esse irmão atendeu o aviso da irmã e fugiu quando era meia-noite, pendurando em cima da casa os *tsidupu* (pedaços de bambu). Por falta de dois *tsidupu* podia atrasar a cerimônia dos *tsiretede'wa*.

Analisando *tsiretede'wa* por meio dos contos, da história dos velhos Xavante é gente de estatura baixa. São menores de tamanho, mas eram muito valentes e espertos. Na história, o único das tribos que enfrentava os Xavante eram eles, mas sempre perdiam os ataques.

Quando a ave aparece sem dar aviso e fica pulando perto do caçador, significa que ela não achou nenhum perigo para a pessoa. Os Xavante dizem que a ave está feliz, rindo à toa, porque está tudo bem perto de mim. Os Xavante quando *pi'ã* dá aviso por meio de seu canto logo desiste de perseguir animal caçado, não se atreve a contrariar o chamamento, canto da ave.

Algumas vezes, dá um sinal avisando da morte de um parente próximo, realmente isso acontece e ninguém jamais espera que seja. A presença da ave perto da pessoa é preocupante, quando aparece diante do caçador, às vezes, a pessoa manda embora antes de dar um sinal negativo.

Esse conto do mito que descrevi é a única vez que acontece na história, só por um *wapté* não acreditando nela morreram por flechadas dos *tsiretede'wa* e os Xavante culpam o hoje aquele *Õmorehö'a*. Se ele, pelo menos, não duvidasse e acreditasse no canto da ave não havia morte dos *wapté* naquela época.

De acordo com Giaccaria e Heide (1984), no livro “Xavante: povo autêntico”, o mito da ave Urutau, *hö'a*, no ano 1973 denominaram de coruja. A coruja ficou famosa ao trocar de nome e a primeira a morrer. Sendo ela no livro Xavante *a'uwe uptabi* (coruja) a morrer primeiro antes que morresse um homem dessa face da terra. Segundo o conto dos velhos, principalmente, Jerônimo *Tsawe*, antes que aquela ave morresse, não havia morte do ser humano, os Xavante não conheciam a morte e nem via gente morrendo. Essa ave Urutau estava em cima da casa, mas de repente quando cantava ela caiu e morreu.

O dono daquela ave então fez uma negociação para alguém que fazia uma cova para o dono sepultar o animal de estimação. O choro do dono do urutau, Jerônimo narra no livro “Xavante: povo autêntico” (GIACCARIA; HEIDE, 1984) até aqui o conto está de acordo com

os outros velhos, conhecedores das histórias, também os velhos contavam e concordam com a narração de *Tsawe*.

Então, o dono, em troca, deu ao homem algumas penas de outras aves importantes para utilização nas festas tradicionais, que se usam nos pescoços, para alguns são colocadas penas especificamente de papagaios.

Quem usa penas de cauda dos papagaios são as pessoas generosas, honestas com os outros. Quem não é, não deve usar. A pessoa que usa as gravatas Xavante, as penas de papagaios nunca deve ser percebida como maldoso. Ela é escolhida para ser honesta e humilde perante as pessoas e na convivência comunitária.

No contato com o mundo dos brancos, as situações vêm se mudando, as nossas vivências e histórias. Perante a morte hoje estamos extrapolando as nossas culturas em algumas coisas. Quando uma pessoa morre, no cemitério se vê mais homens, e as mulheres dizem que fizeram buraco para sepultamento de uma pessoa falecida. Na verdade, querem ganhar algumas coisas interessantes para a sua casa. Posso citar o que os parentes do falecido dão como troca ou pagamento: fogão a gás, aparelho de som, televisão, roupas e outros objetos bonitos.

Nós, Xavante de hoje, esquecemos como os nossos antepassados faziam simplesmente a troca de serviço feito por uma ou duas pessoas que prestam serviços ao cavar o buraco para o cadáver ser enterrado; somente aqueles dois recebiam matérias para festas culturais: urucum, resina *ré*, cera de abelha, penas de aves e outras coisas que podem servir nas festas culturais.

Os Xavante não temem a morte porque sabem que vão viver no outro mundo, num lugar específico para eles. Os Xavante já sabiam de outra vida depois da morte. Na nossa concepção sabemos que todos nós morreremos, mas ficaremos todos novos com corpo e alma. Essa concepção foi rebatida várias vezes pelos primeiros missionários/as porque não estamos correspondendo à fé católica que nós abraçamos.

O ensino dos primeiros missionários/as que ministravam a catequese aos Xavante, não se confundiam e havia a impressão de que estamos em paralelo com a fé cristã. O pássaro que canta anuncia a morte: *wã'ãhã*, ele assusta com o seu cantar e logo pensamos quando estamos em outros lugares, caçando, pescando ou estamos nas outras aldeias em visitas aos nossos parentes. Quando ouvimos o cantar, ficamos imediatamente preocupados com as situações de nossas famílias e logo queremos voltar para nossas casas.

Para os Xavante, ensinar é explicar oralmente os significados e educar é aprendizagem, vivenciar os ensinamentos que receberam. Os velhos são muito respeitados quando dirigem as suas falas.

Assim, são também outros indígenas, certamente se expressam a respeito dos velhos indígenas. Uma das falas de Daniel Munduruku (2002, p. 21) pode-se citar, em relação a seu avô: “Vô Honorato explicou que muito da cultura de seus antepassados se perdeu pelo caminho, se perdeu na tristeza da vida escrava. Mas de uma coisa eles nunca se esqueceram: o grande amor pelas coisas da terra e o respeito pelo ancestral, pelo velho, pelo primeiro”. Esse sentido, mexeu com o ser da pessoa dos Xavante. Fez os indígenas fazerem seus esforços para estar com timidez com os professores não-indígenas.

O ensinar é alguém passar oralmente as suas experiências e sabedoria para outras pessoas, é dar aulas passando o seu saber para que outras pessoas aprendam novas coisas, novas matérias, novos modos de vida. O educar para os Xavante é os velhos passando as suas falas, as suas orientações principalmente dos jovens Xavante para aprenderem a praticar durante a sua vida o que chamamos de educação comportamental e antropológica. Por isso, nos lugares, quando os jovens Xavante desejam ir ou para estudar fora da aldeia, eles quase não conseguem se expressar na sala de aula e se envolver com outros colegas nos trabalhos de aula. Isso nas escolas públicas é até bom para os jovens, assim eles ficam sem ninguém incomodar.

A escola ocidental representou uma contradição. De um lado, mexeu com o ser da pessoa dos Xavante e fez com que fizessem esforços para participar das aulas e acompanhar os professores não-indígenas. Por outro lado, a escola condena o nosso comportamento, o nosso modo de ser, a nossa maneira de ser diferente, porque os nossos indígenas em geral são fechados. A nossa tradição cultural não permite o nosso envolvimento na escola. A escola quis colocar os jovens Xavante, iguais como os das cidades, os que têm a mesma idade, ou tamanho esses devem estudar juntos na mesma sala como os alunos brancos das cidades. Ainda bem que isso não se faz nas escolas das aldeias, é o que teve também no início das missões.

### **3.6 Papel dos rituais de iniciação - *wapté* (meninos); meninas**

Os *ai'repudu* pré-adolescentes antes de serem iniciados para fazer parte da vida dos adolescentes devem lutar entre eles, os *po'redza'õno* contra *õwawẽ*, de manhã antes de o sol



se esquentar. Logo em seguida, eles se tornam *wapté*. Moram na *hö* entre eles no grupo, separados de seus familiares recebendo a formação para a vida.

Os pré-adolescentes, por sua vez, devem aproveitar antes de serem inseridos na vida dos *wapté*. Esse momento de aprendizagem é para mostrar as vozes de tom de *wapté*, cantar de tom alto. O tom dos *wapté* é diferente. Eles devem cantar alto e mostrar as animações e orgulho por estarem se preparando para a vida que vem pela frente. Depois que os velhos no centro “*warã*” da aldeia analisarem e decidirem que estão preparados, então, os novos padrinhos assumem. O processo de iniciação é o mesmo como fizeram anteriormente.

Um dos aspectos importantes na pedagogia Xavante é a liberdade. Assim como chama a atenção de Nunes (2002a, p.71) “a liberdade que as crianças experimentam em seu dia-a-dia. Liberdade esta que engloba o acesso aos diferentes lugares, às diferentes pessoas, às várias atividades domésticas, educacionais e rituais, enfim, a quase tudo o que acontece à sua volta”.

Quando há dança cultural, as crianças são livres para poder dançar e cantar ao mesmo tempo. Isso quando os padrinhos com os *wapté* dançam na dança cultural em volta das casas. As crianças não dançam bem, mas de qualquer jeito, cantam e querem mostrar as suas habilidades de aprendizes para a comunidade.

A formação de um grupo inicia-se ainda na pré-adolescência antes de ser *wapté*. Até os meninos que, porventura, apresentam problemas de saúde não devem ficar fora do grupo. Aqueles que são considerados deficientes também devem participar das atividades para conviver melhor com os seus colegas. O que o grupo faz esse menino também acompanha quando está ao seu alcance. O pai, a comunidade e os seus colegas não obrigam a sua participação.

Outro ponto considerado relevante pelo povo Xavante é a identificação da etnia com o uso da madeira nas orelhas, pois entendem que esse pedaço de madeira ajuda a obter a conquista e a sorte acima de tudo. Os Xavante sabem o momento para se usar os vários tipos de madeira, ensinados particularmente pelos pais ou pelos irmãos mais velhos. Na cerimônia da corrida com a tora de buriti os ‘*ritéi’wa* com *danhohui’wa* usam a madeira própria para a corrida, isso significa que a madeira pode dar efeitos que a tora de buriti fique leve e assim fica mais fácil correr com ela no ombro. Acredita-se que os moços devem correr mais com a ajuda da madeira nas orelhas.

Os adolescentes *wapté* são os que conviveram com os seus pais antes de assumirem o grupo deles. Os pais já na fase de pré-adolescente procuram orientar seus filhos como preparação a ser *wapté*, convidando a se relacionar com os seus colegas de turma para quando

iniciar já se conhecerem como parceiros e caminhada que vão ter durante a vida de formação. Os pré-adolescentes iniciam sua formação com os velhos *ipredu*. Esses velhos são escolhidos pelos pré-adolescentes em cerimônia de escolha de padrinhos simbolicamente. Esses velhos devem ser padrinhos de um dos pré-adolescentes durante a fase de *ai'repudu*. Durante essa fase, os velhos competem correndo com a tora de buriti contra os novos moços que recentemente se tornaram *'ritéi'wa* e os que vão ser novos padrinhos desses pré-adolescentes quando se tornarem *wapté*. Essa fase de *ai'repudu* dura mais ou menos um ano. Esses velhos, como padrinhos, devem dançar também com eles em volta das casas, demonstrando o rigor dessa formação em preparação deles.

A iniciação se realiza quando tem meninos a serem introduzidos no grupo e formar *wapté* de 10 anos de idade mais ou menos. No grupo dos *wapté* tem que haver três grupos e somando mais, forma quatro. Esses três grupos convivem cotidianamente juntos na mesma casa. Toda vez que tiver eventos de dança o dia todo competem entre eles.

Competir faz parte da vida dos *wapté* durante a formação e também durante a fase *'ritéi'wa*. Competir tem um bom sentido porque entre eles é como animação de fortalecimento de estar sempre motivando um ou outro grupo que está menos motivado para dançar na cultura própria. Assim, um vê o outro grupo que estão todos na dança, às vezes, outro grupo pode faltar alguém do membro. Esse grupo, vendo que estão menos interessados nas danças tradicionais, pode discutir que eles estão um pouco fracos. Assim eles querem animar o seu membro do grupo. Quando todos se esforçam nas atividades que são animar a comunidade com suas danças, os padrinhos e a comunidade gostam muito disso.

Quando tem a dança dos *wapté*, todos os três grupos e seus membros vão querer que os seus pais os pintem, os *irõ'rada*, *dawa'wa irõ* e *danhitõ u irõ* é a competição que eles fazem entre eles para ver quem é que mais gosta de dançar e cantar alto. Pensando assim, todos querem chegar à conclusão da dança. Na dança dos *wapté* não há competição entre *po'redza'õno* com *õwawẽ*. Os velhos com os padrinhos os orientam assim.

Nas realizações da corrida com a tora de buriti entre os *wapté* deverão competir *po'redza'õno* com *õwawẽ* para ver quem tem mais resistência e quem acompanha a tora de buriti desde o início até a aldeia. Na corrida, eles são animadores dos seus padrinhos para correr mais, chamam para pegar logo se o outro está cansado senão o padrinho pode ser ultrapassado por alguém do grupo oposto que é adversário deles.

Uma dança considerada sacrificada que os *wapté* enfrentam é lutar durante a formação que é considerado difícil de ser vencida na cultura, é levantar à meia-noite para cantar em volta das casas na aldeia, quando vai um padrinho executar um canto que os

Xavante denominam de canto de meia-noite. A outra dança um pouco difícil, é a dança que começa cedo e termina à tarde. Essas duas foram sempre assim pesadas e, cada vez, que se forma um grupo dos *wapté* eles têm de vencer os obstáculos. Cada *wapté* tem que mostrar a sua força para não se deixar dominado pelo seu desinteresse na cultura Xavante. Para cantar à meia-noite não tem dia marcado, nem hora, qualquer noite um *danhohui'wa* vai à *hö* para entoar um canto para os adolescentes irem cantando em volta das casas na aldeia. Com o cantar da meia-noite e a dança desde manhã, que foram citados já com esses dois tipos de dança os velhos ficam contentes. Mas, toda comunidade espera muito dos *wapté* serem respeitados e eles respeitarem os outros. No tempo de *wapté* com os seus padrinhos são mencionados a serem animadores da comunidade. Um padrinho vai à *hö* porque os velhos pediram para entoar um canto de dança, aqueles não são mais considerados dos *wapté* foi entoar um canto de dança. Os adolescentes dançam e devem mostrar ânimo para os velhos e toda a comunidade ficarem felizes. Quando um padrinho chega para entoar um canto ou alguém que queira também entoar seja de grupo oposto, quem tiver interessado chega a *hö* para cantar. Mesmo que pesa o sono, os *wapté* têm que levantar para cantarem em volta das casas na aldeia. Nessa hora, ninguém dos *wapté* deve reclamar, porque reclamar é sinal de falta de educação e respeito para quem chega a entoar um canto.

Diante da pessoa que chega à casa deles, os *wapté* devem mostrar sua força, o ânimo de enfrentamento da dificuldade, assim alguém que chega à *hö* reconhece que eles sabem enfrentar a dureza dos costumes dos Xavante. A comunidade sabe que tempo de formação também é o tempo de treinamento e aprendizagem da vida e costume dos Xavante com essas atitudes dos *wapté* já são considerados bons animadores da sua comunidade. Os velhos gostam muito que eles sejam obedientes e consideram bons *wapté* pré-guerreiros e por isso devem sempre vencer os obstáculos.

Na corrida da tora de buriti ainda não é permitido carregar a tora correndo com ela. Eles deverão carregar a tora de buriti quando forem futuramente *'ritéi'wa*. Enquanto são ainda *wapté* eles devem correr bem ao lado da tora para quando alguém deixar cair logo suspender de novo e alguém carregar correndo. Os três *wapté aihöubuni* são os responsáveis para tomar cuidado e se preocuparem com o seu grupo.

A princípio, os critérios utilizados para a escolha dos três jovens são os seguintes: quem tem uma boa saúde e um bom preparo físico. Para isso, todos os *wapté* têm que se esforçar nas suas danças costumeiras para se saírem bem diante da observação dos *aihöubuni* (antigos). Nas duas missões sempre extrapola as tradições, há competições e disputas nas escolhas. As disputas não são dos próprios Xavante, isso veio dos primeiros missionários que

trabalharam no início dos anos 1960. Assim, há critérios políticos entre os Xavante para se escolher os *aihöubuni*, *pahöri'wa* ou *tébé*. Dessa forma, em geral, quem acaba tendo mais chances para ser escolhido é o filho de um velho ou filho de um dos fundadores da aldeia. Outro elemento a ser considerado quanto às chances de serem *pahöri'wa* e *aihöubuni* é o fato daqueles que os pais têm materiais para serem utilizados nas cerimônias festivas, ou ainda aquele moço cujos ancestrais ocuparam essas funções.

Esses antigos já foram *aihöubuni* nos seus grupos etários. Os antigos *aihöubuni* primeiro têm que conversar com o pai do jovem. Se o pai aceitar que o filho seja *aihöubuni* tudo fica resolvido. No grupo, ele deve ser o guardião, para essa responsabilidade eles foram escolhidos. No grupo dos *wapté* há três grupos: os maiores, os médios e os pequenos.

Os *aihöubuni* são todos do clã *po'redza'õno*, mas tem que ter um *öwawẽ aihöubuni* para representar o seu clã, mas não há um *aihöubuni öwawẽ* específico para dirigir um grupo, ele é como um dos *wapté*. São furadas as orelhas, mas não é permitido conversarem com nenhuma das mulheres que seja ou quer encantar. Eles são os primeiros responsáveis no grupo. O primeiro *aihöubuni* é o que toma iniciativa com suas palavras, nas orientações depois das palavras de um de seus padrinhos. Os três *aihöubuni* são escolhidos para esse fim, serem responsáveis aos seus colegas *wapté*. Sendo orelhas furadas, eles são considerados ainda *wapté* como outros.

Eles deverão ser os primeiros a darem os bons exemplos através de suas atitudes, perante seus padrinhos e de toda a comunidade. Eles, os *aihöubuni*, não devem procurar as moças escondido para poder conversar ou até para relações sexuais. Se um deles fizer um tipo desse será tirado do grupo dos *wapté*. São recolhidos dele os objetos que ele usa: os *a'abö* (pena do rabo de mutum), os colares.

Assim também acontece com os *wapté*. Se um *wapté* praticar essa atitude, também será tirado do grupo. Se ele for visto pelos *ihí'wa* em atitude vergonhosa, primeiro eles, os *ihí'wa*, têm que comunicar os velhos para eles tomarem conhecimento. Os *ihí'wa* são os próprios *'ritéi'wa*. Eles sozinhos não poderão agir para poder tirar um *aihöubuni* da sua função e do grupo. Só depois que os velhos decidirem ele pode ser excluído do seu grupo.

Para não acontecer isso, os padrinhos com os pais dos *wapté* devem chamar atenção deles constantemente. Se acontecer com um dos *wapté*, ele na sua vida não fará a iniciação para a vida adulta. Por exemplo, se um *wapté*, do grupo *po'redza'õno* praticou relação sexual com uma moça do grupo *öwawẽ*, os seus *ihí'wa po'redza'õno* com *öwawẽ* poderão dar aquela moça e será com ela que ele irá casar.

Todos os pais com padrinhos não esperam que isso aconteça com um dos *wapté*. Se não, todos os padrinhos com um dos pais ficarão tristes. Todos os pais e os padrinhos esperam que todos os *wapté* cheguem até os últimos dias de formação sem cometer nenhum erro.

Quem deve tirar a função *aihöubuni* (líder do grupo) quando ele cometer algum erro são os *ihí'wa* (do grupo anterior). No lugar de um *aihöubuni* (líder do grupo) não haverá ninguém que possa ser escolhido. Não pode escolher um novo para substituir aquele que errou. Se o primeiro *aihöubuni* for expulso o segundo *aihöubuni* passa a ser o primeiro. Se, foram três os *po'redza'õno* escolhidos e mais um *öwawẽ*, se um sair, poderá ficar só três *aihöubuni* (líderes). Um para cada grupo. Sabemos que é um período difícil. Nas missões ainda não tivemos nenhum caso assim. Mas, nos casos que ocorreram em outras aldeias, os *dahi'wa* (do grupo anterior) furaram as orelhas do *wapté* que cometeu um erro de manter relação sexual com uma mulher e o fizeram casar com ela.

Quem pode ser *aihöubuni* é só aquele que tem os seus pais como liderança do grupo dos velhos de *aihöubuni*. Como esse pode ser *aihöubuni*: Se o pai ou seus tios tiverem materiais suficientes. Se seu *itsõ'rebdzu'wa* souber fazer as cinturas e as gravatas tradicionais Xavante e numas gravatas se coloca um corte de cabelos de caititu que o *aihöubuni* vai usar em cada festa costumeira. Se *itsõ'rebdzu'wa* também souber fazer colar e na ponta do colar colocar as unhas de caititu. Depois da conversa e combinação antes da realização oficial da escolha sempre tem que conversar secretamente. Quando está tudo resolvido então se faz a escolha. Três *aihöubuni* e um *öwawẽ*.

Eles recebem a furação das orelhas de manhã cedo para eles serem apresentados, se faz corrida com a tora de buriti. Enquanto estão dançando em volta das casas, a comunidade poderá ver e conhecer os escolhidos. Os *aihöubuni* são escolhidos para tomar conta do seu grupo, assim são orientados. Sempre tem a sua voz aquele que está em primeiro na *hö* e na dança na aldeia. Dentro do grupo, os *aihöubuni* são considerados *dahi'wa* dos *wapté* por terem orelhas furadas.

Na vida cotidiana os velhos partidários ou grupos não partidários dão orientação da vida e da cultura tradicional. As orientações dos velhos são para os *wapté* respeitarem muito os *aihöubuni* e eles, por sua vez, devem respeitar os *wapté*. O grupo geralmente é denominado *wapté* sendo os *aihöubuni* no meio deles. Todos os *wapté* recebem alimentação da aldeia por meio dos irmãos pequenos, que vêm trazer as comidas das suas próprias casas.

A comunidade toda deve se preocupar com a evolução e crescimento dos jovens, porque eles devem ser orientados educadamente ao conhecimento das culturas, mito e religião

apropriadas dos Xavante. Quando um velho quer contar algum mito ele não fica de pé, mas ele deverá ficar deitado e todos os *wapté* deverão rodear também deitados.

*Wapté* é o momento de conhecer muitas coisas das tradições dos Xavante. Os velhos lhes ensinam através das histórias e mitos contados na *hö*. Os padrinhos lhes ensinam a tecerem as esteiras que pode servir para uso tanto para colocar em cima das palhas de bacuri, como também pode servir para se cobrir. Os padrinhos também podem ensinar a caçar e, algumas vezes, devem sair para poder ficar alguns dias fora da aldeia.

Os *wapté* aprendem para a vida. Futuramente, eles poderão usar praticando o que aprenderam no período dos *wapté*. Nas danças, os velhos lhes ensinam como devem dançar, como devem cantar como no tom próprio dos *wapté*. Entre eles deverão competir pelos tons mais altos. Quando um dos padrinhos vai a *hö* (casa) para entoar um canto na meia noite, eles deverão levantar logo, demonstrando a sua força e não demonstrar moleza nem preguiça.

Aconteceu uma história de um *wapté* fazedor de milagres que foi narrado pelos anciãos Tibúrcio *Tserenhi'ru* Xavante, Manoel *Tsi'robó*, Dário *Tserenho'rã* entre outros. Para eles, esse *wapté* (adolescente) veio como Xavante e *wapté* do céu, para estar com os *wapté* e conviver com eles. Seu nome era *Amhö*. Em relatos de maneira um pouco equivocada de alguns autores como Lopes da Silva (2010), Giaccaria e Heide (1984) e Maybury-Lewis, (1984), Menezes (1984) afirmam que esse jovem não tinha nome, mas era conhecido como *wapté* milagreiro e segundo esses mesmos autores ele se tornou *i'amo*, traduzido como companheiro dos Xavante *wapté öwawẽ*. Mas, na visão dos Xavante, o termo *i'amo* foi mal interpretado, pois significa minha parte e não companheiro.

Na tradição Xavante, os *wapté* quando dançam pelas casas, alternam, entre si, as posições no cortejo: *po'redza'õno* é *aihöubuni*, depois *öwawẽ*, depois vem de novo *po'redza'õno*, depois vem *öwawẽ*, o quinto *po'redza'õno*, e assim vai alternando. Um dos padrinhos do *wapté* deve fazer o conselho, o sermão para eles e colocar em ordem, na condição de que eles devem se respeitar um ao outro. Dentro do grupo dos *wapté* deve ter cada um seu *i'amo*, que significa minha outra pessoa, o meu outro ser, ou o meu companheiro. Às vezes, em outros momentos, esses adolescentes devem estar sempre próximos um do outro, mesmo também na *hö* (casa deles), nas danças e nos outros lugares. Eles se consideram companheiros bem próximos uns dos outros.

Os adolescentes chegam a *hö* e permanecem nela por tempo indeterminado. Eles vão morando nela, convivendo juntos até que os velhos determinam o tempo e o ano para se tornarem *'ritéiwa* (moços). Por isso, a *hö* deve ser denominada literalmente casa. Mas o seu

significado engloba espaço e tempo. Pois, indica também o tempo ou o período maior ou menor que os adolescentes devem permanecer nela.

Na *hö*, o *wapté* milagreiro entra e fica do lado de um *öwawẽ*, dessa forma, compreende-se que ele é um *po' redza' õno*. Esse *öwawẽ* que é escolhido por ele tornou-se *i' amo* dele. A partir de quando se conhecem nunca mais se deixam. Quer dizer, nunca um deixa o outro só. Eles andam juntos na caçada, na pesca, enfim nos trabalhos. Em qualquer lugar eles estão juntos. Esse adolescente, por ter vindo do céu sabe conviver também com os outros. Antes de surgir uma criação nova, um Xavante *öwawẽ* daqui da terra, perguntava o que se pretendia criar. O *öwawẽ* perguntava ao *i' amo* (*wapté po' redza' õno*) que veio do céu: o que podemos fazer, o que vamos fazer realmente? Sempre, na hora, o *wapté* Xavante da terra perguntava e o do céu confirmava. O que a dupla fazia era visto pelos Xavante e então denominavam tudo o que viam fazendo, tudo que era criado. O outro, o adolescente que veio do céu só confirmava o que devia ser feito ao seu *i' amo*. Mesmo sem se comunicar, os Xavante da terra entendiam e denominavam o que viam, da mesma forma como os dois *öwawẽ e wapté po' redza' õno*. E eles se fizeram de *tsiba' aprere* (garça vermelha) e todos da terra entenderam. As penas desses pássaros tornaram-se importantes na festa do *wai' a*. Os Xavante usam nas celebrações das festas do *wai' a*, fazem a seriva com ponta bem afiada e complementam com a taquarinha formando assim a flecha muito alta. Mas, na outra ponta da taquarinha, colocam as penas de garças vermelhas.

Os dois *wapté* criaram várias espécies de frutas: as bocaiúvas. Os Xavante viram e chamaram de bocaiúva, o *tiritebe*, coco especial, gostoso, parecido com um pé de bacuri, nomearam o *pe' watõ*, peixe cachorro que os Xavante gostam muito e no qual eles se transformaram.

As crianças estavam tomando banho no rio brincando, de repente, viram o peixe e o chamaram de *pe' watõ*, mesmo sem escutar que os dois haviam se transformado em *pe' watõ*. Só com a presença daquele *wapté* já vinha o nome para os Xavante. Significa que aquele *wapté* era diferente do seu companheiro, sendo assim, quem dava a inteligência aos Xavante para dar o nome às coisas só podia ser a força que vinha de um Xavante. Hoje, os Xavante entendem assim, a respeito de um *wapté*. Mas, antigamente, os Xavante não entendiam nada a respeito dos dois. Outro episódio a ser descrito é quando eles se transformaram no cachorro. Os Xavante costumam caçar. Essa caça chama *dzömori*, porque na caçada, as mulheres devem acompanhar os seus maridos. Elas ficam nos acampamentos, enquanto os homens devem caçar. No outro dia, eles devem ir mais adiante e lá fazem outros acampamentos. Assim se faz quando querem ir mais adiante. No outro dia, quando os Xavante estavam caminhado, vinham

dois cachorros batendo com os seus rabos, atrapalhando o andar das pessoas nos caminhos estreitos. Quando os Xavante viram os dois cachorros, denominaram *waptsã*. Antigamente, muitas coisas existiam sem ainda terem nomes.

Os dois *wapté* moravam com os outros na *hö*, casa. Numa estavam dormindo todos os *wapté*, mas de repente, começaram a se queixar que alguns objetos enjoados estavam incomodando e mordendo. O que será isso? E chamaram de formigas vermelhas, *dzömhü*. Os *wapté* acenderam fogo para espantar e um dos *wapté* falou com eles dois: vocês se importam com isso? Eles responderam que onde eles estavam não tinham formigas incomodando. Quem é que fez surgirem as formigas? Foi um dos *wapté*, aquele que veio do céu com seu *i'amo* companheiro. Os Xavante ainda não tinham visto eles fazendo nada e nem desconfiaram dos dois.

Outro dia, os Xavante estavam correndo com as toras de buriti numa terra plana, mas enquanto corriam apareceu uma montanha muito alta que os corredores não quiseram enfrentar com as duas toras de buriti, porque era muito alta. Para chegar com as duas toras de buriti à aldeia, eles rodearam a montanha. Eram os dois que fizeram isso, outros disseram: por qual caminho vocês vieram? Eles responderam: por essa direção, por isso chegamos antes de todos. Hoje, os Xavante sabem que eles tinham feito aquela montanha alta.

Os dois *wapté* também foram pintados com as pinturas e costumes dos *wapté* para participarem da corrida da tora de buriti. Antes de iniciar a corrida, lá no começo, eles estavam lá por onde deviam começar a corrida, mas como foi combinado entre os homens, ele foram pegos e mortos. E onde haviam matado os dois, do sangue deles surgiu *awārã wede*, pé de árvore, aquele que tem folhas como mão das pessoas, aquelas árvores altas que oferecem as sombras.

Os Xavante estavam caçando e um homem tinha matado uma anta. Como de costume, o matador deve chamar com seu som outros para virem e depois carregarem as partes da anta para casa. Eles chegaram também naquele lugar, eram os únicos *wapté* que apareceram por lá. Então outros chamaram - o chamamento que outros devem fazer quando chamam um *wapté* que é *hö'wa*, quando ainda está na fase do *wapté*. Os pais, os tios, os irmãos, as irmãs devem chamar *wapté* de *hö'wa* enquanto ainda é adolescente. Venham mais perto aqui, para vocês comerem também algumas partes. Eles foram lá e comeram também juntos com os outros.

Quando os Xavante estavam para voltar para casa, disseram a eles: - vamos, porque é longe daqui para casa. Eles responderam que estavam com dores nos pés e por isso pretendiam descansar um pouco ainda antes de enfrentar o andar para casa. Os caçadores



insistiram, então venham logo atrás de nós. Eles responderam, sim, vamos, já estamos indo atrás de vocês.

Os caçadores já estavam longe deles, eles falaram entre eles: que será que podemos fazer? Aquele *wapté*, criatura Xavante, disse ao seu companheiro, aquele que veio do céu: vamos nos transformar nos *tsiba'a uptabi* assim narram os velhos de *Marãiwatsédé* enquanto que nos outros lugares, os Xavante citam quando narram os tuiuiús, *dza'u'e*. Aquele *wapté* que veio do céu respondeu ao seu companheiro confirmando, sim vamos. E foram atrás dos caçadores que estavam levando partes das carnes da anta. Mas foram na frente deles e quando chegaram perto das casas, pousaram. As crianças que viram chamaram de garças *tsiba'a* enquanto que nos outros os Xavante chamam de tuiuiú, *dza'u'e*, foram até onde eles tinham pousado. Mas eles estavam como pessoas e as crianças perguntaram a eles: Vocês viram dois tuiuiús pousando por aqui? Eles responderam que não viram nada e as crianças ainda perguntaram e disseram: por onde eles pousaram? A resposta deles é que não viram nada. Logo que pousaram perto da aldeia, eles estavam só recolhendo as palhas de aricá para levarem a *hö* e usarem como lona e deitar em cima delas.

Uma noite eles estavam afastados das casas e os dois ficaram a sós. Quando estavam voltando para casa, os dois tentavam se amendrontar e um disse ao outro: vou entrar no mato, pois tenho a necessidade de fazer serviço. Quando o outro ficou esperando no lugar, aquele que entrou no mato voltou para perto de seu companheiro transformado em uma onça. O outro grita de medo, pois era o seu companheiro que se tinha transformado em uma onça. Depois de voltar como homem, ainda pergunta ao companheiro: você ficou com medo? Ele responde que sim. Eu fiquei com medo, você é tremendo e perigoso. Então, o outro vai, entra no mato e faz a mesma coisa que o seu colega fez. O outro fica com medo, quando o companheiro apareceu transformado em uma onça. Depois que volta a ser homem, ainda pergunta: meu companheiro, você ficou com medo? Ele responde: sim, eu fiquei com medo, você é perigoso.

Várias vezes, os Xavante ouviam à noite o eco, o som e o ruído das onças e os Xavante ficavam com medo e proibiam as crianças de saírem de casa quando era noite. Mas uma noite, um Xavante foi até o lugar de onde se ouvia o ruído das onças, ficou esperando lá algum tempo. Aquele Xavante viu os dois chegando ao lugar de onde vinha o ruído, foi exatamente ali que começaram a se transformar na onça e aquele homem foi-se embora quando viu e reconheceu os dois se transformando em uma onça.

Depois disso, a comunidade toda ficou sabendo a respeito deles. Todos os Xavante ficam com medo e então se reuniram para acabar com os dois. Os homens se reuniram no

*warã* e conversaram a respeito deles. O que será deles a partir de agora, são gente perigosa, devem ser eliminados e mortos, antes que aconteça alguma coisa pior na comunidade. E combinaram que tivesse a corrida com a tora de buriti. A corrida com a tora de buriti tem a sua história, quando tem alguma coisa a ser feita fora da aldeia, tem que fazer fora das vistas das mulheres. Quando é para ser executado, matar alguém, tem que fazer a corrida da tora de buriti. Então os dois foram eliminados e receberam o nome das abelhas, *Parinai'á*. Quando falaram no *parinai'á*, os dois se transformaram em abelhas. Por isso, essa palavra ficou como nome deles: *parinai'á* e, em outras regiões, os Xavante chamam de *pirinai'á*.

Os Xavante hoje entendem e reconhecem que um *wapté* veio do céu para ensinar a dar os nomes das coisas que eles próprios (o *wapté* do céu e o *wapté* da terra) criaram. Os Xavante aprenderam com eles como dar os nomes às pessoas, às plantas e aos animais e também um pouco de ensino espiritual. Porque ninguém vive sem nome e esse nome vai acompanhar para sempre.

### 3.7 Os *wapté* aprendendo como caçar um animal e seus significados

O *wapté* é o momento para aprender a trabalhar com as artes próprias dos Xavante. Tem que saber fazer os arcos e flechas para poder com eles caçar. Tudo o que os *wapté* conseguem matar devem trazer para os seus padrinhos. Um padrinho vem às vezes para ficar com os seus afilhados. O animal caçado deve ser entregue ao padrinho, como os velhos recomendam aos *wapté*.

Os velhos recomendam aos *wapté* enquanto estão na formação que devem aproveitar muito os aprendizados para a vida. Nas corridas com as toras de buriti eles deverão treinar muito a resistência, porque quando for *danhono* eles deverão competir entre eles com *po'redza'õno* e *öwawê* com a corrida de *tsa'uri* (última corrida deles).

Para compreender a diferença entre *Tsa'uri* e *Tsa'uri'wa*, temos que pensar primeiramente nos novos *'ritéi'wa*, são eles que competem entre si com os clãs opostos, *po'redza'õno* contra *öwawê*, a isso damos nome de *tsa'uri* porque são eles os sopros de bambus. Na corrida *tsa'uri'wa* é o soprador de bambu que vai correr acompanhando com o sopro para que, com isso, os novos *'ritéi'wa* se animem com a disputa durante a corrida. Algumas vezes, os autores que escreveram sobre essa corrida se confundiram em denominar a corrida de *Tsa'uri'wa*. Entendemos nessa terminação *'wa* “aquele que faz, que pratica a ação, por exemplo: o corredor, o trabalhador”. Nesse caso, se dá mais valor aos novos *'ritéi'wa*, são eles que correm. Até os próprios Xavante quando explicam para alguns autores como

Giaccaria e Heide (1984), Lachnitt (2002), Leal (2006) e outros se confundem, eu imagino que aqueles que mais se confundiram não estavam entendendo o que estava escrevendo. Nesse caso, *tsa'uri* é o nome correto da corrida.

Na conclusão da cerimônia que dura mais ou menos quatro meses, quando os *herói'wa* saem cedo para um último compromisso, a corrida de *tsa'uri* a *hö* não foi desmanchada pelas mulheres, que deveriam desmanchar como o antigo costume porque na cultura dos Xavante a *hö* era desmanchada, as palhas eram levadas pelas mulheres para suas casas para uso.

Os padrinhos querem ver se eles devem correr com muita resistência com a tora de buriti futuramente. Para garantir o futuro, os padrinhos promovem a corrida com a tora de buriti no mato e, assim, os padrinhos ficam sem receio porque tem alguém que corre com a tora de buriti velozmente. Os *wapté* aprendem a correr com a tora de buriti, vendo e acompanhando seus padrinhos de perto enquanto correm com a tora de buriti.

A outra caçada que os Xavante faziam era no tempo da seca nos meses de julho e agosto ou mais tarde no mês de setembro. O grupo de *wapté* saía juntamente com os seus padrinhos e alguns velhos que quisessem acompanhar a caçada de fogo. No *warã* da aldeia, a comunidade combina quem sai primeiro do grupo ou *wapté* ou *'ritéi'wa* com os seus padrinhos.

Na cultura Xavante, só nessa época, saem para caçar os *wapté* com os seus padrinhos e alguns velhos que queiram acompanhar a caçada, e, voltando para casa saem os *tihí'wa* (que já são orelhas furadas é o mesmo denominado de *'ritéi'wa*) com os seus padrinhos. Já em tempo de *wapté*, eles devem aprender a caçar quando forem *'ritéi'wa* caçar individualmente para poder sustententar seus sogros com a sua caçada. Quando é *'ritéi'wa* já tem um pouco de experiência de caça. Quando acontece alguma coisa pior ou ataque dos inimigos contra os *'ritéi'wa*, por exemplo, na caçada como são guerreiros e guardas da comunidade estão prontos para correr até o lugar do ataque e devem guerrear contra gente desconhecida se o ataque dos inimigos for no acampamento.

Nesta caçada, os *ai'repudu* vão também com seus pais acompanhando alguns dos seus irmãos *wapté* com os seus pais. A caçada em si tem profundo valor porque é aí que os *ai'repudu*, os *wapté* aprendem a trabalhar com os vários tipos de trabalhos.

Os caçadores preferem ficar um dia perto do lugar onde deve fazer queimada. Antes de fazer queimada eles têm de se formar em quatro ou seis grupos. Os mais velhos ficam a escolher as suas preferências e quem quiser ficar sempre no primeiro acampamento com o grupo sempre que se muda do local vai ser sempre a primeira casa. Quem escolhe para ficar

no segundo grupo do acampamento vai ficar sempre no segundo quando mudar do local. Assim, também o terceiro, o quarto ou o quinto ou o sexto.

Essa divisão ninguém deve mudar de lugar até o último dia da caçada. Nessa caçada, os bons miradores, atiradores são divididos pelos velhos entre casas para assim, equilibrar. Os Xavante são mais solidários uns com os outros. Se um acampamento conseguir matar um bicho os outros dos acampamentos devem contribuir para que eles também tenham carnes.

Os que estão nos grupos de acampamento entre eles repartem os pedaços ou para consumir ou guardar para levar a sua família. Toda manhã, são distribuídos os pedaços de carne assada do acampamento que distribuem para quem está com eles nessa casa.

Nessa caçada, há divisão de grupos no acampamento não como rivalidade que não deixa de olhar nos outros, eles se visitam nos acampamentos. Visita um irmão que está no outro acampamento, leva um pedaço de carne para ele consumir; um menino leva um pedaço ao seu tio, irmão de seu pai.

A divisão dos caçadores nos acampamentos é da seguinte forma: para os *wapté* e para os *ai'repudu* fica determinado cuidar dos seus trabalhos. E, também, entre eles se dividirem nos trabalhos de cada parada, no momento em que os velhos decidirem qual o local da parada. E quando o lugar é escolhido para acampamento todos devem trabalhar, uns levam machado ou para cortar um pé de buriti e cortar as folhas para usar como esteiras, uns limpam com a enxada a terra, raspam o chão, tiram os capins onde devem ser colocadas as folhas de buriti para poder colocar em cima do chão e usar como se fossem esteiras. Tem que cortar com facão o mato, os galhos e fincar para fazer sombra ou até ser usado para pendurar pertences dos caçadores. Outros devem catar as lenhas e muitas lenhas para serem usadas como já especifiquei. Outros levam as garrafas para o rio apanhar a água para ser usada para cozinhar arroz, feijão e outros alimentos.

Os *wapté* com os *ai'repudu* devem catar muitas lenhas para poder usar, assar os bichos caçados, fazer um fogo para jogar animal em cima, aproveitar para queimar os pelos e tirar as unhas dos animais. É nessa oportunidade que os Xavante aproveitam para tirar qualquer unha de animais para a fabricação de artesanatos. Eles têm que saber carnear desde *wapté*, mas são os velhos que ensinam como fazer. Todos os ensinamentos têm que ser feitos pelos velhos. Somente eles demonstram a sua experiência.

Os *wapté* têm que fazer o jirau para poder colocar as carnes em cima. Os velhos recomendam para os *wapté* catar muita lenha para uso da noite e quem estiver acordado durante a noite e se o fogo ficar apagado alguém tem que levantar para acender novamente. Nesse caso, todos são responsáveis para cuidar bem da carne e não deixar queimar. Se o fogo

tiver a chama alta tem que diminuir, tirar alguma lenha. A lenha serve também para iluminar a noite e quem quiser se esquentar está aí para se esquentar. São para essa finalidade que os velhos recomendam aos *wapté* e aos *ai' repudu* catarem muitas lenhas.

Os velhos são os que sempre animam os jovens a trabalharem e mostrarem a educação por meio de seu bom comportamento diante dos velhos. Os jovens não podem responder aos mais velhos. Nessa caçada, os padrinhos não chamam atenção dos afilhados diante dos demais presentes, porque antes da saída já chamaram atenção para todos estarem bem dispostos a trabalhar. Nesses serviços dos *wapté* todos estão olhando seus trabalhos.

Às vezes acontece que nessa oportunidade, alguém dos velhos já vai adiantando a querer ficar interessado com o *wapté* trabalhador para ser futuramente um genro daquele velho. Sendo um velho interessado em um jovem, o velho interessado vai procurar o pai do jovem e eles se entendendo fica resolvida a questão. Mas o costume dos Xavante é que desde pequenos são comprometidos a um casamento com o acordo entre os pais.

É serviço dos *wapté* preparar a comida dos seus pais, tios do mesmo clã e tios irmãos da sua mãe. Os *wapté* devem servir comida a quem está em seu acampamento, principalmente, os caçadores, servir quando voltarem para o acampamento de tardezinha e comerem o que foi preparado.

Os *wapté*, mesmo estando no mato, na caçada, os padrinhos devem entoar um canto e dançar com eles quando o sol começa a se esconder. Eles vão dançando pelos acampamentos igualmente como se dança na aldeia. Na caçada, onde tem quatro ou seis acampamentos, em cada acampamento eles vão fazendo círculo e dançando, cantando.

Quando um padrinho pede para dançar, os *wapté* se comunicam. Todos vão ao centro, se reunindo. Então, um padrinho entoa um canto de dança. Os velhos ficam alegres quando os *wapté* são entusiasmados e disponíveis. Quem anima os padrinhos a dançar com os *wapté* são os velhos. Os velhos agradecem quando os *wapté* cantam também à meia-noite, mesmo na caçada.

Na caçada os velhos animam *wapté* a tomar banho cedo antes de clarear o dia, eles dizem que a água fria faz crescer rapidamente de altura, então eles animam os *wapté* para se jogar no rio cedinho para ficar forte, porque os *wapté* vão ter que lutar no *wa'i* corporalmente, são obrigados na luta a derrubar os seus padrinhos. É para isso que os velhos incentivam *wapté*, sempre tomar banho no rio cedo. E os *wapté* obedientes vão ao rio banhar cedinho antes dos outros.

Antes de botar fogo no lugar determinado, quem tiver urucum, se pinta. É costume se pintar antes de enfrentar a mata queimada. Segundo os anciãos, a pintura dá mais agilidade. A

caçada é de fogo, eles fazem o círculo; tem um encarregado chamado *wahuptede'wa*, que significa dono do ano ou do tempo seco, esse dá a lenha seca para um *po'redza'õno* e uma lenha seca também a um *õwawẽ*. É a educação dos Xavante e é bom comportamento não renunciar quem vai botando o fogo para formar um círculo.

Depois que entoaram o canto de dança ao ataque à mata, os dois que receberam pedaços de lenhas vão botando fogo até quem fizer um bom círculo, maior que o outro. Os mais velhos que acompanham o sinal de fumaça de acampamento choram de saudade por lembrarem que quando eram jovens corriam atrás dos animais para matar. Agora não têm como correr atrás. Para os velhos, o que é bom nesse momento é acompanhar a geração nova, animar, aconselhar sobre as coisas boas da vida.

Na caçada, quando um *po'redza'õno* mata um bicho, um *õwawẽ* leva para o seu acampamento e quando um *õwawẽ* mata um bicho um *po'redza'õno* leva para o seu acampamento. Pode ser que um *po'redza'õno* mata um caititu grande e um *õwawẽ* matar um caititu menor os dois trocam entre eles. Pode acontecer quando um *õwawẽ* mata um cervo e *po'redza'õno* não matou nenhum animal, o *õwawẽ* dá metade a *po'redza'õno*. Quem matar uma anta, essa cada um leva um pedaço.

O matador de anta quando sabe que matou, ele sobe na árvore para chamar os demais com o som típico dos Xavante. Os Xavante entendem muito bem, e na chegada de sequências que leva parte da carne da anta. Primeiro, botam lenha para acender, queima com fogo os pelos. Depois carneia abrindo a barriga, tira as tripas, o estômago e o fígado. As partes tiradas são jogadas em cima do fogo para depois ser consumidas por aqueles que estão lá por perto.

Cortam os dois braços da frente, as duas pernas traseiras, dividem a coluna, cortam a cabeça. As outras partes são as seguintes: depois que tudo foi dividido, ao matador é entregue o *itsu'rã*, a parte traseira, em sequência entregam-se as partes de acordo como chegaram ao local onde se encontra a anta morta e o homem matador (ver mais em Giaccaria e Heide, 1984).

As convivências são interessantes e as partilhas também, se um *õwawẽ* matar um servo divide com o clã oposto *po'redza'õno*. Eles dividem bem no meio de barriga, a cabeça, o matador *õwawẽ* leva essa parte e a outra metade da barriga; para o traseiro leva o *po'redza'õno* para o seu acampamento.

Depois de quase duas semanas fora da aldeia, andando e caçando, quando os cestos ficarem cheios de carne eles voltam para casa. Certamente, as mães dos *wapté*, principalmente, ficam com saudade dos filhos. Na cultura dos Xavante, as mães ficam

preocupadas com os filhos. Se os *wapté* voltam bem, as mães vibram, muitas choram quando seus filhos voltam para casa.

Na volta para casa, os velhos dão ideias para ter uma brincadeira com toda a comunidade de diversão para aquelas pessoas que ficaram em casa na aldeia. Os caçadores deviam todos se pintar e colocar as carnes amarradas com os brotos de buritis nas costas, para assim, o pessoal que ficou em casa correr atrás deles. Eles saíam de surpresa de manhã cedinho no centro da aldeia, e essa ideia todos aceitam. E começam a preparar as cordinhas de duas formas: umas pequenas brancas feitas de fibras de embiras *ipredu* (homens já de idade) e as outras, um pouco amareladas, para os *wapté* e os *ai'repudu*. Para os *wapté* e os *ai'repudu* tem que tecer uma corda maior do que qualquer outro homem, os *ipredu*, os adultos, para serem colocadas nos pulsos e nos tornozelos. Essa tecelagem é feita de *wedenhorôpó*, fibras de embiras.

A festa acontece quando os caçadores chegam de surpresa. O evento chama-se *dadza'rôni* que significa assustar para agir. Realmente, os homens e as mulheres têm que correr atrás dos caçadores para conseguir o que está pendurado nos seus corpos, as carnes. O canto deste *dadza'rôni* é muito bonito, por isso os velhos choram de saudade por pensar nos tempos antigos deles. Assim também os antigos Xavante faziam as brincadeiras nos seus tempos maravilhosos. Esses velhos que choram, não são aqueles que foram caçar, mas sim aqueles que não foram caçar com os outros e que ficaram por algum motivo, doenças, ou ainda ficaram por não mais andar e caçar, por serem velhos e doentes mesmos.

### **3.8 Fundamentação da educação nos trabalhos dos jovens *wapté* na caçada**

Entre os Xavante, os primeiros educadores são os pais juntamente com os avôs paternos e maternos e, aos poucos, vai estendendo para os tios do mesmo clã enquanto as crianças estão mais voltadas para a sua família do mesmo clã.

A avó paterna, sendo ela de clã oposto, demonstra sua paixão com o seu neto porque ela é a mãe de seu pai, nisso a avó mostra o seu amor com o seu neto.

Durante a fase de *wapté*, toda a comunidade se preocupa com a educação dos adolescentes até a fase de *'ritei'wa*, pois essas duas fases são importantes na vida dos Xavante, porque é o momento de aprendizagem da cultura e tradição vivencial.

Os *'ritéi'wa* ainda são educados por seus pais e seus padrinhos e sendo eles *'ritéi'wa* têm de ouvir os seus pais dentro de casa. Os padrinhos são continuamente orientadores de seus afilhados mesmo que eles passam para a outra fase *danhohui'wa*.

Os *danhohui'wa* mesmo sendo *danhohui'wa* são ainda aprendizes e são orientados pelos seus padrinhos, aqueles mesmos do começo da iniciação quando acompanharam a entrada deles a *hö*. A educação é um processo que vai até depois do *danhohui'wa*.

A última fase da educação é pós-*danhohui'wa*, que chama de *prédzamroi'wa*, que é considerado já *ipredu*, homem adulto. Esse grupo *prédzamroi'wa* é o grupo que deixou de ser padrinho logo depois que os seus afilhados se tornaram *'ritéi'wa* e que agora têm de sentar perto do fogo para acender dentro, no centro da casa, quando o fogo ficar apagado. Como ele é considerado *ipredu*, ninguém pode falar contra ele, porque quem fica perto do fogo, são somente os velhos, agora os *prédzamroi'wa* também devem ficar perto do fogo, se esquentando e acendendo quando precisar.

A formadora desses *prédzamroi'wa* é a comunidade da aldeia. A comunidade é que incentiva para aconselhar os seus afilhados *'ritéi'wa*. Quando os *'ritéi'wa* não andam de acordo com a norma da aldeia, a comunidade cobra desses *prédzamroi'wa*.

### 3.9 A função do tio e da tia na educação Xavante

A função do tio/tia é acompanhar os seus sobrinhos/as, filhos dos seus irmãos e parentes culturais. Ele não costuma brincar com os seus sobrinhos/as porque ele é o segundo pai *imama 'amo* e é o próprio pai segundo o costume dos Xavante. Esse tio pode educar como o pai educa os filhos. Os seus sobrinhos/as sabem que podem contar com ele. Eles/as, às vezes, ficam na casa dele se quiserem ficar.

Infelizmente, com a presença das missões, o modo de viver dos Xavante mudou bastante. No final do ano 1950, implantou-se a influência eliminadora dos costumes dos Xavante. A exclusão dos costumes que não foram valorizados pelos que chegaram primeiro nas missões. Essa influência dos não-indígenas afastou, interrompeu as ligações dos tios do mesmo clã. Essa estrutura não tem mais como se recuperar a não ser com estímulo para que os Xavante retornem a seus antigos hábitos. Nem os Xavante de hoje conhecem bem seus costumes que foram modificados.

Antigamente, era bom o intercâmbio dos tios com os sobrinhos/as. Todo mundo se visitava, uns iam para a casa dos seus irmãos visitarem irmãs e parentes do clã. O outro lado também os *ōwawē* se visitavam. Assim, a aldeia ficava bem harmonizada e a comunidade com sua convivência social se entendia melhor.

O tio, algumas vezes, com a falta do pai do menino vai ensinando a fazer arco e flecha e o menino também vai aprendendo com o seu tio. O arco, em geral, para os meninos é



feito com varas e as cordas de tiras dos brotos de buriti. As flechas são feitas de *waihi*, talo de folha do broto de buriti, como se fossem flechas de verdade e na ponta são colocadas penas de passarinhos. Hoje se colocam penas de galinha nos *waihi*.

Depois que faz a flecha, o menino inicia a caça às lagartixas atrás das casas. Com o que o tio fez o menino vai poder caçar com seus irmãos ou com seus colegas. Assim, o tio ensina seu sobrinho. Todos os tios do mesmo clã ensinam os meninos a fazer arcos de varas, flechas de *waihi* com penas de passarinhos na ponta onde devem ser colocadas nas cordas.

A tia do irmão *po' redza' õno* também cuida do filho/a do irmão quando a sua esposa se ausenta ou está na roça. A conotação da tia do irmão no tratamento de respeito na cultura dos Xavante como os filhos do irmão deverá chamar *itebe*. Não cabe a ela ser chamada de tia em português. *Itebe* em Xavante não tem tradução para o português. O papel dela é cuidar das crianças quando são deixadas sob sua responsabilidade. Podemos dizer e ressaltar, como reconhecimento, que ela é também educadora, porque ensina a criança a não chorar quando essas crianças ficam em casa. Ela faz tudo o que a criança precisa, pode até dar de mamar no seu peito, dar comida passando boca a boca. Quando chora, ela balança o bebê e a criança, às vezes, para de chorar. Faz comida para alimentar as crianças que ficam em sua casa.

A forma como é compreendido sobre a *itebe*, “a tia” para os Xavante é muito interessante, é algo que os diferencia de outros povos. A *itebe* se refere à criança, filha de seu irmão, de neta, mas que não é entendido como avó/neta. E as crianças as chamam de *itebe*, uma tradução próxima seria tia, são somente as irmãs do pai. Para as tias, que são esposas dos tios e irmãs da mãe é usada a expressão *inawapté*, que quer dizer a nova tia.

O irmão confia muito na responsabilidade da sua irmã e quando é necessário ela está sempre disponível para receber seu sobrinho/a. Quando o irmão chega de outro lugar ou da viagem sabendo que chegou ela faz questão de levar a criança para devolver aos pais. Essa *itebe*, irmã do irmão, também ensina a criança a andar quando percebe que ela quer levantar, é uma alegria para ela ajudar, segurar nos braços para a criança ficar de pé.

Se um *po' redza' õno* é casado com uma mulher *õwawẽ* deverá os filhos desse homem chamar a cunhada do pai de tia. Essa sim, é a tia que está de acordo com a cultura do modelo Xavante. A tia, cunhada, irmã da mãe, a mais nova irmã da casada que tem filho para cuidar conta com sua irmã para cuidar do seu filho pequeno. Enquanto a irmã mais velha soca o arroz no pilão, a irmã mais nova cuida do sobrinho. Assim, a irmã mais velha prepara o almoço para seus pais que foram trabalhar na roça. A filha mais velha é a que assume os cuidados da casa quando a mãe está ausente. Sempre há recomendação da mãe quando se ausenta da casa para cuidar bem da casa e das crianças.

Na cultura dos Xavante, quem administra e organiza a casa sempre é a mulher. Com o tempo, a mãe vai cedendo à filha mais velha a responsabilidade da casa. Quanto à alimentação é a filha mais velha que cozinha para os seus irmãozinhos que não podem ir com os seus pais à roça. Enquanto ela cuida disso, a irmã mais nova do que ela, é que vai cuidar do bebê. As tias devem se intercalar na responsabilidade de cuidar as crianças. Quando essa tia cuida da criança brinca com ela, canta quando a criança chora, ela sabe como fazer para o bebê não chorar. Isso ela aprendeu vendo. A cunhada mais nova ajuda a sua irmã quando está ocupada com o serviço da casa. A casada, a mais velha, preocupa-se muito com seus pais e prepara a comida para eles. Ao pedir ajuda à sua irmã mais nova, essa a ajuda, isso quando o bebe está dormindo. O outro serviço que a cunhada mais nova costuma fazer é buscar água na torneira. Coloca muitas garrafas dentro do cesto e busca água com outras meninas para quando precisar. Depois que volta trazendo água, ela prepara a lenha para uso da cozinha. Quem orienta esses tipos de trabalho é a irmã mais velha. Antigamente, as mulheres Xavante usavam as cabaças para pôr água. Como ninguém mais quer plantar, utilizam-se garrafas.

À noite, aquela cunhada tia aproveita para acompanhar o seu sobrinho no seu caminhar. Ela anda, segurando o menino para não cair. Esse acompanhar é o que as meninas gostam muito. Os pais ensinam para os filhos quem são os seus tios e tias. Quando falamos tios são aqueles que pertencem aos clãs do seu pai. Disso os *ai'repudu* devem saber seja *po'redza'õno* ou *õwawẽ*.

Os Xavante são unidos entre eles, mas existem lutas com *oi'ó*. Os meninos lutam entre eles opostamente não por raiva ou maldade contra o outro. Aí os Xavante devem se dividir, porque os costumes e as tradições é que exigem. Quando os meninos lutam com as raízes de *oi'ó*, os *õwawẽ* ficam do lado norte e os *po'redza'õno* ficam do lado sul.

Depois da luta, os Xavante não guardam raiva quando os filhos perdem as lutas com as raízes. Sempre há momentos para se dividir, mas logo se unem facilmente e vivem felizes uns com os outros. Os meninos, de dois a oito anos de idade, devem lutar bem cedinho. Eles são pintados pelos pais com diferentes pinturas, uns, todo de vermelho, outros de *da'uhõ*, outros de *ahu'rã pré*.

Os *watébrémi* ainda não sabem fazer sozinhos os arquinhos e flechas que eles devem usar para caçar as *apa* (lagartixas) ou até para caçarem passarinhos bem pertinho de suas casas. Nesse caso, são os pais que fazem os arcos e flechas para eles. Eles devem observar como os pais fazem. As serivas são usadas como arcos e cordas pelos Xavante grandes a partir dos *ai'repudu*. Os arcos feitos de serivas e flechas com as taquarinhas são para os grandes e profissionais. Enquanto para os *watébrémi*, os pais fazem os arcos com vara e

flechas com *waihi*. Os pais, aos *watébrémi*, proibem para não atirar nas pessoas, principalmente, dentro das casas que pode ser perigoso, porque dentro de casa ficam as crianças. Os meninos não distinguem como arma perigosa aquela que pode perfurar um olho. Essas brincadeiras, os pais não admitem que os filhos façam dentro de casa, porque pode machucar alguém.

Em síntese, o ensinar é alguém passar oralmente as suas experiências e sabedoria para outras pessoas, é dar aulas passando o seu saber para que outras pessoas aprendam novas coisas, novas matérias, novos modos de vida. O educar para os Xavante é os velhos passando as suas falas, as suas orientações principalmente aos jovens Xavante para aprenderem a praticar durante a sua vida o que chamamos de educação comportamental e antropológica. Por isso, nos lugares, quando os jovens Xavante desejam ir ou para estudar fora da aldeia, eles quase não conseguem se expressar na sala de aula e se envolver com outros colegas nos trabalhos de aulas. Isso nas escolas públicas e até é bom para os jovens, assim eles ficam sem ninguém incomodar.

Na pedagogia Xavante cuidado e ensino se confundem. A base da pedagogia Xavante é a família, ou o clã. Todos os membros são responsáveis na formação de um Xavante. Inclusive os grupos etários opostos contribuem na formação da pessoa. Os Xavante transmitem seus conhecimentos por meio dos contos dos antigos, mitos e crenças. Os Xavante, para educar, têm de acreditar na fala daquele que está com a intenção de passar os conhecimentos por meio do conto do mito, ensinam os *wapté* a obedecerem quando pode pedir alguma coisa urgente para na hora obedecer. Sabe-se que os jovens gostam muito de ouvir porque tudo aquilo que é contado serve para a pessoa aprender para a vida.

Na transmissão das tradições todos são incluídos, além dos grupos pertencentes, os grupos opostos também são convidados. Os mais velhos, mesmo de outro clã, participam dos momentos de formação. Todos precisam se encarregar dos momentos de transmissão. Geralmente, o primeiro que chegar na *hö*, casa, ou lugar de formação, é quem faz as falas educativas.

## CAPÍTULO 4

### A EXPERIÊNCIA DA ESCOLARIZAÇÃO ENTRE OS XAVANTE

A Educação Escolar Indígena pós-Constituição Federal de 1988, tanto em São Marcos como em Sangradouro, ainda não se concretizou como escola indígena como previa a constituição. A escola está funcionando como na cidade, as mesmas normas e mesmo regimento. A estrutura de educação escolar indígena que o padre Leal (2006) apresentou na sua dissertação ainda não está sendo trabalhada totalmente, mas algumas coisas estão sendo aplicadas, como normas indígenas e se está estudando quais metas seguir com um olhar indígena. Os próprios Xavante pensam em assumir e administrar a escola, porém ainda se estudam as possibilidades para os próprios Xavante terem autonomia.

Em *Marãiwatsédé* onde é a minha aldeia, são os próprios Xavante que tomam conta da escola e estão mais adiantados do que os Xavante de São Marcos e Sangradouro. Em *Marãiwatsédé*, há só os Xavante, não há não-indígenas no meio deles a não ser as enfermeiras e enfermeiros na aldeia. Eles estão bem com a escola e os velhos apoiam muito os professores Xavante nas suas atividades culturais.

Os Xavante querem ter a sua própria escola, o seu próprio ensino. Desejam assumir a direção das escolas e implantar os seus próprios currículos, o que está a caminho de ser realizado. Eles ainda estão se organizando para chegar a uma conclusão a ser tomada em conjunto com outras aldeias. Nesse sentido, Bartomeu Melià (*apud* NASCIMENTO, 2004, p. 151) “considera que a educação escolar se tornou um desejo, eu não sei se propriamente uma necessidade, mas pelo menos um desejo das comunidades indígenas”.

Para serem professores só eram contratados aqueles que fizessem cursos promovidos pela FUNAI que, conforme registro, promoveu duas etapas de cursos para monitores no ano de 1978, de março a julho, na aldeia de Namunkurá e, no ano de 1980, na aldeia de Aldeona Kuluene em Mato Grosso. Os Xavante, que participaram desses treinamentos, eram denominados monitores, pois naquela época, nem se quer existiam escolas nas áreas indígenas.

#### 4.1 A educação escolar indígena em Mato Grosso

Já comentei como os Xavante experimentaram essa outra cultura no início da fundação de São Marcos, que engloba todo o ser da pessoa dos indígenas a serem considerados como civilizados e, ainda se diz que não existem mais índios por usarem roupa, relógios, celulares que são costumes do modelo ocidental, do mundo dos civilizados. É estranho ainda dizer aos indígenas ou aos negros ou ainda aos caboclos que não têm estudos e, por isso, não têm culturas e para ter cultura precisa ter diploma ou certificado de reconhecimento.

Vejam como a educação escolar chegou até aos indígenas e os passos organizados pelos agentes encarregados da escolarização. Para os Xavante, os primeiros salesianos aplicaram o sistema preventivo de Dom Bosco, fundador da Missão Salesiana. Em Mato Grosso também os jesuítas estiveram trabalhando com os índios Nambiquara e os Pareci, com o sistema de internato da mesma maneira como foi feito nas três missões salesianas: Meruri, tem o seu município General Carneiro a 68 quilômetros e Sangradouro está a 165 quilômetros de General Carneiro; e São Marcos fica a 126 quilômetros de Barra do Garças, qualquer coisa que necessitar vai ter que ir até lá resolver, como por exemplo, os problemas da escola com a Secretaria de Educação.

De acordo com o documento “Orientações Curriculares para a Educação Básica do Estado de Mato Grosso” da Secretaria de Educação de MT (2009, p. 68) “a instalação das primeiras escolas destinadas aos índios, em Mato Grosso, deu-se no final da década de 1890, pelos missionários salesianos”. E neste mesmo documento observamos que depois, os militares de Rondon, também criaram escolas e internatos. Depois deles, os salesianos ampliaram o atendimento aos Xavante. Os jesuítas ocuparam o internato de Utiariti e a FUNAI instalou dezenas de escolas. A relação dos Xavante com os *waradzu*<sup>49</sup> foi, como se percebe, intermediada pela instituição escolar.

Atualmente, as escolas indígenas de Mato Grosso têm os seus professores e respectivas comunidades como seus principais protagonistas. Trata-se de um novo perfil de escola indígena em processo de consolidação que, portanto, precisa ser acompanhado pelo poder público e pelas instituições de apoio, sejam elas indígenas ou não. O governo federal também vem contribuindo com o aperfeiçoamento de diretrizes e normas nacionais para as escolas indígenas com o financiamento de projetos relevantes desenvolvidos pelos estados.

---

<sup>49</sup> Brancos, termo da língua Xavante para fazer referência aos não-indígenas.

Essas informações constam do manual “Orientações Curriculares para a Educação Básica do Estado de Mato Grosso”, 2009.

Os Xavante de São Marcos e Sangradouro experimentaram a escola onde somente uma pessoa era responsável e, assim, impondo uma outra cultura. Os Xavante já perceberam que a escola, aos poucos, separa os jovens das aldeias e os costumes das comunidades e agora querem instalar nas suas aldeias escolas próprias para que a comunidade possa cuidar dos jovens. Assim, todos os jovens alunos podem participar das suas festas tradicionais.

Segundo Nascimento (2004, p.159-160), Marta Azevedo, antropóloga, indigenista e estudiosa da questão escolar, participando numa mesa redonda no 10º COLE, defendeu a ideia de que é preciso começar a pensar na criação de uma outra figura jurídica para as escolas indígenas. Para Azevedo (1997, p.148), [...] “a escola enquanto instituição é e sempre foi uma instituição colonial, civilizatória [...] é uma instituição ocidental, cria indivíduos [...] o individualismo é uma ideia central na nossa cultura, mas que não é uma ideia central nas culturas indígenas”.

O movimento entre os Xavante de lutar para a criação de escolas começou nos anos 90. No início, queriam escolas nas aldeias, depois escolas municipais e mais tarde, já no início do ano 2000 eles lutaram para a criação de escolas estaduais.

Nos anos 1970, em aldeias que não tinham missionários, os funcionários da FUNAI eram responsáveis pelos postos indígenas e considerados chefes que estavam nas aldeias com a população indígena. A função deles era fazer levantamento da população e cuidar da saúde dos indígenas e não dar aula. Entretanto, os ranchos de palha que serviam de sala de aula foram construídos por eles para que as crianças pudessem estudar. Alguns Xavante que sabiam falar português davam as aulas. Esses mesmos funcionários da FUNAI assumiram uma posição de chefe antes do cacique, criando assim outro problema. A presença dos funcionários da FUNAI como monitores terminou no final dos anos de 1980.

Quando os funcionários da FUNAI foram embora, os caciques passaram a conseguir material escolar. Antes era o chefe da FUNAI que encaminhava a autorização para a aquisição de material escolar. Hoje, os caciques e os professores vão à Secretaria de Educação para resolver essa questão.

Nascimento (2004, p. 165) relata que, para Fauconnet: “cada sociedade constrói, para seu uso, certo tipo de homem. E este ideal é o eixo educativo”. [...] Assim, cada povo tem a educação que lhe “é própria e que pode servir para defini-la, da mesma forma que a organização política, religiosa ou moral” (FAUCONNET *apud* NASCIMENTO, 2004, p. 165). Nascimento aponta ainda que “O contato com o colonizador trouxe consigo a escola

com objetivos explícitos de catequização, de preparação para o trabalho, de integração, de assimilação e, mais contemporaneamente, de interculturalidade - ou de bilinguismo, como alguns ainda chamam” (NASCIMENTO, 2004, p. 33). Os Xavante entendem que a escola é colonização, é onde os jovens obedecem a alguém que não é da mesma etnia e eles não querem mais isso. Eles querem o ensino e a educação própria deles.

## 4.2 A educação escolar indígena dos Xavante - alguns aspectos históricos

No século XIX, um grupo de Xavante de Goiás Velho conseguiu fugir, atravessar o rio Araguaia e o rio das Mortes, estabelecendo-se na Serra do Roncador, em Mato Grosso. Ali, readquiriram independência e certa tranquilidade, revivendo as práticas culturais. O mérito desse reflorescimento cultural foi, no dizer dos velhos, de *Butsere* e da sua irmã *Tsipawi*, que procuraram ensinar aos novos o que tinham conseguido recolher dos velhos (GIACCARIA; HEIDE, 1984, p. 9).

A observação que gostaria de fazer sobre *Butsere e Tsipawi*, eu, como pesquisador e, ao mesmo tempo, escrevendo sobre os Xavante de *Marãiwatsédé* e os de São Marcos, principalmente sobre o ensino que ali na missão se realiza, pretendo esclarecer que os Xavante de *Marãiwatsédé* desconhecem esses nomes como estão sendo citados acima. Somos descendente de *Butsé Wawẽ* e o pai dele *Tomotsu Wawẽ*. Escrevo como nosso ancestral agia para orientar a sua gente, porque o próprio *Butsé Wawẽ* tinha por meio de suas palavras o ensinamento no centro da aldeia, era o papel na orientação com a sua comunidade. *Butsé Wawẽ*, em *Marãiwatsédé*, é reconhecido como líder da sua comunidade.

### 4.2.1 Educação escolar em São Marcos

Um pouco mais tarde, ainda do ano 1959, primeiro semestre, chegou o padre Pedro Sbardelloto, italiano, e se juntou ao mestre Adalberto Heide. Começaram a construir algumas casas para eles, missionários, ficarem por aí com os Xavante. Naquele lugar, existe ainda um lagozinho que dividiu a residência. A residência dos missionários ficou de um lado e a aldeia dos Xavante do outro.

O mestre Adalberto tinha chegado para somar com o padre Salvador ainda no final de 1958. O padre Salvador Papa<sup>50</sup> teve de se mudar para a Santa Terezinha e, assim, Heide

---

<sup>50</sup> Informações baseadas no vídeo “Os Xavante agradecem aos salesianos” de Adalberto Heide, 1982, em comemoração aos 25 anos da presença dos salesianos com os Xavante.

ficou sozinho com os Xavante alguns meses até a chegada do padre Pedro Sbardellotto. Então começaram a ensinar aos jovens Xavante o alfabeto, segundo relato de José Maria *Tse'enhodi Paratsé*, na ocasião com 25 anos (em 1982, da comemoração e agradecimento dos Xavante aos missionários). Debaixo do rancho, os missionários davam as suas aulas para os jovens Xavante. Foi aí que o mestre Adalberto começou a falar das boas maneiras e higiene pessoal. Começou a organizar os trabalhos dos jovens Xavante.

Em relação à escola, o ensino de 1958 a 1968 ainda era estar nas salas de aulas, ou tinha que ensaiar os cantos em português para a igreja. Depois, cada grupo ia aos trabalhos, conforme destinados pelo salesiano responsável por eles. Era o momento de aprendizagem para os jovens indígenas.

A chegada da escola à missão de São Marcos, no início de 1959, teve a presença de dois salesianos: Adalberto Heide e o padre Pedro Sbardellotto. Heide é um alemão que aprendeu a língua Xavante. Ele se esforçou muito para contribuir com a implantação da escola e para que houvesse um bom resultado, usava as duas línguas: português e Xavante. Segundo *Tsa'réi'õ*, Heide ensinava aos jovens da época os nomes dos objetos com muita exigência. Esses salesianos educadores conviveram com os Xavante no início dos trabalhos com os indígenas, em São Marcos. Para Luiz Silva Leal<sup>51</sup> com relação à missão, “no início, os salesianos trabalharam muito com os Xavante para a sobrevivência, era preciso ter muita fartura para os índios se alimentarem”. Isso era o primeiro passo e em consequência construíram ranchos para os aposentos provisórios e casa para os salesianos. Os *wapté* (adolescentes) *nodzö'u* da época fizeram a casa para eles, isto é, para o grupo. *Tsa'réi'õ* justifica: “já era costume os *wapté* terem uma casa isolada, só para eles e fizeram sem interferência de ninguém”.

#### **4.2.2 Educação escolar indígena na aldeia de *Marãiwatsédé***

De acordo com a Constituição Federal de 1988, a educação indígena de Mato Grosso teve os seus professores e respectivas comunidades como seus principais protagonistas. Os índios querem a escola pra si, não querem mais os brancos envolvidos na direção e administração da escola. Conforme suas próprias falas, segundo o professor Domingos *Hö'awari*<sup>52</sup>: “não queremos mais os brancos na nossa aldeia, porque já enganaram nossos

<sup>51</sup> No filme *Tsõ'rehipãri* – Os Xavante contam a sua história, feito pelo Xavante Divino *Tserewahu Tsereptsé* e outros. 2008.

<sup>52</sup> Em entrevista na aldeia *Marãiwatsédé*, 2010.



pais, ganhando as nossas custas, por isso, não pensamos mais neles. Alguns vêm ainda aqui, procurando serviço, não queremos mais o engano deles pra nós”.

Os Xavante de *Marãiwatsédé* aceitaram a escola e pretendem levar a escola bem para que as crianças cheguem aonde seus avôs não chegaram que é estudar nas universidades e conhecer os direitos indígenas para contribuir com suas comunidades.

A outra importância sobre a escola que está na aldeia de *Marãiwatsédé* está na fala da professora Idalina ‘*Redzöriwe Xavante*<sup>53</sup>. Ela ressalta o que se pode oferecer aos alunos Xavante quando estudam:

A escola é onde se estuda, se aprende coisa desconhecida que outros vêm implantando para se compreender e para esta pessoa se perceber inteligente, para se saber as coisas não conhecidas e deixar para nós aprendermos e os estudos difíceis que estão por aí conheceremos por meio da escola e que está a nossa frente como projeto e que os que vem nas futuras gerações, depois de nós, saberão. Mas, antes deles, nós temos que saber das coisas que foram colocados para nós. A escola é boa para a gente se direcionar bem, por meio dela, para a sabedoria, só isso.

Na educação escolar indígena ainda se confunde para quem não conhece a educação indígena, João da Mata *Tserehité* professor em *Marãiwatsédé*<sup>54</sup> disse que

Certa vez, chega um assessor pedagógico do município de Bom Jesus MT. Fala para nós, professores, e nos traz orientações para que driblássemos as nossas dificuldades dentro das salas de aulas. Na nossa cultura, nós não conversamos com os nossos genros cotidianamente e nos obrigou não pensarmos nos nossos costumes dentro das salas de aulas. E sugeriu que praticássemos esses costumes somente fora das salas de aulas.

Mas a professora Carolina ‘*Rewaptu* defende a cultura dos Xavante quando é tratada fora do costume cotidiano e diz:

Os professores, nos seus costumes, não sentem dificuldades diante dos alunos, sempre se saíram bem, sem problema, quando expõem no quadro a matéria para escrever e quando tem uma pergunta tem o seu companheiro que pode perguntar no nome dele com quem não conversamos culturalmente, nós não conversamos com os nossos genros e noras e devemos manter os nossos costumes mesmo na escola, nas salas de aulas, se não vamos perdendo aos poucos a nossa cultura.

Com a chegada dos Xavante de *Marãiwatsédé*, nos dias 13 a 15 de agosto de 1966, aumentou a população. Os de *Marãiwatsédé* eram chamados pelos Xavante que já se encontravam antes de nós com os missionários de novatos.

<sup>53</sup> Relato da professora em entrevista, na escola de *Marãiwatsédé*, em 2011.

<sup>54</sup> Relato do professor em entrevista, na escola de *Marãiwatsédé*, em 2011.

Os anos foram passando, as aulas eram mais ensaios de cantos da igreja. Cantava-se tanto em português como canto Xavante, segundo Manoel *Tsa'réi'õ*. Os Xavante, que já estavam há oito anos com os salesianos antes desse grupo de *Marãiwatsédé*, falavam algumas palavras em português.

Em 1968, com a presença do nosso grupo junto com os outros grupos Xavante, nos chamavam de Suiá- Missú, por causa da fazenda localizada em nosso território, era assim que eles nos identificavam. Antes, o nosso ancestral *wahi'rada Butsé Wawẽ* denominava já o lugar de *Marãiwatsédé*. Suiá-Missú era o nome que o Sr. Ariosto da Riva deu para a sua fazenda, quando abriu a casa.

Os Xavante que já se encontravam com os missionários sabiam rezar em português, latim que eles aprenderam nos três primeiros anos da fundação da aldeia e exibiam as suas aprendizagem para nós. Sabiam seguir as normas da casa, mas nas séries de estudos não foram para frente porque a escola missionária não era ainda reconhecida pelo Estado de Mato Grosso nem pela Secretaria da Educação. Em 1964, com a chegada das irmãs Filhas de Maria Auxiliadora (FMA), as moças solteiras passaram a participar de reuniões em que aprendiam boas normas e higiene, cortaram os cabelos, ficaram com nova aparência.

Do ano de 1964 a 1974, conforme Mata (1999, p.121 - 123), em São Marcos, a escola não era reconhecida. Na década de 60, havia aulas dos missionários salesianos e das missionárias irmãs FMA e algumas leigas tiveram que dar também aulas de alfabetização.

O padre Osvaldo Scotti, quando passou alguns dias nas missões e ainda como clérigo, no final da década de 60, início dos anos 70, também trabalhou na alfabetização com alguns de *Marãiwatsédé*, grupo do *Tsada'ró* menores. Era o seu trabalho e até hoje se pratica esse tipo de alfabetização. Nas horas vagas fazia apresentação mágica a toda a comunidade de São Marcos numa varanda aberta em frente do refeitório dos missionários. Nesse trabalho de alfabetização, do padre Scotti, eu estava com alguns dos *Tsada'ro*, mas já tinha sido alfabetizado pelo mestre Jorge Wörz.

Nos ensinamentos missionários nos anos de 1964 a 1974, parece que estávamos atolados nas matérias estudadas. Não sei quantas vezes repetimos ou ouvimos as falas dos nossos professores. Eu me lembro que de 1968 em diante nós estudávamos com o mestre Jorge Wörz. As aulas eram dadas na metade da garagem e na metade do espaço onde se guardavam as ferramentas, as bandas de instrumentos musicais; eu toquei clarineta de 1972 a 1981. Em 1980, foi o último ano que o mestre Jorge Wörz atuou como maestro da banda. O mestre Wörz deixou de exercer o papel de maestro porque já não conseguia mais andar e acompanhar

o ritmo do cotidiano, mas o finado Orestes *Tserewano*, filho de ex-cacique Apoena *Tseredze*, de São Marcos tinha assumido a função de maestro no seu lugar.

Em 1975, os *Ai'rere* já eram *wapté* e como *wapté* não construíram a casa à parte, porque tinha casa sobrando, deixadas por *Anarowa* e *Tsada'ro*. Como o internato tinha se acabado, os *Tsada'ro* solteiros não podiam se alimentar mais da comida dos *wapté Ai'rere*. Essa era a mudança que fizeram na época quando acabou o internato. Isso porque o grupo *Ai'rere* era dos internos que sobraram nos meados dos anos de 1967.

A partir de 1974, percebe-se que as aulas foram intensivas, que o ensino começou a se acelerar, era o começo da regulamentação dos estudos, mesmo da cidade. Foram professores mestre Jorge Wörz para os pequenos que eram os *Ai'rere*, o mestre Adalberto Heide era professor dos *Tsada'ro*, padre Miguel Paes da Silva era professor de língua portuguesa e mais tarde o padre Luiz Lorenzi foi também professor de geografia. Mais tarde ainda, o padre Alfredo Haidler era professor de matemática no ano de 1977. No início dos anos 1970, os *Ai'rere* não tinham compromissos à noite como a dança na aldeia, mas ficavam com o mestre Jorge Wörz à noite e ele oferecia os livros para ler ou mesmo só para folhear, e só os mais adultos como os *anarowa 'ritéi'wa* e os *tsada'ro wapté* dançavam na aldeia.

Podemos destacar dois salesianos que realmente trabalharam com a aprendizagem e ensino com os jovens Xavante na década de 70: o padre Miguel Paes da Silva que trabalhou com disciplinas importantes como a língua portuguesa, tinha chegado em 1974, e o mestre Jorge Wörz ensinava leitura. Mestre Jorge também trabalhou com matérias como a matemática, ele obrigava a decorar tabuadas e depois fazia o teste para cada um.

Quando chegou a São Marcos, padre Miguel Paes trabalhou com os *tsada'ro* na roça e acompanhava esse grupo. Em 1977, foi designado diretor da missão, sucedendo o padre Mário Gosso. Esse padre era um dos que asseguraram para que o grupo dos *Ai'rere* permanecesse sob a responsabilidade dos salesianos até o final de sua gestão como diretor em 1979. Teodorico Fernandes da Silva (1995, p. 159) fala a respeito do internato e de como terminou as atividades do internato de Sangradouro. Considero importantíssima a presença do padre Miguel Paes da Silva, como último diretor da missão do internato. Terminado o ano de seu mandato no final de 1979, o grupo dos *Ai'rere* já era *'ritéi'wa* e, em 1980, eles se dispersaram, uns casaram, outros saíram pela primeira vez para estudar fora da aldeia de São Marcos. Esses que saíram para estudar na cidade ficaram alguns anos estudando e depois acabaram voltando e outros ainda ficaram morando na cidade conforme seus desejos. Algumas vezes ainda voltam para visitar seus parentes nas aldeias.

A Escola Indígena Estadual de I Grau “Dom Filippo Rinaldi” de São Marcos não oferecia o ensino de 1º grau completo e, por isso, para concluir esse ciclo de estudo era necessário ir para a cidade. Os professores eram todos missionários: padre Gino Fávaro, diretor da missão naquela época, padre Alfredo Haidler, a irmã Aparecida Zeferino, entre outros.

Em 1978, é criada oficialmente a Escola Indígena Estadual de I Grau “Dom Filippo Rinaldi” (Decreto nº 2179 de 26/08/78), ainda com missionários, missionárias, e voluntários, ministrando as aulas.

No regimento da escola de 1976, no artigo 47, lê-se: “é assegurado o respeito ao patrimônio cultural das comunidades indígenas, seus valores artísticos e meios de expressão”. Percebemos que os missionários, em mais de 10 anos, antecederam as leis, tanto nacionais quanto estaduais, a respeito da educação escolar indígena, mas o que importa realmente é mostrar que o regimento aponta sinais valiosos para o desenvolvimento do projeto de construção de uma escola Xavante.

Mata (1999, p. 124) afirma que “em 1978, quatro foram contratados como professores pela SEDUC: Raimundo *Urébété Ai’rero*, Cosme *Wa’óré*, Jonas *Tsi rui’a* e Boaventura *Tserewa’wa Tsireme*.” Neste relato de Mata (1999) foi omitido, por exemplo, o Pedrinho *Urébété Paritsi’ě*. Já Leal (2006, p. 61) informa que “em 1978 Boaventura *Tsireme*, Cosme *Wa’óré*, Jonas *Tsi rui’a* e Raimundo *Urébété Ai’rero* são contratados pela FUNAI como monitores para trabalhar nas salas de aula. Mais tarde, juntam-se a eles, também contratados pela FUNAI, Lourenço Moritu, Fabiano Abutuwe e Pedrinho *Urébété Paretsi’*”. Há também um engano com relação ao período de contratação dos professores que no meu entendimento foi em 1986 e não em 1978 como afirmam Mata (1999) e Leal (2006). Lourenço *Wa’ané* não foi contratado pela FUNAI, mas, pelo Estado e trabalhou na Escola “Dom Filippo Rinaldi”, em 1985.

A FUNAI contratou os professores indígenas somente em 25 de agosto de 1986, quando Luiz Carlos Mattos Rodrigues era administrador Regional de Barra do Garças-FUNAI MT. Sabe-se que, nesse mesmo ano de 1978, a FUNAI promoveu duas etapas de cursos para os Xavante que queriam ser professores em sua área.

De 1978 até 1980, Odenir Pinto de Oliveira era chefe de Ajundância Autônoma da FUNAI de Barra do Garças - MT (AJABAG). Em 1982, Fabiano *Abutuwe* foi contratado pelo estado, mas logo saiu porque não estava se dando bem nas aulas. Nesse mesmo ano, foi contratado Pedrinho *Urébété Paretsi’ě*.

Leal (2006, p.61) relata que:

Aos poucos a Escola Indígena Estadual de I Grau Dom Filippo Rinaldi, de São Marcos vai se organizando e procurando construir um “rosto” indígena. Em 1983 foi criado o Ensino Fundamental (de 5ª a 8ª série) resolução nº 081 de 04/08/83; Em 1984 o Estado começa a contratar professores Xavante. Isso significava que a escola estava sendo assumida pelo povo Xavante. De 1986 a 1991, o Ensino Fundamental foi se firmando e, principalmente, os professores Xavante puderam ser capacitados em cursos de férias, ministrados por professores da UNICAMP, pela equipe de articulação do CIMI Regional e Nacional e mais tarde por professores da UCDB. Além disso, eram organizadas contínuas reuniões e treinamentos locais. Assim, qualificados, podiam assumir as aulas no Ensino Fundamental com muito mais segurança e empenho.

Leal (2006, p. 61) segue relatando que “foi neste -1986 – que se criou a pré-escola com cerca de 90 a 110 crianças (resolução nº 197 de 07/86)”. Esse fato de iniciar a pré-escola também contribuiu para que as mulheres começassem a trabalhar na escola como professoras das crianças.

Com o aumento da população Xavante na Escola, na sua estrutura como casa, não cabiam mais os alunos e era necessário mais salas de aula para os alunos estudarem. A escola carecia de um maior número de professores e maior preparo dos professores não-indígenas qualificados para darem aulas na Escola Indígena Estadual Dom Filippo Rinaldi.

O ponto mais relevante dos trabalhos dos missionários foi se preocupar com a educação dos Xavante, principalmente, nas nossas duas missões São Marcos e Sangradouro. Os missionários foram os que primeiro tomaram iniciativa de realizar qualquer tipo de trabalho para ter a escola, sua estrutura, o seu próprio regimento e os Xavante assumirem. Assim, os missionários fizeram várias capacitações aos Xavante das duas missões.

Os Xavante que moravam fora das missões onde tem Posto Indígena Xavante, como se chamava antigamente os Postos da FUNAI também se deslocavam para estudar. Os Xavante de outras aldeias foram motivados também. Os professores Xavante, atualmente, querem ter o ensino próprio deles, de indígenas, aos poucos vão determinando os seus objetivos.

Em relação à Educação Escolar Indígena e à Educação Indígena Xavante, os professores Xavante gostam de se preparar bem fazendo a formação na área de educação.

A FUNAI desenvolveu o projeto Xavante, chamado Curso de Monitores Bilíngue Xavante, promovendo a primeira etapa do curso nos meses de maio, junho e julho na aldeia de Namuncurá, Terra Indígena de São Marcos. Estiveram como professores nessa formação

de monitores os funcionários da FUNAI: Guilherme Carrano e Regina e, segundo Carrano<sup>55</sup>, Regina não era servidora da FUNAI, mas era contratada pelo projeto Xavante que envolvia a educação, produção e outras atividades. Vejamos a fala de Carrano (2011) que, na época, trabalhou no Setor de Educação na FUNAI e destaca os membros que estiveram com os Monitores Xavante nos cursos em Kuluene:

Lembro também que tinha uma professora que morava na Aldeia Paraíso, a Relindes, e na aldeia Aldeinha tinha a Rosangela e o Juscelino, eles eram contratados também pelos recursos desse Projeto Xavante. Lembro que eles não concordavam com a maneira do Curso ser organizado e administrado pela Regina e inclusive parece que não foram incluídos nem na organização nem nas atividades principais.

Carrano (2011) ainda menciona outros professores da época:

Na Couto Magalhães também tinha professores: a Marina e o André, tinham saído com a equipe do Odenir e não participavam do curso de monitores. O projeto Xavante foi extinto logo em seguida e o curso de monitores também.

Esse curso de formação foi apoiado pelas duas missões: São Marcos e Sangradouro. Foi uma boa ideia para trabalhar com as instruções, ou até capacitação com os monitores Xavante, para futuramente atuar nas salas de aulas nas suas próprias aldeias. A segunda etapa do curso promovido pela FUNAI aconteceu em julho, agosto e setembro de 1980 na aldeia de Kuluene Aldeiona. Os Xavante que estiveram nesse curso ainda relembram com bons olhos que viram os conteúdos estudados naquela época como muito proveitosos.

No ano de 1982, o padre Gino Fávaro, diretor da Missão e da escola, pensou em convidar primeiramente o meu irmão Jonas *Tsi'ruí'a* para poder ser um professor das séries iniciais, mas, antes de exercer a função nas salas de aula, teria de fazer uma formação pedagógica como o próprio diretor da escola. O mestre Jorge Wörz disse a Jonas: “estou muito feliz com o meu aluno por ser convidado para ser professor da Escola Filippo Rinaldi”. Isso foi antes que outros fossem convidados: Raimundo *Urébété Ai'rero*, Pedrinho *Urébété Paritsi'e* todos de São Marcos. Naquela época, havia quatro aldeias sem contar com Aldeia São Marcos. Depois de São Marcos, a aldeia Namunkurá era um pouco maior do que aldeia Auxiliadora.

Em 1982, o padre Gino Fávaro convidou Boaventura *Tserewa'wa* e o Fabiano *Abutuwe Madu*, os dois da aldeia de Namunkurá para fazerem parte dessa preparação da

---

<sup>55</sup> Conversamos sobre esse assunto em 2009 e Carrano, depois em 2011, me mandou por escrito num e-mail em 2011. Guilherme Carrano em comunicação pessoal em Brasília. Foi responsável pelo Setor de Educação da Funai em Barra do Garças, MT.

formação e convidou o finado Cosme *Wa'oré* também para fazer parte dessa formação da aldeia Nossa Senhora Auxiliadora. Todos os fins de semana aos sábados de manhã, o padre Gino dava aulas de formação para eles e esses seis Xavante monitores iam à missão. Era uma preparação que o padre Gino fez antes de eles serem contratados pelo estado como professores daquela escola “Dom Filippo Rinaldi”.

No ano de 1983, inicia-se o ensino fundamental na Escola Estadual “Dom Filippo Rinaldi”, em São Marcos. Os que concluíram a 4ª série, em 1980, tiveram a oportunidade de continuar estudando na 5ª série quando foram ampliadas as séries seguintes.

Conforme Mata (1999, p. 124), ainda em 1983, foram contratados pela SEDUC os monitores Xavante. Foram os primeiros professores contratados pela SEDUC: Raimundo *Urébété Ai'rero*, Jonas *Tserenhirãwe Tsi'ruí'a*, Cosme *Wa'õré*, Pedrinho *Urébété Paritsi'e*, Boaventura *T. Tserewa'wa*, Fabiano *Abtuwe Madu*. Os professores Xavante, em suas primeiras experiências como professores, atuaram nas séries iniciais de 1ª a 3ª séries foram bem instruídos pela irmã Aparecida Zepherino que trabalhou especificamente como formadora pedagógica com os Xavante. Naquela época, esses monitores até vinham à missão de São Marcos fazer uma orientação dada pela irmã Aparecida Zepherino e pelo padre Gino Fávaro, nos fins de semanas. De Namunkurá, todo fim de semana, vinha a orientação pedagógica que era importante naquela época. O Boaventura ia de Namunkurá para essa formação e o Camilo *Nodzö'u* da aldeia São José também participava dessas preparações das aulas.

Esses mesmos professores Xavante foram funcionários do Estado entre os anos 1983 a 1986. Em agosto de 1986, foram contratados pela FUNAI e optaram por serem funcionários da FUNAI, porque a contratação do Estado era temporário. Nesse procedimento, continuaram a ser chamados de monitores nas aldeias.

No ano 1985, contrataram Lourenço sem ter concluído o seu estudo, porque o número de alunos estava aumentando, precisava de mais professores e contrataram Lourenço *Dubtuwe Wa'ane* que estudou em Barra do Garças, foi lecionar na Escola Estadual Dom Filippo Rinaldi. Antes dele, os professores Xavante eram unidos entre eles nas ideias, na organização. Ele e mais outros novos contratados não se encaixaram com os outros professores Xavante nos trabalhos de organização. Esses talvez se considerassem diferentes daqueles que foram contratados antes deles. Os Xavante que foram contratados em 1983 agiam como agiam professores ocidentais com bastante rigidez com os alunos.

Os professores Xavante da década de 1993 em diante que foram contratados pelo Estado são diferentes na maneira de agir. Esses novos professores Armindo *Õ'rewé*

*Paramei'wa*, Beno *Wadzuridzawi Urébété*, Caetano *Tserehi Moritu*, Júlio *Pariwai'a Moritu* e Roque *Teromnhi'eiwe* eram calmos, sem agitação, não tiveram formação pedagógica como os outros primeiros professores.

Para os alunos do 1º grau, os missionários é quem davam as aulas por ter curriculum melhor do que os professores indígenas. Segundo Mata (1999), a primeira turma que começou a frequentar a 5ª série concluiu em 1987.

Em 1998, foi criado o Magistério em São Marcos e, nessa ocasião, os professores ainda eram os missionários, as missionárias e algumas leigas, mas tinha um que, sendo aluno de Magistério, Júlio *Moritu*, dava aulas em língua Xavante. Apesar de que o padre Giaccaria dava também essa matéria.

Em 2001, fui para São Marcos e morei lá até o ano de 2008, quando assumi lecionar filosofia, ensino religioso e a língua Xavante no ensino de 2º grau. Quando eu estava lá havia mais professores Xavante do que missionários. Havia duas irmãs: Irmã Laurinda Dias, que lecionava língua portuguesa e a irmã Ana Marcus, hoje falecida, que lecionou ensino religioso no 1º grau e um tirocinante (estagiário) salesiano, recém-formado em filosofia ou em pedagogia. Eles assumiam três disciplinas difíceis como Matemática, Química e Física. Isso porque os professores Xavante estavam estudando em Cuiabá na UNEMAT e alguns estavam se capacitando nessas disciplinas.

Até que depois, de 2006 em diante, alguns deles assumiram aulas dessas disciplinas. Em 2007 e 2008, não havia mais tirocinante dando aulas de Química, Matemática e Física, mas os próprios Xavante já as estavam lecionando.

Em 2006, chega uma proposta da Secretaria de Educação para os alunos da Escola Indígena Estadual de 1º e 2º Graus “Dom Filippo Rinaldi” optarem pela língua estrangeira com opção do inglês ou espanhol, tiveram que votar para ser integrada na grade curricular e a língua inglesa foi a definida. Assim, um tirocinante é que foi dar as aulas de língua inglesa.

Em 2009, foi feita uma revisão pelo Estado de Mato Grosso, por meio da Secretaria de Estado de Educação e sua Assessoria Pedagógica de Barra do Garças, que fez um novo trabalho alterando o regimento escolar da Escola Indígena Estadual “Dom Filippo Rinaldi” com esse Título I - Da Identificação da Escola de São Marcos.

Art. 1º - A Escola Indígena Estadual ‘Dom Filippo Rinaldi’, com sede na Aldeia São Marcos, Município de Barra do Garças - MT, CNPJ 01.609.157/0001 - 81, é mantida pela Rede Oficial de Ensino do Estado de Mato Grosso, através da Secretaria de Estado de Educação, sob orientação da Missão Salesiana de Mato Grosso e Inspetoria Nossa Senhora da Paz,



funcionando em dois turnos, tendo sido criada pelo Decreto nº 2.179 de 26/08/1974, autorizada e reconhecida pela portaria 009/04 do CEE/MT.

Os anos foram se passando, a população Xavante crescendo, o número de alunos aumentando, a escola ampliando-se e a quantidade de professores Xavante aumentando. “Foi neste período - 1986 - que se criou a pré-escola com cerca de 90 a 110 crianças (resolução nº 197 de 07/86)”. Raimundo *Urébété Ai'rero*, atual cacique da aldeia de São Marcos, era o único que vinha atuando como colaborador na escola de São Marcos que o Estado contratou para ser professor, antes que a FUNAI promovesse os cursos para os monitores Xavante.

Os Xavante de São Marcos que participaram dessa primeira etapa em Namuncurá foram: Raimundo *Urébété Ai'rero*, Pedrinho *Urébété Paritsi'e*, Jonas *Tserenhirãwe Tsi'rui'a*, Ricardo *Aptsi're Ni'waireró*, José Maria *Tse'enhodi Paratsé* e Orestes *Tserewano*.

Da aldeia Auxiliadora foi o finado Cosme *Wa'ôré*. Da sede em Namuncurá, Boaventura *T. Tseremei'wa* e Fabiano *Abtuwe Madu*. Esses dois de Namuncurá atuavam como professores na aldeia deles. Tarley da Guia Nunes da Mata (1999, p. 124) afirma que a SEDUC contratou esses professores no ano de 1978. Atualmente, as escolas indígenas de Mato Grosso têm os seus professores e respectivas comunidades como seus principais protagonistas.

A escola de *Marãiwatsédé*, (foto 14) fundada em 2005, surgiu por interesse da própria comunidade, isso por não ter que ir para a escola municipal localizada perto da aldeia. Foram muitas conversas e reuniões entre eles.

O cacique daquela aldeia chamava toda comunidade ao centro da aldeia, pela manhã e ao pôr-do-sol, como de costume. A construção da estrutura da escola teve a ajuda da FUNAI, do CIMI de Cuiabá e também do Padre Giaccaria que fazia visitas como missionário.

Os Xavante perguntavam como deveria funcionar a escola sendo indígena, mas poucos participaram das decisões, por exemplo na definição da estrutura da escola. Padre Giaccaria foi quem construiu a primeira casa para as crianças poderem estudar e não perderem o ano.

**Foto 14** - Escola Marãiwatsede**Foto:** Profa. Carolina *'Rewaptu*

As necessidades da sociedade Xavante surgiram da precisão de se libertar do ensino do modelo ocidental. Antes se afirmou que o povo Xavante é aquele que deseja ter liberdade sem perturbação e pretende estar longe dos que se dizem amigos, porque alguns, às vezes, podem impor as suas opiniões, porque esses indígenas são desconfiados e não confiam em mais ninguém. Essas experiências que tiveram nos seus primeiros tempos de contato com não-indígenas, agora sabem com quem estão se relacionando. Sabe-se que o povo Xavante pretende ter a escola para eles que nas suas escolas usam duas línguas, a Xavante e o português, às vezes, também o inglês.

Como se destacou, a proposta foi descrever a formação estrutural e a organização educacional do povo Xavante, especificamente em relação à formação, organização ou ainda sobre a educação. Em todas as áreas e escolas indígenas, os professores indígenas falam na língua Xavante, mesmo que o conteúdo esteja em português.

Hoje, os índios querem estudar nas universidades, mas esbarram em dificuldades ao prestar o vestibular. Os índios não são familiarizados com a língua portuguesa, até porque eles falam cotidianamente as suas línguas mesmo na escola, dentro das salas de aula. Por isso, a redação, dissertação em português, é tremendamente difícil para os índios se saírem bem e serem aprovados juntamente com outros não-indígenas. O vestibular é visto como um monstro no modelo ocidental porque coloca os índios à margem. Em sequência, vem a classificação dos candidatos que prestaram o vestibular e a maioria dos indígenas fica de fora. Em conhecimentos gerais até vão bem.

Os indígenas, mesmo sabendo que enfrentam obstáculos para passarem no vestibular, por causa da língua portuguesa, persistem em fazer o vestibular apesar de ser na língua Xavante. Sobre isso, não podemos negar que é visível para todos os indígenas reconhecerem o que acontece nos exames vestibulares.

Nos municípios de Mato Grosso, onde os jovens indígenas estudam, a discriminação é muito forte por parte da população da cidade. Essa discriminação os índios percebem por si mesmos e é muito real. Acontece nas escolas, no futebol, pois quando os índios querem se incluir nos clubes são rejeitados. Até as igrejas dos municípios, em outros lugares como nas cidades grandes, os mais experientes caciques já experimentaram a exclusão. Fala-se muito da inclusão nos dias de hoje, mas quem é discriminado sofre com o preconceito e continua sendo excluído.

Alguns jovens que estudam nas cidades, ainda sofrem discriminações dentro da sala de aula e, por isso, acabam abandonando seus estudos. As brincadeiras de mau gosto e, muitas vezes pesadas, que os colegas não-índios praticam com os índios, atrapalha o bom andamento e os esforços dos alunos indígenas na cidade, como diz um parente nosso a respeito disso. Munduruku (2010), formado em filosofia e doutor em educação, estudou nos anos da ditadura militar e ele próprio narra esse episódio. Qualquer indígena que queira estudar na cidade sofre discriminação por parte dos professores e dos próprios colegas de sala. Vejamos o que Daniel Munduruku (2010, s/p) fala a respeito da discriminação por não-índios:

Frequentei a escola durante a ditadura militar, na década de 1970. Naquela época, as informações que eu tinha em sala de aula insinuavam que índio era atrasado, que índio era pobre, que índio era selvagem [...] Isso chegava até mim com um impacto muito violento. Passei a ter vergonha da minha cara, do meu cabelo, da minha origem [...] Eu não queria mais ser índio.

Este trabalho relata basicamente as dificuldades que os Xavante encontram em suas relações com a escola e com os estudantes brancos da cidade, em sala de aula. É fundamental para se conhecer como os jovens estudantes Xavante sofrem com o preconceito que incomoda os indígenas. Preconceitos que às vezes os levam a pensar em desistir de estudar, seja no ensino fundamental, ensino médio e até no ensino superior. Cabe ao professor a tarefa de procurar saber como se relacionar e intervir, porque os jovens Xavante contam muito com a responsabilidade e atenção dos seus professores.

No Brasil, sempre se ofereciam programas de educação escolar para as comunidades indígenas pela imposição de modelos educacionais pela dominação. Deveria ter sido negociado com os indígenas, mas isso não aconteceu.

Depois de muito tempo de viver sem reconhecimento por parte do governo, com a promulgação da Constituição Federal de 1988, na qual significativas mudanças referentes aos direitos indígenas foram conquistadas, os índios passaram a ter um tratamento diferente. Na medida em que se reconhecem suas identidades étnicas e diferenciadas, o Estado se incumbem de proteger suas manifestações culturais, ao mesmo tempo em que lhes é assegurado o direito a uma educação escolar diferenciada. Várias legislações tinham surgido depois dessa constituição para normatizar e conferir competências para o desenvolvimento da educação escolar indígena no Brasil. Com essa finalidade, o artigo 231 da Constituição Federal assegura aos povos indígenas o direito ao uso de suas terras e processos próprios de aprendizagem nas suas áreas.

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, n. 9394, de 20/12/96, também garantiu, em seus artigos 78 e 79, as competências e ações para a pesquisa e ensino a fim de possibilitar uma educação escolar aos indígenas de caráter específico, diferenciado, intercultural e bilíngue. A Resolução da Câmara de Ensino Básico - CEB n. 03, de 10/11/99, fixou diretrizes para o funcionamento das escolas indígenas do Brasil, estabelecendo a categoria de Escola Indígena, colocando assim, como formação específica do professor indígena e estabelecendo-lhe também uma carreira específica.

De 2006 até 2009, os jovens da aldeia *Marãiwatsédé* estudavam no município de Bom Jesus, que fica a 45 km de distância. Eles iam toda tarde com o ônibus da prefeitura desses municípios, que não é o município deles. Isso acontece porque a Prefeitura de Alto da Boa Vista, que se desentendeu com os Xavante, se recusou a ajudar. O Ensino Fundamental dos anos iniciais funciona na aldeia em casas que o padre Giaccaria fez. A comunidade em questão é a do autor do presente trabalho. A prefeitura de Bom Jesus fez uma escola na aldeia de *Marãiwatsédé* para o Ensino Fundamental. Os que estavam cursando o Ensino Médio e iam para a cidade, agora, a partir de 2010, estudam na aldeia de *Marãiwatsédé*.

Para abordar os assuntos escolares conforme a tradição Xavante, a comunidade apresentada é de *Marãiwatsédé*: a narração dos fatos sobre a educação tradicional e sua organização cultural do povo Xavante, as aldeias em questão são as de São Marcos e Sangradouro.

Em *Marãiwatsédé*, os professores Indígenas para qualquer evento se pronunciam no *warã* onde os participantes de idades já avançadas se encontram para os anciões tomarem conhecimento de qualquer evento que está sendo proporcionado aos alunos. Os professores indígenas trabalham sem interferência de gente de fora.

Nilma Gomes (1996) menciona Silva (1993) que relata a cultura como importância para cada povo se identificar por meio do redescobrimto da identidade do povo como povo por meio disso fortificando as suas identidades:

O papel da cultura é o de codificar o mundo, ou melhor, dizendo, a cultura contém a trama de signos com que as pessoas significam os objetos, os acontecimentos, as situações e as outras pessoas que as rodeiam. Cada indivíduo, de posse do código, se movimenta facilmente no universo de sua cultura, age na certeza de seu comportamento confirmado pelo grupo (Gomes, 1996, p. 86).

Assim, Gomes (1996) conclui o seu texto dizendo que a cultura escolar está impregnada de uma complexidade de conflitos, provenientes de diferentes identidades, construídas pelos sujeitos nas relações sociais e no processo cultural.

Os índios também assumem a sua identidade, as suas ciências e aprendizagens. Repassamos aqui, a fala de um índio tuyuca Dário Wamirõ comparando os xamãs com os cientistas: “Os cientistas são como os xamãs, estudiosos do mundo e explicadores das coisas e suas transformações. Assim, como existe diferença entre a explicação tuyuca, desana, tukana, tariana e kubeo, também a científica mostra sua diferença. Mas no fundo, todos falam a mesma coisa” (SANTOS; DIAS JR, 2009, p 14).

De acordo com o texto, conclui-se que o resultado dessa antropologia cruzada, além de demonstrar alguns princípios epistemológicos, elaborados pelos próprios intelectuais indígenas, apontam para um reconhecimento, outra visão, permitindo assim, um diálogo entre as teorias antropológicas de ambos os lados e daquela com as demais áreas das ciências naturais.

A Escola à primeira vista é olhada pelos indígenas Xavante como “dona” de uma estrutura que dá medo. Os que ensinam nelas são pessoas que gritam com os alunos e por isso alguns jovens em São Marcos se escondiam por medo da escola. Era uma fronteira para os jovens indígenas poder entrar por ela e era um espaço respeitado onde ficava a estrutura da escola. Aos poucos, indígenas foram entendendo e foram perdendo o medo daquela escola. Os indígenas Xavante de Mato Grosso atualmente estudam nas suas escolas, nas aldeias.

As prefeituras de seus municípios tinham sido muito colaboradoras com as construções das escolas nas áreas deles. Eles têm Ensino Fundamental e, em algumas aldeias, tem agora o Ensino Médio. Eles próprios assumem as direções, ministram as aulas para os próprios jovens alunos das aldeias. Quando os alunos terminam o Ensino Médio, alguns desejam dar continuidade aos estudos. Todas as vezes que os indígenas jovens Xavante desejam encarar Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) há sempre barreira para passar

porque é feito em língua portuguesa. Alguns jovens que estudam nas cidades nem sempre são aceitos pelos seus colegas, ainda sofrem discriminação dentro das salas de aula e, algumas vezes, por isso eles abandonam seus estudos. Em Mato Grosso, o povo Xavante em geral sofre discriminação nos seus municípios por parte dos próprios moradores.

Nas suas aldeias, geralmente, estudam em duas línguas: a sua língua e o português, mas no cotidiano falam sempre a língua de origem e não a língua portuguesa.

#### **4.2.3 A educação escolar entre os Xavante - a experiência do internato Salesiano**

No tempo do internato, os primeiros missionários quiseram educar os Xavante como se houvesse uma nova sociedade perfeita, queriam instruir o povo Xavante como um civilizado. O pensamento do missionário antigo era mostrar aos índios o paternalismo que trata os outros como menor de idade, enquanto é maior de idade. Hoje em dia, ninguém quer se lembrar disso, principalmente, os missionários. Atualmente, a distância é muito grande entre missionários e indígenas. Há pouquíssimo diálogo entre eles.

Alguns missionários foram até assistentes dos jovens Xavante nas roças, nas refeições. Mas, era entendido como a pessoa que cobrava e exigia para que os trabalhos combinados fossem terminados hoje, por exemplo: o milho ou arroz tinha que estar todo plantado no mesmo dia ou só depois que tivesse acabado de capinar poderia ir para casa. Dessa forma, o missionário atua como chefe e não como educador. Esse jeito autoritário de ensinar gerava repulsa e medo nos jovens Xavante.

Os missionários da missão já tinham determinado a norma da casa para os internos em 1958. Tinha horário para trabalhar. Às 6 horas era para levantar e missa para os missionários, às 7 horas era tomar café e ir para o trabalho; às 11 horas era voltar para casa para tomar banho e às 11h45min era servido o almoço e, logo após jogávamos futebol e quando era 13 horas tocava o sino para um rápido banho e depois ir para a sala de aula. As aulas tinham duração até às 15 horas, depois tinha merenda e o mestre Jorge Wörz distribuía banana a todos os alunos internos. Na época, o grupo encarregado ia ao bananal, cortava os cachos e em seguida trazia para um depósito. Era o mestre Jorge Wörz que organizava esse tipo de merenda.

Depois da merenda, era hora de ir trabalhar na roça. O grupo de *Anarowa* ia com o mestre Simão Costamanha fazer o trabalho na roça. O grupo *Tsada'ro* ia com o mestre Cosma Salvatore ou o mestre Adalberto Heide à roça e o grupo de *Ai'rere* ia com alguém dos Xavante, *Anarowa* ou *Tsada'ro*, que eram indicados pelo missionário para dar assistência ao

trabalho. Às 17 horas, voltavam para casa todos os grupos, e cada grupo tinha o seu campo para poder jogar. Alguns *Nodzö'u* que não eram casados ficavam com os *wapté*. Esse grupo de *Nodzö'u* é o padrinho do grupo *Tsada'ró*, mas não foram reconhecidos como padrinhos desse grupo, pois, na verdade, eram os missionários que tomavam conta de todos os internos. Mas, ficava claro quando tinha corrida com a tora de buriti, todos os grupos se dividiam: os grupos *Nodzö'u* com os seus afilhados *Tsada'ro* contra *Anarowa* e *Abare'u*. O grupo *Anarowa* é afilhado do grupo *Abare'u*. Depois das 18 horas era banho e jantar para todos os grupos. Quem quisesse, dançava na aldeia em volta das casas. Terminando as suas danças todos iam ao centro da aldeia, rezavam a oração em português que aprenderam com os missionários e, depois da reza, um padre missionário dava boa noite a todos. Todos os internos voltavam para o internato. Assim, terminava o dia.

Nos anos 1964 a 1974, os *Nodzö'u* em 1964 eram *'ritéi'wa* e o grupo *Anarowa* era *wapté* e o grupo *Tsada'ro* era *ai'repudu*, os *Ai'rere* eram meninos que ficavam na aldeia com os seus pais. Até aqui os internos eram *Nodzö'u*, *Anarowa* e *Tsada'ro*. Os *Nodzö'u* eram *'ritéi'wa* e os *Anarowa* eram *wapté* e o *Tsada'ro* eram *ai'repudu*. Esses viviam com os missionários e os *'ritéi'wa Nodzö'u* casavam e deixavam de ser internos para poder morar com a sua esposa na casa de seu sogro. Naqueles anos, os *'ritéi'wa* saíam só depois do casamento e deixavam o internato e os estudos.

Em 1967, o grupo *Anarowa* se tornou *'ritéi'wa*, eram eles que motivavam toda a comunidade da aldeia com os cantos de danças. No mesmo ano, os *Tsada'ro* se tornaram *wapté* e eles tiveram o mesmo entusiasmo como os *Anarowa*. Na função que os *Tsada'ro* estavam como *wapté* como a comunidade comenta até hoje, eles são afinados no canto e ao mesmo tempo animados. Eles viveram verdadeiros *wapté* nos seus tempos. Os grupos que já passaram depois de *Tsada'ró* como *wapté* ninguém como eles viveu os momentos bons, animados para tudo: o trabalho, as danças culturais e eles eram fortes. Sem negar tudo isso da história deles é o que todos relembram como eles foram. E os *Anarowa* também foram bons *'ritéi'wa* (moços) perante os trabalhos dos salesianos e nas tradições culturais.

No ano de 1974, os *Tsada'ro* se tornaram *'ritéi'wa*, e naquele ano já se falava do fim do internato e que, a partir de 1975, já não haveria mais internato e os novos *wapté* o grupo de *Ai'rere* iam ficar numa casa de forma Xavante e que essa casa chamaria *hö*. Era assim que alguns dos *Tsada'ro* comentavam na mesa do refeitório onde os internos comiam. Quando a cerimônia se encerrou e todas as festas dos *Tsada'ro* acabaram eles já estavam livres. Mesmo assim, ficaram mais tempo na casa onde eles moraram durante o período em que eles eram *wapté*, mas aos poucos, eles foram casando e indo morar na aldeia.

Os internos aprenderam a limpar a roça com a foice e com enxadas. A colheita do plantio era colocada na tulha como sustento para a missão, os internos e as internas Xavante. As derrubadas nos anos 60 eram feitas com machados e foices. Os internos *nodzö'u*, *anarowa* e *tsada'ro* trabalharam muito com os braços para poder ter alimentação e servir os internos. Os *ipredu* casados também ganharam da missão as ferramentas: machados, foices e enxadas para eles fazerem as roças familiares.

Os Xavante preparavam o terreno, derrubando árvores, e mantinham os tocos para eles fazerem roças familiares e todos trabalhavam. Os meninos e as meninas acompanhavam seus pais às roças para trabalharem. Como aprenderam com os missionários, voltavam ao meio-dia para o almoço. Alguns que quisessem trabalhavam nas suas roças até mais tarde. Agora, quando desmatam usam motos-serra, machados, foices, facões e enxadas.

Alguns internos aprenderam a fazer os sapatos com os missionários, e trocavam ou compravam na loja dos missionários com flechas, arcos e outros objetos. Alguns aprenderam a dirigir os tratores e nos finais de semana faziam manutenção, engraxavam e trocavam óleo dos filtros. Alguns jovens ficaram como responsáveis para cuidar das viaturas e até dirigir se fosse preciso. Outro responsável pelo caminhão, para levar os meninos para trabalhar, quando havia colheitas de arroz, feijão, milho, cana-de-açúcar, às vezes, buscava os paus para serrar, levava os moços para poder ajudar a colocarem dentro do caminhão.

Logo depois da colheita, os tratoristas jovens aravam as roças com tratores para estar prontas, e quando a chuva chegasse era só fazer os buracos, jogar as sementes e plantar. Quando esses moços casavam não voltavam a trabalhar com os tratores. Os missionários escolhiam os novos para aprender a guiar o trator, era sempre alguém dos Xavante que sabia guiar que ensinava os novos, aquele que sabe às vezes vai dando a oportunidade para guiar devagar na volta da roça.

Os rapazes internos, sem distinguir ninguém como seu grupo e as meninas internas, todos (as) deviam andar de acordo como determinavam as normas da missão senão podiam ser punidos com puxões de orelhas. Dizem alguns que passaram por isso, principalmente, as meninas que não querem se lembrar mais disso. As rezas, as celebrações eram em latim e os jovens deviam decorar tudo para se relacionar bem com Deus. Os jovens se acostumaram a rezar em latim e não quiseram mais rezar em português. Foi preciso convencê-los quando foi mudado para se rezar em português, mas aos poucos foram se acostumando. Também não foi fácil para convencer a rezar definitivamente na língua Xavante. Só em alguns lugares ainda se reza assim, principalmente, aquelas pessoas saudosistas que guardam boas lembranças dos bons tempos.



A educação escolar era diferente, os Xavante não compreendiam as maneiras da vida dos missionários/as ou as normas ocidentais da casa e, conduzidos para uma outra forma de educação diferente da que não era própria deles. Os Xavante entendiam do outro jeito e os missionários de outra forma como era no início da missão e os missionários que conduziam e por isso deviam obedecer às normas da missão no internato. Primeira coisa que se mudou foi o relacionamento cultural com os parentescos.

No internato, os meninos tinham uma única mala para a roupa que era para ser usada por todos. Aí dentro de uma mala só colocávamos as nossas roupas. Eram usadas para as missas de domingo e logo depois se recolhiam para guardar dentro da mala. O diretor da missão indicava um moço *'ritéi'wa* para ficar com os meninos tomando conta como se fosse assistente nosso e assim acompanhar-nos nos trabalhos, na olaria. Na época, ainda estava construindo casas do outro lado das irmãs, algumas partes ainda não ficaram prontas. Era muito trabalho para carregar os tijolos para guardarem num lugar à parte. Às vezes, trabalhávamos perto da casa da missão com a enxada capinando para que o mandiocal ficasse limpo. Em recompensa a esse trabalho, passeávamos até a usina e íamos de caminhão mercedes. A usina ficou pronta e funcionou no ano de 1967, mas antes de a usina funcionar, a energia era fornecida pelo locomóvel da missão. Às vezes, como recompensa para trabalharmos bastante, íamos cedo de trator ao rio São Marcos para tomarmos um banho e brincar bastante no final de semana, aos sábados, depois voltávamos para casa no período da tarde.

Os salesianos aplicavam as práticas do sistema preventivo de Dom Bosco para os jovens Xavante no internato da missão na escola. A escola frequentada pelos jovens Xavante no início da sua formação era vista de forma estranha e diferente, com uma estrutura que causava medo, tornando-se um obstáculo para alguns jovens não frequentarem a escola.

A escola introduzida pelos missionários na aldeia dos Xavante ajudou em alguns aspectos, em 1959, na aldeia de São Marcos. Ajudou-nos a aprendermos as primeiras letras. Depois aprendemos o outro alfabeto a b c d e f g h i j k l m n o p q r s t u v x w y z.

Quando se fez a opção para a leitura de textos em português, como “Alegria de ler uma cartilha” muito fácil, o ensino da língua materna se iniciou a partir do ano de 1977 oficialmente, mas foi no início de 1975, que um missionário começou a escrever no quadro para os jovens Xavante. Depois partiu para outro texto de leitura, em português, como o livro de leitura, “Alegria de ler, matemática, geografia, história”. O ensino da língua materna se iniciou de 1977 em diante, oficialmente.

Em julho de 1976, houve uma reunião na aldeia de São Marcos. Para essa reunião tiveram que vir quase todos os professores indígenas Xavante de aldeias para poder tomar uma decisão sobre o vocabulário Xavante. Esse era o primeiro passo realizado naquele ano. Depois, toda aldeia se empenhou para estudar a gramática Xavante, sem problemas e era sucesso por parte de nós, indígenas. É um ponto positivo por parte dos missionários para que a nossa língua existisse até agora, graças aos missionários que se preocuparam com a escrita da nossa língua materna. Nós, Xavante, nos comunicamos mais oralmente.

As aulas não tinham mesmo as suas matérias para serem estudadas, em vez de estudarmos, tinha ensaios de cantos de português e naquela época já em 1968 já se cantava também na língua Xavante, que eram alternadas entre os cantos. No período quaresmal e, mesmo antes de iniciar, se ensaiava vários cantos próprios da quaresma e de preparação para a páscoa. Assim, também para a festa do Natal se ensaiavam os cantos do Advento e Natal.

Em 1964, foi inaugurada a igreja que hoje é a paróquia Nossa Senhora Auxiliadora em São Marcos onde o padre Mário Panziera já era diretor daquela Missão que, em 1969, permitiu que os Xavante cantassem na igreja os seus próprios cantos e língua. Nos refeitórios éramos obrigados a falar em português que ninguém conseguia. Se não falasse em português era punido, ficando sem comer e retirado do refeitório. No refeitório tínhamos que falar quaisquer palavras que tivessem em nossas mentes, isso para ganhar a nossa comida.

Os internos trabalhavam com o grupo *Tsada'ro* que cuidava o moinho de cana-de-açúcar cujo trabalho era interessante. O finado mestre Simão Costamagna controlava as rapaduras prontas. Depois levava ao depósito das irmãs. Às vezes, usava-se a rapadura com arroz e ficava como se fosse arroz doce. Quando todos os antigos internos se casaram, o último grupo *Ai'rere* ainda cuidou um pouco desse trabalho entre 1975 a 1979. As rapaduras eram oferecidas pelos missionários para os Xavante levarem na caçada, juntamente com farinha que, misturada, os velhos Xavante gostavam muito. Depois disso, não fizeram mais porque tinha acabado o internato dos meninos. O grupo posterior dos *Ai'rere*, os *Hötörã* os padrinhos deles que cuidavam, às vezes o mestre Adalberto ainda dava a mão ao grupo *Hötörã*.

Na celebração de 1978, na igreja de São Marcos, lembro que pela primeira vez foi rezada a liturgia em Xavante pelo padre Miguel Paes da Silva. Até que foi bastante participativa, mas quem se queixava dessa celebração eram as freiras, por não estarem entendendo as leituras e a celebração. Na década de 1975, fizemos a roça grande, usamos foices e machados para limpar a área. O mestre Adalberto Heide para ajudar no desmatamento

teve de usar a motosserra, cortando as árvores grandes. Quando desmatamos, ainda enfrentamos os espinhos das taquaras que machucavam os pés descalços.

Da roça nova colhemos bastante arroz em 1976, levávamos para casa e logo em seguida tinha de bater na máquina e colocávamos os grãos de arroz no terreiro para secar, sempre tinha gente para cuidar, quando estava no terreiro e, assim, espalhar para o sol secar. Quando vinha a chuva todo mundo ajudava para amontoar e cobrir com a lona. Na época, as colheitas de arroz, de feijão, e de milho eram fartas.

Sempre havia recompensa por esforçarmos e trabalharmos bastante. O diretor da missão, como de costume, dava ideia para irmos passear, e fomos a Sangradouro como internos onde participamos da corrida com a tora de buriti, num sábado, éramos *wapté* e de Sangradouro também, era 23 de maio de 1977. Domingo, dia 24, só jogamos futebol e na segunda-feira, dia 25 de manhã, voltamos para São Marcos. Para a ida a Sangradouro foram comprados Kichutes pelo padre Miguel Paes e precisávamos também pela primeira vez jogar a bola sem treinar com calçados. Com bastante colheita de arroz enchiamos a tulha onde as sementes eram guardadas. Nisso se pensou para vender os sacos de arroz em Barra do Garças, município da aldeia de São Marcos. Em 1978, o diretor padre Miguel Paes da Silva vendeu os sacos de arroz na cidade e com isso ele comprou para o grupo uns 62 pares de tênis da marca Bamba que foi dado para cada um do grupo. Com isso, não conhecemos o dinheiro que se usava nas cidades.

Agora penso, como é que os missionários que viviam com os Xavante pensavam nos índios? Será que andar descalços era cultural ou não, sem pensar em higiene? Porque até cursos sobre higiene pessoal, ministrado pelo mestre Jorge Wörz, fizemos. Na década de 1960, o padre Mário Panziera conseguiu um conjunto de instrumentos de bandas do colégio Dom Bosco de Campo Grande em troca de sacos de arroz. Eu também fiz parte desse grupo com o mestre Jorge. Será que não seria possível se pensar numa doação dos calçados usados pelos internos ou dos aspirantes que tinham em Coxipó, em Cuiabá, ou com os aspirantes de Campo Grande, ou os aspirantes de Araçatuba? Questionando as situações do passado, não há diferença com as meninas também.

Lembrando que, em 1978, quando estávamos na 2ª série do 1º grau, nas férias pedimos ao diretor da missão, responsável direto pelos *wapté*, que fôssemos às outras aldeias que nós não conhecíamos: Couto Magalhães, Kuluene. Na época, passando por lá não tinha nada do município que tem agora. Não existia o município de Campinápolis. Em Couto Magalhães, *Nõrõtsu'rá* (palha preta de coco) reencontrei-me com os meus pais, depois de oito anos sem tê-los vistos desde 1972. Algum grupo de *Marãiwatsédé* tinha se mudado para essa

aldeia que nosso finado tio Benedito *Rowadzó* acolheu bem. No jogo de futebol, ganhamos do time de lá por 6 X 0. À noite como costume Xavante, dançamos em volta das casas juntamente com os *wapté* de Couto Magalhães do qual pertencíamos ao mesmo grupo. No outro dia, fomos à aldeia Kuluene e, logo que chegamos à tarde, lá também dançamos, e nossos padrinhos entoaram um canto de dança.

Na aldeia Kuluene, não tinha grupo dos *Ai'rere wapté*. Era o grupo *Tsada'ro* que estava ainda como *wapté* e eles não podiam dançar conosco porque era grupo de denominação. Ganhamos deles também na partida de futebol. Depois fomos à outra aldeia chamada patrimônio, procurarmos um lugar bom para pesca, ficamos à beira do rio Kuluene, não tinha nada de peixes. No outro dia, voltamos para a aldeia Kuluene e nos despedimos do cacique Abraão *'Rumori* e da comunidade.

O ano de 1980, sem a presença do padre Miguel Paes, nós continuamos com os nossos estudos porque era o último ano escolar. Os nossos professores na 4ª série foram o novo diretor da missão padre Gino Fávaro, de língua portuguesa e história, Mestre Adalberto Heide de língua Xavante, irmã Aparecida Zepherino de geografia, padre Alfredo Haidler de matemática. Naquele ano, para os *'ritéi'wa* e os futuros *wapté* ou *ai'repudu* meninos não havia mais internato. Os *'ritéi'wa* se viravam, ou se casaram, outros já viviam na casa dos pais, outros ainda vinham dormir onde viveram naquela *hö* e a casa que era dos *wapté* do tempo deles foi desaparecendo. Assim, acabou a *hö* quando tinha o internato em São Marcos.

Nós, como *wapté*, não cumprimentamos as mulheres, conservamos a identidade dos *wapté* mesmo estando distante da nossa casa. Também outras comunidades sabem disso, que não pode interferir na vida dos *wapté*. Por isso, estiveram conosco três velhos: Agostinho *Tseretōmodzatsé*, José Maria *Tsimrihu* e Silvio *Tsipe*. Os dois velhos Agostinho e José Maria *Tsimrihu* eram meus tios culturalmente e somos do mesmo clã. Eles já faleceram e o Silvio *Tsipe tsi're'wa* (do outro lado) *öwawě* é cacique na aldeia *Ete'rã'urã* Rainha da Paz, na Terra de São Marcos.

As missionárias ensinavam corte e costura para as meninas. Os trabalhos delas serviam para expor na pequena loja que servia como atendimento para todos os Xavante, incluindo também as mulheres. Todos os finais de semana a loja era aberta e os Xavante compravam as roupas feitas pelas meninas internas Xavante. O dinheiro dado como pagamento ao trabalhador era com uns cartões vermelhos e tinham números como se fosse cédula e com esses, os trabalhadores compravam as peças de roupa que escolhiam. Os cartões vermelhos eram bem aceitos na loja da missão de São Marcos. Os Xavante chamaram esse dinheiro de dinheiro que tem preguiça de andar, porque não pode sair da missão para a cidade.

Outro trabalho que as meninas aprendiam era fazer sabão, que as missionárias ensinavam e, com isso, os Xavante não iam mais para a cidade comprar, porque podiam adquirir ali mesmo. As meninas aprenderam a lavar e passar as roupas dos missionários e de missionárias com as irmãs Filhas de Maria Auxiliadora e usavam o ferro a brasa.

A educação das meninas Xavante dada pelas irmãs foi de modo diferente. Elas aprendiam higiene, como cuidar dos cabelos para evitar piolhos, mas segundo Josina Maria Ludumila Silva<sup>56</sup>, esse corte de cabelo foi imposto como prevenção de saúde, mas sabemos que era uma mentalidade da época cortar o cabelo para não pensar mais em coisas mundanas. Só que os jovens moços que estão entrando na vida adulta, para participar da corrida de *tša'uri* corta igualzinho ao corte de cabelos das meninas imposto para elas. Antes do contato, os meninos Xavante já cortavam o cabelo, conforme a cultura Xavante na cerimônia da festa tradicional de iniciação para a vida adulta.

A ideia dos missionários sobre as danças ou canto da meia-noite durante a semana era para os *wapté* descansarem para o trabalho, mas dançar no início da noite, os Xavante sempre faziam isso. Os *'ritéi'wa* vão dançar e cantar e os *wapté*, com os seus padrinhos, no início da noite, cantavam porque não é costume tradicional dos Xavante cantar na noite de sábado para domingo. Havia durante a semana desentendimento entre os missionários e algum dos padrinhos por causa da dança de meia-noite. Às vezes, um dos missionários não deixava os *wapté* cantarem à meia-noite ou havia a relação de poder e ou sem negociação e diálogo, só se resolvia com discussão por parte de alguns dos missionários. Isso porque os meninos deviam trabalhar no outro dia cedo, por isso a ideia do missionário era para os meninos descansarem bem para o trabalho.

Na casa que não era *hö* os missionários deviam dar assistência, ficando no dormitório dos *wapté* dormindo para, de manhã o missionário acordar *wapté* e dizer “Bendigamos ao Senhor” e todos deviam responder “Graças a Deus”. Naquela época tinha lavatório grande para onde os internos iam para lavar o rosto e escovar os dentes. Já no ano de 1974, as casas dos internos de São Marcos tinham sido divididas em três turmas: uma para os *'ritéi'wa*, outra casa para os *wapté* e a outra era para os pré-adolescentes.

Antes não havia casa para os internos de 1958 até 1970. Então era o seguinte: os *wapté Nodzö'u* do grupo anterior e os dos *anhanarowa* que também eram *wapté* ficaram no mesmo espaço que tinha em uma das casas na missão, porque a *hö* não era conhecida pelos salesianos para se construir e os próprios Xavante não sabiam dialogar com os missionários

---

<sup>56</sup> Missionária voluntária que chegou em 1964, e permanece até hoje trabalhando com os Xavante de São Marcos.

para exigirem casas separadas, assim, eles ficaram na mesma casa e no mesmo dormitório. Como eles eram grupos opostos não poderiam conversar e nem conviver com grupos diferentes.

As meninas Xavante já foram colocadas no internato assim que as irmãs FMA chegaram em 1964. As meninas aprenderam com as freiras. As meninas chegavam com os pais a São Marcos e eram levadas para o internato das meninas, moças. Ali aprenderam algumas atividades profissionais.

As moças Xavante aprenderam a trabalhar no início da fundação da missão com as irmãs FMA (Filhas Maria Auxiliadora) e foi com elas que aprenderam a trabalhar e cuidar dos seus trabalhos, a lavanderia, a fabricação do sabão, corte e costura e até a cozinhar.

No internato, as moças ficavam diretamente na missão e elas eram conhecidas como internas, *uridi*, casa civilizada, não casa dos Xavante. As meninas acostumaram a vivenciar com as irmãs o dia-a-dia, mas algumas delas não querem falar desse assunto quando se fala do trabalho do internato. As irmãs FMA implantaram normas na casa que as internas deviam cumprir, por exemplo, como se comportar. As moças deviam acordar cedo para irem à missa de manhã todos os dias durante a semana.

Elas aprenderam a trabalhar no pesado, capinando o mandiocal perto da casa do internato. Primeiro, elas deviam ir à missa rezar, depois tomavam café e iam trabalhar. Elas paravam de capinar e iam todas tomar banho no rio Bouqueirão que fica perto da aldeia. Nas refeições, antes de comer, elas deviam rezar para agradecer a Deus pelo alimento.

As moças aprenderam outro tipo de organização durante as refeições, as boas maneiras. Era preciso ter uma pessoa para poder servir as outras e assim distribuir a comida para todas para não faltar para nenhuma. Às 13 horas, começavam as aulas e, primeiramente, aprendiam as vogais e o alfabeto e, assim, aprendiam a ler e a falar português. Às 15 horas, era a hora da merenda e voltavam a trabalhar na roça com umas das irmãs acompanhando e às 17 horas paravam para tomarem banho e se preparar para jantar.

Outros trabalhos que as meninas aprenderam com as irmãs era arrancar a mandioca que elas mesmas plantaram, mas o trator com carroceria trazia para elas. Elas arrumavam um lugar para as mandiocas serem despejadas e ficarem estocadas. Elas mesmas descascavam no coxo de água, depois algumas lavavam enquanto outras continuavam descascando. Elas faziam conforme recebiam as instruções das irmãs FMA.

Para serem integradas na vida cristã, as moças Xavante cortavam os cabelos e quando era missa no domingo, elas iam com os lenços no pescoço com o rosto coberto. As

moças vestiam vestido branco e com eles iam todas à igreja rezar. Entram na igreja com uma disciplina muito séria e em fila vão entrando, ajoelham-se uma por vez.

Durante a semana, as moças trabalhavam perto de casa e quando chovia, as meninas eram levadas para a sala de aula para poder ensaiar os cantos da igreja, ou até aprender cantos novos.

As meninas internas não iam as suas casas, ficavam nos fins de semana no internato, só as mães as visitavam. As mães iam durante a semana para ver a filha, enquanto os pais homens iam visitar os seus filhos no internato. As mães iam de vez em quando visitar os seus filhos no internato e levavam as comidas tradicionais, a eles: batatas do mato, *mo'õni hõiré*, carnes de animais: caititu, de tatu canastra. Mesmo que no internato tinha fartura, eles gostavam de comer os alimentos a que estavam acostumados.

O ensino dos primeiros missionários era totalmente diferente do ensino dos pais. Os pais nunca gritam com os filhos quando erram as coisas que estão aprendendo, nem dá um tapa quando não corresponde à aprendizagem.

Em Sangradouro, o missionário tentava controlar os Xavante, quase toda noite, para que os homens ficassem cada um com a sua esposa dentro de casa, conta Dário *Tserenho'rã* da aldeia de *Marãiwatsédé*. É um tipo de desconfiança e um tipo de separar os indígenas de seus parentes. Com essa atitude, o missionário rompeu a vivência tradicional do povo Xavante. Os missionários viviam em contato com os Xavante como se fossem autoridades e com isso começaram a distanciar as relações entre parentes. Assim, surgiu o individualismo entre os dois grupos *po'redza'õno* e *õwawẽ*.

Não é costume dos Xavante ficar só dentro de sua casa, mas ao contrário é costume visitar os parentes nas suas casas. À noite, os pais levam seus filhos para ficar com os avôs, para conversarem e ficarem juntos, porque de dia é o momento para se trabalhar nas roças e fazer outras atividades.

O que os Xavante viam era outra forma de disputa entre a missão e a FUNAI. Segundo Daniel *Tsi'õmowe* e outros como Manoel *Tsa'rei'õ* diziam que quando existiam só os Xavante não havia um falando mal do outro e nem fuxico. Não havia nem ciúme, controle e política entre os Xavante, só reinava paz em toda a comunidade.

A chegada das irmãs Filhas de Maria Auxiliadora, em 1964 a São Marcos, também foi o ano da chegada dos Xavante do grupo de Batovi. Esse grupo era também o maior grupo que se dividiu. A metade foi para Sangradouro e a outra metade mora em São Marcos, que no início de 1980, alguns se mudaram para a Aldeia Kuluene onde mora a maioria dos seus parentes que vieram de Batovi e que se aglomeraram quando era uma das únicas aldeias

grandes e numerosas na aldeia Kuluene. Eles têm suas histórias e ancestrais que saíram de Batovi foram morar em Simões Lopes e Paraíso perto da localidade que não foi contemplada pelo escritor Maybury-Lewis, (1984, p. 53-54). Eles estavam em contato com os outros indígenas como Bakairi especialmente, mas conheciam os índios Pareci e Nambiquara. De Batovi, em 1973, alguns se mudaram para fundar a aldeia Kuluene, *Önhiture* (água borbulhante)<sup>57</sup> liderado pelo Abraão *'Rumori*.

Naquela época, tinha uma máquina espremadora de mandioca feita pelo Mestre Francisco Bongioni, que serviu para facilitar o trabalho, mas eram os *'ritéi'wa* (moços) internos que faziam para elas em colaboração. Os *Tsada'ro* (moços) quando eram *'ritéi'wa* (moços) ajudavam no trabalho. Os moços, mesmo trabalhando em colaboração com elas, não conversavam, porque era regra para todos. Havia intermediação das assistentes que se encontravam ali naquele momento. Uma das coisas que ocorreu também por falta de conhecimento por parte dos missionários era fazerem *wapté* antes do tempo, depois fazer *'ritéi'wa* para casar. A liberdade dos *'ritéi'wa*, por exemplo, para conversar com as moças indígenas internas, tinha sido dificultada na vida dos Xavante. Não era costume dos Xavante *'ritéi'wa* ter uma vida sem liberdade.

A denominação de classe de idade utilizada por Giaccaria e Heide (1984), Leal (2006), Lopes da Silva (1986), Maybury-Lewis (1984), Menezes (1984) e entre outros para significar *wapté* é confusa. Se classe de idade tem suas limitações, como esses denominam assim? Há variações de idade no grupo e não seria melhor denominar só de grupo para não ter que se limitar a idade? Esses grupos de *wapté* faziam essa cerimônia de iniciação à vida adulta e se tornavam moços *'ritéi'wa*. Assim, passavam a fase adiante e terão que colocar em prática o que aprenderam na *hö* (casa de formação Xavante) as instruções recebidas. Com suas orelhas furadas, esses moços são considerados livres e quem tiver com as suas noivas já grandes com quem estavam comprometidos quando eram ainda *wapté* pode casar ou se as suas noivas ainda não têm idade para casar vai ter que esperar um pouco. Foi assim que ocorreu com o grupo *Tsada'ro* em 1974. Eles eram internos. Era ano que oficialmente o internato tinha se acabado, mas havia ainda um grupo que tinha se colocado desde pequeno, meninos estavam no internato, o grupo dos *Ai'rere*.

Para que continuasse o grupo *Ai'rere* no internato, os missionários tiveram que conversar entre eles, provavelmente as irmãs também estavam juntas na reunião deles, para decidir sobre o futuro do último grupo do internos, se eles continuariam internos ou não. Esse

---

<sup>57</sup> Mas, os de São Marcos falam que a palavra certa é *önhiture* (peitinho do rio) em que *ö* = rio e *nhiiture* = peito ou traduzindo literalmente peitinho.



era o ano de 1974, quando os missionários conversaram para definir a permanência dos *Ai'rere*. Naquele ano, eles eram ainda *Ai'repudu*. Nessa conversa dos missionários sobre o fim do internato estava presente o padre Geraldo Pompeu de Campos que era inspetor da época, e decidiram que o internato continuasse e acabasse devagar.

Os missionários considera ram positiva a permanência do grupo *Ai'rere* como o último, porque a ideia é essa e cultura compreendida pelos missionários da época, quando os *wapté* realizam *Danhono*, logo que terminar, eles já podem morar na casa dos pais, esse já vem de longe ou então quando é na missão, aos poucos, os *'ritéi'wa* vão se casando, até se casarem todos. Era essa ideia que os missionários optaram e por isso o último grupo ficou.

No ano de 1975, o padre Mário Gosso era o diretor da missão de São Marcos e eu era *wapté*. Naquele ano, ainda não tinha aula suficiente e assumida como aponta Mata (1999, p. 119) *Escola* Primária da Missão de São Marcos na mesma que foi reconhecida no ano 1974 como escola, nós não sabíamos se estávamos no pré-escolar ou na 1ª primeira série do 1º grau, mas a certeza é que nós estudávamos. Havia os ensaios de cantos ou ensaiávamos os cantos da Campanha da Fraternidade, que começou no tempo do padre Mário Gosso em 1973. Havia ensaios de cantos na sala de aula com discos. Aprendíamos ouvindo, e as meninas do lado de lá também ensaiavam os cantos para a missa.

Os *wapté* já tinham casa *hö* construída e eles, pela segunda casa como forma própria dos Xavante. Não coube todo mundo nessa *hö*, os *irõ'rada* com *dawa'wa irõ* foram se aposar para ficar morando na casa *hö*. Os *danhitõ'u irõ* deviam residir lá embaixo com o mestre Jorge Wörz que fica com eles à noite segundo Menezes assistente deles. Nesse sentido, podemos afirmar que na cultura dos Xavante seria um padrinho *danhohui'wa* que não é assistente, mas que observa para ver se vem alguma coisa fora contra os seus afilhados, alguma coisa que pode prejudicar o grupo. O padrinho está para defender seus afilhados, discutir com outros grupos.

Para ficar com os dois grupos na *hö*, vinha o padre Miguel Paes da Silva ou mestre Salvador, eles se alternavam para dormir com os *wapté* como assistentes. Os *wapté* não eram obrigados a participarem das missas de manhã cedo que os salesianos rezam. O horário da missa era às 5h30min. O café da manhã às 6 horas para os salesianos e para os *wapté* internos canjica ou arroz doce. Às 7 horas os *wapté* saíam para a roça, para trabalhar capinando ou preparando terreno para o plantio do arroz, feijão, milho, mandioca, cana-de-açúcar, do tempo do mestre Simão Costamanha, o bananal dos anos de 1960. Nós que somos os últimos internos, ficamos com a herança do que já estava plantado antes de sermos internos e *wapté*.

Padre Miguel chamava *os irõ'rada* os mais crescidos de cavalão, os *dawa'wa irõ* chamava de médio e *danhitõ'u irõ* chamava de cavaliño. Por meio desse grupo de *wapté*, padre Miguel Paes da Silva distribuía os trabalhos, se os *irõ'rada* indicados a cortar cachos de bananas vão ao bananal, eles devem ajuntar e o trator já vai buscar para poder levar para o depósito, no outro dia à tarde era rachar lenhas. Os *dawa'wa irõ* tinham a obrigação de limpar ao redor das casas, ou outras vezes, eles iam à roça capinar ou iam para tapar alguns buracos das estradas por perto. Os *danhitõ'u irõ* limpavam em mutirão o dormitório deles e outros trabalhos não pesados. Depois do jantar era a dança na aldeia com nossos padrinhos como de costume. Às 9 horas todos estavam dormindo, assim, terminava o dia movimentado para depois no outro dia recomeçar a luta com os trabalhos cotidianos.

No final do ano tinha batismo no Natal para alguns dos *wapté*, eles se pintaram a rigor da pintura deles próprios. Os seus padrinhos de batismo eram diferentes dos padrinhos (*danhohui'wa*) eles escolhem do jeito como gosta que fosse. Essa já era a orientação de alguns missionários, seja uns *po'redza'õno wapté* que devem escolher para padrinhos os *õwawẽ* e alguns seus tios de clãs *po'redza'õno* e os *õwawẽ wapté* escolheram para padrinhos de batismo os seus tios de clãs *õwawẽ*.

O trabalho específico dos salesianos é trabalhar com os jovens e ao mesmo tempo instruir nos trabalhos específicos e educação. No início era no rancho que os jovens Xavante se reuniam para receber as primeiras aulas em português com o Mestre Adalberto Heide. Nesse mesmo ano (1959), os dois salesianos: Padre Pedro Sbardelotto e Mestre Adalberto se empenharam na educação dos jovens Xavante, na catequese, no trabalho na roça e ensinaram a jogar futebol. Podemos considerar que esses fatos e a releitura foram realizados por José Maria *Tse'enhodi Paratsé* na comemoração e celebração dos 25 anos de São Marcos em outubro de 1982. Era no dia das missões que, em épocas passadas, se considerava comemoração das missões, onde os Xavante da Terra Indígena se uniram para agradecer aos missionários e missionárias os seus trabalhos; dedicação e corresponsabilidade com o povo *A'uwe*.

Padre Pedro Gawlik em 1964 com mestre Geovane Menon fizeram história e quem imagina que o mestre Menon não jogava voleiboll, era um mestre salesiano que sabia jogar muito bem voleibol diz Manoel *Tsa'rei'õ* cacique da aldeia Nova Jerusalém. Com o padre Pedro Gawlik e mestre Menon os jovens internos se dividiam: uns queriam jogar com o padre Pedro Gawlik e outros queriam jogar do lado do mestre Menon ou então vice-versa.

No início da fundação de São Marcos, aos domingos para a missa, os jovens eram penteados pelo salesiano Adalberto e usavam pouco os pentes tradicionais que tinham e isso era usado nas festas tradicionais.

Em nota escrita sobre a fala de Isidoro *Urébété* de São Marcos, Mata (1999) afirmou sobre o trabalho e roça, que o modo de os salesianos agirem primeiramente foi trabalhar para se sustentar e sobreviver com os jovens e a comunidade da aldeia da época. Os trabalhos dos internos davam frutos porque trabalharam muito (MATA, 1999, p.115). Divino também mostra Heide, no seu filme de 1967, quando disse isso, primeiro trabalharam nas enxadas e machados para poder se sustentar da fome no ano 1959.

Vejamos que Francisco *Pronhopa Abare'u*<sup>58</sup> de Sangradouro disse sobre o trabalho e sua fala interessante quando analisa o tempo de internato: “Nós trabalhávamos para os padres e era muito trabalho que a gente fazia, depois estudávamos”. Francisco *Pronhopa*, Xavante de Sangradouro, aluno interno, em 1957, comentava que:

os Xavante quando começaram a estudar e a escrever com lápis, até furavam os papéis, não sabiam escrever. Assim mesmo eram obrigados a ler para aprender a escrever o que liam. Nós somos os primeiros que estudamos sem entendermos nada o significado das palavras, mas ficamos contente por sermos os primeiros a experimentar os estudos do branco e nos orgulhamos por isso.

Hoje, os jovens Xavante sabem falar português porque sofreram para aprender alguma coisa no internato. Antes do surgimento do CIMI, podemos ainda comentar sobre alguns trabalhos dos missionários com os indígenas até o ano de 1971. O trabalho dos missionários para educar os indígenas era levar a civilização. Batizar para civilizar, educar para aprenderem e viverem os costumes ocidentais. Era o trabalho feito pelos missionários agirem como chefe ou então mais que dono da pessoa, o poderio da dominação. O Vaticano II, em 1965, com o fim de Concílio quando se concluiu o trabalho, repassou a informação de que a partir daí, passará a trabalhar com outro olhar, catequizar os indígenas por meio da cultura. Com isso, terminariam as imposições e as intervenções que os missionários mantinham entre os indígenas. Sobre essa questão, padre Leal<sup>59</sup> relata:

Veio o Vaticano II, 1965, que mudou o aspecto da evangelização e da catequese, ou seja, conhecer a religião do povo para poder a partir da religião deles evangelizar e pregar a religião cristã e perceber que havia muito valor cristão dentro da cultura Xavante, por exemplo, a partilha, né.

<sup>58</sup> No filme *Tsõ'rehipãri* - Os Xavante contam a sua história, feito pelo Xavante Divino *Tserewahu Tsereptsé* e outros. 2008.

<sup>59</sup> Relato no dilmer citado anteriormente.

O indivíduo ganha salário depois chega em casa, ele compra as coisas e todo mundo que vem pedir ele não pode negar.

Em Medellín, Colômbia, 1968, foi retomada a questão e refletida para que os indígenas tivessem liberdades e direitos nos seus costumes culturais que antes eram proibidos de praticarem as atividades de suas vidas em liberdade.

#### 4.2.4 Os *wapté* na escola não-indígena na aldeia

Os *wapté* na nossa cultura não se misturam com outros grupos menores: meninas, *'ritéi'wa* sem ser o seu grupo, só ficam com o seu grupo específico. Na sala de aula, eles só entre eles, mas podem ficar com os *'ritéi'wa* na sala porque são rapazes, mas as meninas não devem estudar com os *wapté* na mesma sala. Essa é a norma que se deve seguir na cultura Xavante e não conversar com nenhuma das meninas ou com as mulheres. No ensino escolar foi adaptado que os *wapté* devem estudar na mesma sala porque eles são do mesmo sexo que os *'ritéi'wa*. Os *'ritéi'wa* são aqueles que já furaram as orelhas e que fizeram iniciação deles à vida adulta. Os *wapté* ainda não. Os *wapté* são aqueles que devem se cuidar bem, na presença de *'ritéi'wa*, porque esse *'ritéi'wa* pode contar ao seu grupo se ele observar que um *wapté* fizer alguma coisa escondido se sorriu para uma menina ou se envolveu com uma delas. Esse *'ritéi'wa* deve primeiramente contar ao seu grupo que um *wapté* se envolveu com alguma delas, ou se escreveu uma carta de amor, e outros desejos que podem surgir em consequência disso. Se esse *'ritéi'wa* observou um *wapté* e se esse *'ritéi'wa* for *po'redza'õno* e um *wapté* for *õwawẽ* esse *'ritéi'wa* deve comunicar a um de seus irmãos *'ritéi'wa* para tomar providência antes que se espalhem as notícias. Então esse *'ritéi'wa* chama o seu irmão em segredo para poder conversar e pedir conselho a respeito do ocorrido. Isso poucos *'ritéi'wa* fazem.

Se um *wapté* se envolver com uma das meninas ou com umas das mulheres ou for visto conversando com outras, não ficará bem. Mas se envolver com outras meninas ou até praticar sexo esse *wapté* pode ser expulso de seu grupo. Se for visto praticando sexo com uma das mulheres, deve sair do grupo e, se quiser, casar-se imediatamente.

Para essa correção, uma das coisas que deve ser feita é perfurar as suas orelhas se quiser casar com a mulher com quem teve uma relação. Sobre essa questão, Menezes (1984, p. 198-199) comenta que a pena que se dá a um *wapté* que mantiver relação sexual é perfurar as orelhas, deve sair de seu grupo para poder conviver com um grupo *'retéi'wa* que era seu *dahi'wa* grupo anterior dele o qual perfuraram as suas orelhas. Assim, ele tem que acostumar

a sua vida com eles e até casar se tiver que se unir a uma mulher com a qual estava comprometido. Menezes insinua ainda que houve briga. E sobre esse episódio ocorrido com os *wapté Tsada'ro* da época, estive conversando com o Manoel *Tsa'réi'õ* e ele me afirmou que não houve briga. Ele é ainda padrinho dos *Tsada'ro* e uma vez assumida a função vai ser para toda a vida. Os padrinhos *nodzö'u*, alguns ainda estavam na missão como internos e solteiros. Os *nodzö'u* não sabiam que as orelhas tinham sido perfuradas por alguns dos *Anarowa*. Os *nodzö'u* perceberam quando todos os internos estavam no refeitório para almoçar. Então *Tsa'réi'õ* se dirigiu para onde estava e perguntou: quem foi que perfurou as orelhas? Você quer os pedaços de broto de capim em suas orelhas? Como não respondeu, o *Tsa'réi'õ* tirou-as das orelhas, quebrou-as e as lançou pela janela. Segundo *Tsa'réi'õ* não houve brigas na hora, mas ele falou ao grupo *Anarowa*, todos ficaram quietos e ninguém respondeu.

Para não se envolverem, os *wapté* devem estudar em sala à parte, separados das meninas. O interessante é que todos devem ter em mente essa obrigação de evitar contato com as mulheres. Eles devem conversar com suas mães quando elas levam a comida para eles a *hö*. Assim, a mãe pergunta ao filho se ele está bem de saúde, ou se tem desentendimento com seus colegas. Se sim vai precisar fazer aconselhamentos ao filho.

Os pais, às vezes, levam a comida para os filhos para conversar com ele, se o filho se envolver com brigas com algum de seus colegas ou com um clã oposto, a orientação do pai é a orientação para que não brigue com um oposto. Se o pai é *po'redza'õno* sabemos que o filho é também *po'redza'õno*, então ele nunca deve brigar com um clã *õwawẽ*, sendo assim, não ficaria bem para toda comunidade porque brigar com um clã *õwawẽ* é desrespeitar clãs de toda comunidade. Assim, também o clã *õwawẽ* não deve fazer com os clãs *po'redza'õno*.

Devemos sempre lembrar a estrutura inicial quando os Xavante se dividiam para se respeitar um com o outro. Os pais dirigem suas palavras aos seus filhos durante a formação que estão recebendo, seus colegas de clãs opostos devem se comprometer para no futuro os filhos deles casarem-se entre si. Por isso, eles têm de se respeitar muito. Alguns sendo ainda *wapté* podem se comprometer entre si como se diz em Xavante de *watsini* (que significa compadre é comprometido entre nós para que no futuro os nossos filhos podem se casar entre si).

Sobre essa questão, os velhos sempre chamam atenção dos *wapté*, seja quem for *danhohou'wa*, pais, mães. O conselho dos velhos, acima de tudo, é para um amar o outro, ser companheiro do outro. Essa é uma das recomendações de todos os orientadores, os responsáveis. Outros costumes que os *wapté* realizam são os cantos para animar a comunidade da aldeia. As danças no início da noite. Para essa dança, eles não se pintam no

abdômen e na coluna e colocam nos pulsos cordas grandes e as fibras de embiras nos tornozelos e para o canto da meia-noite, danças quando os velhos pedem aos seus padrinhos para dançarem durante o dia, começando de manhã cedo até à tarde ou o pôr-do-sol.

Dentro de sala de aula, os *wapté* não têm vez para perguntar suas dúvidas porque não se expõem publicamente, mas os professores Xavante sabem muito bem como é o costume e como devem ser tratados os *wapté*. Até mesmo depois de *wapté* carregam o acanhamento de falar diante de seus colegas.

Com essa apresentação, os professores não-índios deveriam aprender com aqueles que estão atuando nas áreas indígenas se são mesmo escolas diferenciadas. Às vezes, obrigam todos a se expressarem e isso é bom, mas somente entre eles. Agora os *wapté* diante de *'retéi'wa* não falam, é melhor não insistir nas leituras e nos exercícios no quadro da sala de aula.

A escola não-indígena condena esse comportamento reservado dos Xavante, esse modo de ser diferente. O Xavante, enquanto jovem, é uma pessoa fechada porque a sua tradição cultural não permite o seu envolvimento na escola, expondo a sua opinião. A escola da cidade quis que os jovens Xavante fossem iguais aos jovens da cidade da sua idade e tamanho e que devem estudar juntos na mesma sala fazendo as mesmas atividades junto com os alunos não-indígenas.

Logo no decorrer do ano de 1958, na escola missionária, os moços *'ritéi'wa* e os *wapté* foram separados e colocados numa parte da casa, conhecida como *hö*. Os *wapté* como de costume já fizeram a casa separada.

A educação escolar era diferente e os Xavante não compreendiam o modo de viver dos missionários/as nem as normas ocidentais da casa. Os Xavante foram conduzidos para outra forma de educação, tão diferente da convivência cotidiana na aldeia. Eles não compreendiam a forma com que os missionários conduziam o dia-a-dia com a exigência de obediência às normas do internato.

#### **4.2.5 Os professores indígenas e professores não-indígenas**

Os professores indígenas têm suas dificuldades dentro da sala de aula e chega a um limite com qualquer um de seus alunos. Às vezes, encontra a sua nora com o professor e não dialoga, mas por meio de outro, com o seu genro não dialoga por ter seu maior respeito, e o genro por sua vez tem sua dificuldade para poder entender caso queira entender melhor o assunto tratado. Assim, também a nora se move para entender e ir atrás do professor daquela

matéria, mas pode ser que algum de seus colegas colabora no decorrer das aulas para ajudá-la a entender a matéria estudada. Para os professores indígenas isso é normal, sabe driblar os seus obstáculos, sempre se saíram bem. Às vezes, os missionários interpretam esse respeito que os Xavante têm com os seus opositos como se estivesse não gostando do outro, porque não conversou. Outras vezes, esse respeito se confunde com vergonha porque não consegue entender essa tradição que os Xavante têm. Esse respeito é um modo enraizado no costume Xavante que vem desde a divisão dos clãs.

Antigamente, os Xavante não tinham essa divisão, era como a sociedade branca sem divisões de clãs. No início, quando os Xavante começaram a se desenvolver mais e crescendo mais do número de pessoas, então nosso antepassado *Butsé Wawê* dividiu os Xavante denominando-os de *po' redza' ãnã* e como primeiro e iniciador de *õwawê Pariuptsé Wawê*. Quem quisesse ficar do lado de *Butsé* ficava como clã *po' redza' ãno* e a mesma coisa do lado de *Pariuptsé* ficava como *õwawê* segundo contam os velhos de *Marãiwatsédé*: Tibúrcio *Tserenhi'ru*, Dário *Tserenho' rã*, Zeferino *Tsimrihu*.

O professor branco não tem essa dificuldade para com os seus alunos. Não existe divisão de clã nas salas de aula. Para o professor branco existe só homogeneização onde desenvolve a sua atividade.

Os *wapté* na nossa cultura não se misturam com as outras pessoas sem ser o seu grupo, mas só com o seu grupo específico. Na sala de aula, eles ficam com o seu grupo, mas podem ficar também com os *'ritéi' wa* porque são rapazes, mas as meninas não devem estudar com os adolescentes *wapté* na mesma sala. Essa é a norma que se deve seguir na cultura Xavante, eles não devem conversar com as meninas ou com as mulheres, a não ser a própria mãe.

Por isso, os *danhohui' wa* sempre têm que dar conselho ao grupo todo para sempre andar junto e não andar sozinho. Ficaria difícil sem ninguém para testemunhar, caso tenha de justificar conversas falsas.

Dentro da sala de aula, os *wapté* não têm vez para tirar as suas dúvidas, pois segundo a sua cultura, não é permitido falar publicamente. Os professores Xavante sabem muito bem como é o costume e como devem ser tratados os *wapté*. Até mesmo depois de *wapté* eles se sentem acanhados para falar diante de seus colegas.

Com essa explicação, os professores que não são índios deveriam valorizar *wapté* como eles são com aqueles que estão atuando nas áreas indígenas e também os professores da cidade poderiam ter um pouco de conhecimento das culturas indígenas. Às vezes, os professores que não são índios obrigam todos a se expressarem, isso é bom, mas somente

quando estão entre eles. Os *wapté*, diante de *'retéi'wa*, não falam. Os professores não devem insistir nas leituras e nos exercícios no quadro.

Os professores Xavante das escolas indígenas no caso de São Marcos e *Marãiwatsédé* não se envolvem quando *wapté* estão com os *'ritéi'wa*, eles se respeitam muito quando estão na formação como também os *wapté* não devem andar juntos. Pode até estudar juntos na mesma sala. Os professores indígenas conhecem muito bem os limites e quem deve conversar ou dialogar sobre as interligações nos parentescos.

Os missionários começaram os seus trabalhos com a outra vida diferente do costume dos Xavante. O sistema de trabalho já era totalmente fora dos sistemas dos costumes cotidianos dos Xavante. A religião também era diferente do que o costume dos Xavante.

No trabalho braçal, os Xavante não tiveram dificuldade, porque a força física os ajudavam. Os ensinamentos da parte dos missionários eram o trabalho braçal, fazendo roças para a sobrevivência. Ensinaram a plantar na roça: o arroz, o feijão, o milho, a cana-de-açúcar e outras frutas doces, como melancia, batata doce e outras.

Os Xavante não só trabalharam e aprenderam a derrubar as matas para fazerem as roças, e depois capinar, além disso, também trabalharam na olaria onde faziam tijolos. Tinham de tirar o barro e amassá-lo para pôr para queimar.

Os tijolos queimados eram retirados depois e levados pelos jovens daquela época para poder colocar num lugar reservado. Esses tijolos eram aproveitados para serem usados para levantar as primeiras casas da missão.

Quando as casas ficaram prontas para serem usadas houve a divisão entre homens e mulheres. Os jovens ficaram de um lado com os missionários e as meninas ficaram do outro com as irmãs Filhas de Maria Auxiliadora como se fosse um internato, tanto que era chamada casa dos internos dos meninos e casa das meninas internas.

Os Xavante usavam as bordunas próprias para desmatarem as matas antes de usarem as ferramentas dos brancos: machado, foice, facão entre outras. As bordunas são enormes e duras e quando bate machuca, têm pontas finas e afiadas.

A partir de 1958, os Xavante internos aprenderam a trabalhar com as enxadas e foices. O costume abordado pelos primeiros missionários salesianos era separar os meninos pelos tamanhos e idades. Os Xavante mesmo sabendo que esse não é o costume, como eram obedientes aos missionários ninguém se posicionava contra as ideias dos missionários. Os maiores iam para o lugar determinado, para outro lugar os médios iam para fazer o serviço e os pequenos iam para outro lugar diferente. Essa era a ideia dos primeiros missionários/as, com relação aos grupos que os Xavante já tinham.



Com o contato com o mundo dos brancos, os Xavante foram se apegando às coisas dos não-indígenas, aí começaram a trabalhar com enxadas, limpar, capinando as suas próprias roças. Na missão de São Marcos, por meio de seu grupo antes que o mestre Adalberto misturasse os grupos. Na época quando, os Xavante realizavam a iniciação para a vida adulta, esses que estiveram desde início da missão entenderam que ao término da festa *Danhono* pensavam que furar as orelhas era para casar. Mas essa informação não caberia hoje como certa ou entendimento dos primeiros missionários como agiram contra os rapazes que foram iniciados nessa festa *Danhono*. Na verdade, os jovens *wapté* que fizeram as perfurações na realização dessa festa, alguns do grupo são maiores de idade outros ainda muito novos, isso é o desejo dos pais apoiados pelos avôs paternos, para os avôs verem seus netos serem *'ritéi'wa* antes que faleçam, o casamento é o segundo plano. Os Xavante, para explicar, imagino que alguns jovens indígenas tiveram dificuldades, para explicações.

Os grupos que tinham sido misturados ficaram desorganizados. Os *wapté* daquela época eram os *Abare'u*. A metade foi para o grupo dos *Nodzö'u*, segundo contam alguns do grupo dos *Nodzö'u*. E desse grupo alguns passaram a ser *nodzö'u*. De *nodzö'u*, outros passaram para o grupo dos *Anarowa*. E alguns dos *anarowa* passaram ao grupo dos *Tsada'ro*. Os primeiros missionários não fizeram boas divisões, mexeram com a cultura e tradição deles. Isso não foi bom para a história do povo Xavante de *Marãiwatsédé* principalmente para os velhos.

Os Xavante eram divididos para os trabalhos e faziam o que os missionários determinavam que cada grupo fizesse. Os missionários, por sua vez, não se ausentavam para acompanhar os Xavante nos trabalhos. Isso foi bom para os missionários trabalharem juntos e ensinarem aos Xavante.

Assim, também as meninas Xavante acompanham os seus grupos e são integradas nos grupos como a tradição utilizada desde o início. Elas também são colocadas fora dos seus respectivos grupos como aconteceu com os homens, ninguém protestou e ficou assim: se fosse hoje, elas, juntamente com os homens, reagiriam contra essa ideia.

### **4.3 Escola indígena, diferenciada e própria da sociedade Xavante**

Segundo Tassinari (2001, p. 44) nenhuma escola voltada para populações indígenas pode ser “verdadeiramente” indígena ou, tampouco, ser totalmente alheia a essas populações.

As escolas indígenas como denominadas, sinceramente, só aparecem em documentos. Pela análise sabe-se que a escola indígena é diferente das escolas da cidade, isso

foi comentado com os meus colegas de profissão indígenas, os Xavante professores (as) juntamente com a direção da escola da aldeia de São Marcos. Para podermos analisar juntos o regimento da escola, nunca chegamos a concluir nossas conversas a respeito da escola diferenciada. Também nunca aprofundamos nossas conversas que ocorriam quando o diretor da escola convocava para a semana pedagógica, ou então para poder dar acolhida e distribuir as matérias para ministrarem durante o ano, mas, na verdade, não acontecia isso.

Como escola indígena e diferenciada tem que entender como a escola é diferente das outras. Se não entender como escola diferenciada, sabe-se que estão competindo conosco. Não aceitar escola diferenciada por parte dos não-indígenas é observado quando não querem que culturas indígenas sejam ensinadas nas escolas mesmo sendo escola dos índios. Essas escolas indígenas e diferenciadas funcionam igualmente como as outras da cidade. Quem está na direção está mais preocupado em não perder os dias e, sendo a escola diferente, os índios vão querer fazer o que eles sabem fazer com ela. Não vai ter mais aulas, os professores vão sair para poder caçar quando tem caça com a queimada no tempo da seca nos meses de julho, agosto e setembro ou então também vão querer sair para poder pescar com timbó quando tem pesca comunitária nos meses de setembro e outubro.

Com essas ações, a direção da escola que não indígena fica preocupada, porque para pescar tradicionalmente teria que sair para um local, ficar alguns dias acampado para poder bater com timbó até que saia suco, e jogar no rio, com isso, os peixes ficam tontos e podem sair da água e, assim, os Xavante que estão pescando aproveitam flechando os peixes que estão fora da água ou boiando tontamente. A pescaria como esta é uma das atividades para tornar a escola diferente.

Essa pescaria grupal ou comunitária deveria ser reconhecida pela direção das escolas indígenas como uma aprendizagem dos jovens, até as meninas saíam juntas com as mães para poder aprender a fazer na hora um pequeno cesto Xavante para poder colocar os peixes mortos dentro, mas a preocupação é grande, nas questões de aulas e do ano letivo. Os Xavante conhecem os meses para realizar as pescarias comunitárias não podendo comparar com as férias da escola. A caçada em grupo no mês de janeiro e no mês de setembro. O mês de janeiro é usado para quem quiser fazer a caçada juntamente com suas mulheres que chamamos de (*dzömori*) e pode durar mais ou menos um mês.

Nós não fazemos mais esse tipo de pesca, porque estamos preocupados com nossas roças, casas, estudos. Não podemos fazer mais as saídas porque seria no tempo de aulas e, com isso, as coisas boas ficaram para trás. Deixamos isso por causa de intermediações e

desentendimentos com as pessoas competentes das escolas, que se preocupam em dirigir bem e administrarem a escola.

O entendimento da educação na escola é estar aprendendo as outras coisas a mais e ter capacidade de aprender, como dizia o padre Walter Bocchi na aula de filosofia, em 1995, quando falava da filosofia antropológica de Martin Heidegger. Então, a educação é estar se preocupando mais com a inteligência e o desenvolvimento mental das pessoas. Ao contrário do que se poderia fazer também é ter estimulação por parte das nossas direções escolares para com os nossos costumes e tradições.

Não se pode mais se apegar às coisas do passado que já fizeram para com os nossos pais impedindo as nossas próprias realizações. Hoje, são outros tempos, e a escola deveria realizar diálogos com muito respeito com os indígenas. A direção das escolas indígenas deveria se entender com os Xavante e não só escolas onde tem missões instaladas.

Para a escola não ser autoritária, a direção deveria também aceitar as propostas das comunidades presentes nas aldeias, talvez esse seja o trabalho conjunto que deveria ser feito para um bom desenvolvimento. Algumas vezes, a escola se coloca acima das propostas das comunidades indígenas.

#### **4.4 A escola Xavante e a influência do Conselho Indigenista Missionário**

No ano de 1972, surge em Meruri, o Conselho Indigenista Missionário - CIMI comandado pelo padre Ângelo Ventureli que trabalhou em Meruri com o povo Bororo e ele com outros discutiram como seria a partir desse ano trabalhar com o povo *Unhi'ru*, Bororo e com povo Xavante. A posição do CIMI era apoiar os índios com seus direitos e protegê-los como pessoas nas suas terras. Apesar disso, continuou havendo imposições e intervenções dos missionários nas culturas indígenas que foi se arrastando até Puebla, México, em 1979. No caso das nossas aldeias Xavante, praticamente, era esse tratamento que percebemos não como devia ser, como é pedido aos missionários, nos documentos, como o de Santo Domingo, em 1992, que deve haver o diálogo com as culturas indígenas. Nos dias de hoje ainda há indefinição, não conhecimento por parte de alguns dos missionários, a celebração inculturada e o diálogo para com os indígenas.

O Conselho Indigenista Missionário (CIMI), fundado em 1972, em Meruri, começou com um grupo pequeno. O padre Ângelo Ventureli, presidente do CIMI, segundo Mestre Mario Bordignon, deixou a coordenação do CIMI em Cuiabá, porque não era o que ele esperava que fosse. O CIMI mudou seu rumo e hoje está nos estados de todo o Brasil para

trabalhar a serviço dos povos indígenas. Nos trabalhos dos missionários antigos há não conhecimento da cultura do povo Xavante e os Xavante têm as suas normas e regras a serem seguidas por alguns homens anciãos responsáveis da aldeia.

Na cultura da nação Xavante, o chefe é sempre do clã *po'redza'õno*. O *õwawẽ* é sempre um braço direito do chefe *po'redza'õno*. Podemos comentar sobre essa situação em outro momento, porque não estamos abordando a política. Então vieram outras influências, colocaram as responsabilidades nos grupos específicos que nós temos. Aquele que comandava na tradição cultural Xavante antes das influências de quaisquer não-indígenas eram os *aihöubuni* respectivamente no seu grupo.

Esse *aihöubuni* dirigia suas falas ao seu grupo e assim outros *aihöubuni* nos seus grupos conduziam as suas falas quando eles eram *wapté*. Sabendo que um *aihöubuni* primeiro da fila, o mais velho *po'redza'õno* é o que sempre levanta a voz como líder que se entende hoje como chefe. Quando os *wapté* se tornam *'ritéi'wa* quem toma as palavras são os *pahöri'wa* que estiverem presentes no momento com um *aihöubuni*.

Assim, era a estrutura cultural antes do início da missão que, na verdade, são os *aihöubuni* quem toma conta do seu grupo como aponteí. Então, posso afirmar que na cultura Xavante já existia um responsável do grupo, um *aihöubuni* escolhido pelos velhos, eles agem hoje no seu grupo discretamente por causa dessas influências.

O importante é que temos ainda uns grupos muito fortes formados a cada quase cinco anos. O que no início da missão era influenciado sobre a cultura tradicional ainda está sendo conservado pelos próprios indígenas Xavante. O que acabou com essas responsabilidades que cada grupo de *wapté* tinha em cada época e aos outros grupos, volta a ser retomado pelos próprios Xavante. Em vez de *aihöubuni* como líder da turma era nomeado no grupo por alguns missionários (as) e o chefe era entendido como autoridade e respeitado por seu grupo.

Esse “chefe”, nomeado pelo missionário, conduzia o seu grupo para alguns lugares no dormitório, no passeio, durante os jogos esportivos que um *aihöubuni* (líder) fazia para levar a sua turma no mato à procura de caças. Então, com a chegada da catequese e da educação não-indígena a responsabilidade de um verdadeiro chefe (*aihöubuni*) foi deixado um pouco de lado ou ressignificada pelos Xavante.

Atualmente, aceita-se a maneira como o chefe age. Sabe-se que está sempre presente nas turmas ou nos seus grupos onde vive. Nós não somos contra, negando os trabalhos e ensinamentos dos primeiros missionários salesianos da época: a mentalidade e esforços que suaram e sem dúvida derramando seu suor, reconhecemos os esforços para o bem do povo Xavante.

Nesse caso, podemos citar também a missão de Meruri e Sangradouro que nessas três missões os salesianos trabalham. Mas ficaram algumas coisas para trás e não são recuperáveis.

Os trabalhos dos missionários/as como a educação, a religião e a saúde são tidas como boas lembranças e o povo Xavante agradece. Mas os trabalhos foram em doação para com os mais necessitados povos das três missões.

Hoje, o missionário fica refugiado no seu canto, por causa da chegada da FUNAI, da FUNASA, da Prefeitura e pelo fato de os indígenas estarem em contato com pessoas da cidade. Sendo assim, as orientações e a atuação dos missionários/as em áreas indígenas foram gradativamente diminuindo. Ao contrário, as orientações de fora vêm vindo devagarinho, anda um passo a passo até chegar à aldeia.

O confronto de alguns dos educadores com esses órgãos levou a enfraquecer o ânimo de alguns educadores que começam a ir mais à cidade em vez de cuidar e ficar com seus alunos, cumprindo o seu dever de educadores.

Esse contato com o mundo envolvente, que não é próprio do educador, envolvendo-se com drogas e outras coisas, fez com que o papel desse tipo de professor fosse deixado para trás. Ele não soube carregar consigo o que tinha recebido nos seus primeiros dias de orientações. O que o missionário/a construiu com os indígenas está sendo desconstruído, está sendo cada vez mais desmontado.

Parece que o mundo envolvente tem mais poder do que o costume próprio da comunidade indígena nas aldeias. Tudo o que escrevi a respeito do início da missão tem a ver com o início do ensino escolar ocidental mais prático. São os trabalhos que os primeiros missionários realizavam juntamente com o povo Xavante no início.

Segundo Carrano<sup>60</sup> o CIMI como um todo:

Teve a importância no seu início, quando alguns padres defendiam cidadãos lutadores pelos direitos indígenas, tinham acesso na imprensa para veicular notícias e não se metiam muito na execução assistencial dos indígenas. Depois alguns começaram a querer ocupar o lugar do órgão indigenista (FUNAI) e movimentaram politicamente para tirar a saúde do controle da FUNAI e as consequências disso foram muitas para os povos indígenas, até hoje: muita corrupção nas ONGs e Governo e os indígenas sem assistência.

---

<sup>60</sup> Relato pessoal de 2011.

#### 4.5 Ensino familiar, a prática de educar por meio dos mitos Xavante e o olhar dos Xavante para a escola

A mãe leva a filha na roça, no rio, enquanto ela faz seus serviços. A menina cuida da irmãzinha ou do irmãozinho. Enquanto isso, observa o serviço da mãe para quando chegar a sua vez saber como fazer.

No mato, as meninas não andam sozinhas, sempre acompanham as mais experientes principalmente as mulheres velhas, para aprender os costumes alimentares dos Xavante. Como diz o texto:

As meninas (*ba'õno*) não andam em grupos pelo cerrado, tampouco se tornarão caçadoras, mas costumam acompanhar as mulheres mais velhas que coletam lenha e frutos no cerrado, cuidam das roças e, assim, podem ensinar as crianças, sobre os nomes e usos de plantas e animais. Nesses processos de aprendizado, descobertas, experimentações, e transmissão de conhecimentos, o contato entre as próprias crianças fornece o contexto fundamental. Portanto, pode-se dizer, então, que o conhecimento não é apenas transmitido e aprendido na seguinte via: adultos/crianças, mas sempre ocorre uma troca de saberes entre as próprias crianças (CARRARA, 2002, p. 105).

Sempre é uma alegria para os meninos acompanhar seus pais na caçada, para trazer alguns filhotes de animais, para se divertir e cuidar bem do seu animal e até para criá-lo.

Brincar com filhotes de animais do cerrado - aves e outras espécies capturadas pelas crianças ou por adultos nas caçadas - é uma das cenas mais constantes do cotidiano de uma aldeia Xavante. Brincar não significa somente transformar o animal e o vegetal, em objetos lúdicos, mas, por intermédio das brincadeiras, experimentarem sensações táteis, visuais, auditivas, olfativas e ter uma percepção mental desses seres (CARRARA, 2002, p. 103).

Os meninos Xavante quando acompanham os pais na caçada sempre ganharam filhotes de animais de seus pais ou dos irmãos mais velhos. Esses meninos querem levar para suas casas como animal doméstico e preferem criar para depois matar e consumir. O dono do animal é o menino.

O mito para os Xavante é importante, porque por meio dos contos dos velhos, ensina-se sobre a vida. O mito é também sagrado em outros momentos, quando o velho quer falar aos jovens é preciso ficar em silêncio, ouvindo. Quando um velho Xavante conta história está ensinando como os jovens devem se comportar diante daquele conto, e depois assimilar, mudando as suas atitudes. Os velhos Xavante sabem conduzir os contos dos mitos.

Os mitos não são conhecidos pelos Xavante apenas por conhecer, mas futuramente, quando os jovens tiverem seus filhos, eles também assumem as suas responsabilidades para revelarem para eles. Em algumas oportunidades, um velho pode contar um mito como religião, quando querem ensinar que os jovens precisam se enraizar com as suas crenças tradicionais indígenas. Valorizar o que é do próprio indígena. Os Xavante reconhecem que a religião foi ameaçada inicialmente, quando da fundação do local das aldeias.

Os Xavante são resistentes na defesa da sua religião cultural, amam, gostam quando celebram aquela festa com solenidade, se entregam quando realizam, demonstrando sua boa vontade em participar. Schneider (2008, p.149), no seu livro: *Escritoras indígenas e a literatura contemporânea*, afirma: “O maravilhoso, o sobrenatural deve ser apoiado na fé, numa crença coletiva em seus poderes”. Os Xavante assumem em comum a sua religião cultural com bastante fé, quando celebram as festas tradicionais.

Por ser considerado um povo menos conhecido, fala-se pouco sobre essa etnia e, refletindo sobre essa condição, aproveitei a oportunidade para escolher o assunto para elaborar o trabalho intitulado: “Deixe que eu fale da identidade indígena Xavante”<sup>61</sup> com o objetivo de apontar relevantes pontos sobre a cultura e costumes desse povo. Acredito que o povo Xavante, como apresentado aqui, pode ser definido como apaixonado por sua cultura e por suas crenças, o que os caracteriza como um povo autêntico, guerreiro, bravo, solidário.

Na minha conversa com o coordenador da escola de Ensino Fundamental e Médio, Boaventura *Tsimrihu* observa:

A melhor maneira de se lembrar dos nossos velhos é convidar e encaminhar, acompanhando as salas de aulas e dar algumas de suas palavras aos alunos contando os mitos, e depois recomendar o maior esforço para alcançar os objetivos dos estudos, mas não esquecendo da cultura Xavante. Além disso, tratamos bem os nossos velhos, não por serem idosos, mas sim, porque deles conhecemos o que ainda não sabemos os significados das coisas existentes, como histórias dos nossos antepassados. E por isso queremos tratar bem e oferecemos a eles a merenda e o que sobra levar para sua casa como recompensa. Assim, eles se sentem valorizados, e ficam contentes por isso.

Maria Teresa Esteban (2010) relata o posicionamento da mídia frente à escola pública brasileira, divulga que o ensino não é satisfatório e que as estruturas físicas são insuficientes, a aprendizagem dos estudantes não é de qualidade, como também expressa que a atuação do docente é desqualificada. A autora diz que a escola pública apresenta nos meios de comunicação o fracasso e com isso se mostra um problema a ser solucionado. Diante dessa

---

<sup>61</sup> Trabalho apresentado no encontro nacional da Anpuh, USP, São Paulo em 2011.

colocação pretendo paralelamente fazer um interrelação nas questões dos Xavante com as escolas das cidades.

A escola é um espaço homogêneo. A autora coloca como exemplo uma situação ocorrida em uma escola, em que uma professora apresentou um texto para as crianças lerem e escreverem o que lá estava escrito, mas, ninguém conseguiu perceber o que estava errado, mesmo tendo explicado para as crianças o que havia de errado, todos escreveram da mesma forma como estava escrito no texto. As próprias crianças diziam à professora sobre a escrita: “tá muito horrível o texto, tia!”. A autora Esteban (2010) ressalta que quando ocorrerem “falhas” no processo de ensino-aprendizagem é importante que se corrija o erro imediatamente, para que os alunos possam aprender a maneira correta, produzindo o sucesso. Esteban (2010, p.103) coloca que:

A ambiguidade do discurso escolar a respeito do erro, expõe certa confusão sobre o seu significado, em um contexto que exige uma classificação clara e objetiva dos resultados referidos pelos procedimentos de mensuração: o erro em alguns momentos é anunciado como positivo, mas está permanentemente atravessado pela negação, devendo ser enquadrado em um pólo ou noutro em que se reconheça sua ‘identidade’ positiva ou negativa.

Essa ambiguidade leva a pessoa a se confundir no seu entendimento, achando que pode estar certa, pois cada indivíduo tem o seu ponto de vista, o que parece certo para uma pessoa, pode não ser para a outra.

A fala da autora sobre ambiguidade diz: “o erro como elemento ambivalente no processo pedagógico, lança fios que permitem a atribuição de novos sentidos para as relações: conhecimento/desconhecimento, saberes válidos/não-válidos, aprendizagem/ensino”. Voltando a mencionar o ensino para as crianças, a autora ainda ressalta e focaliza que as professoras, parece não ensinar e as crianças, não aprendendo. A autora diz que o ensino ainda se confirma como lugar de encontro e justifica com uma fala de Bhabha (1998) sobre o lugar onde algo começa a se fazer presente. A autora conclui, afirmando que compreender sua complexidade pode ser mais um passo no sentido de fazer da escola pública um espaço efetivamente democrático (ESTEBAN, 2010).

Quando alguns autores se esforçam para escrever sobre as culturas indígenas, principalmente, dos indígenas Xavante, desejam muito mais estudar que escrever. Às vezes, os mais relevantes aspectos da cultura e dos costumes ficam de lado. Esteban (2010) faz colocações interessantes porque atinge a identidade da pessoa, com isso, a pessoa tem de mostrar explicitando-se de forma clara e objetiva, ofuscando quem está se ensinando.



O texto qualifica a ambiguidade como um elemento ambivalente do processo pedagógico, que amplia os sentidos das relações, tornando-o complexo, atribuindo novo sentido para as relações.

Finalizando, Esteban (2010) destaca que o erro está sempre presente em todas as salas de aula, e é imprescindível compreender sua complexidade para entender que a escola pública é um espaço democrático, em que todos podem participar para o bem-comum.

Candau (2006) comenta o episódio acontecido na França sobre o uso do véu das meninas muçulmanas que é cultural e a escola se impôs ao interferir, proibindo que fosse usado. A autora faz outra colocação quando afirma (p.38) “em sociedade marcada por fortes desigualdades e mecanismos de exclusão, favorecer as mulheres, a população indígena, aos afro-descendentes ou outros grupos excluídos ou objeto de discriminação, o acesso a direitos básicos inerentes a todos os seres humanos”. A autora desse texto faz um questionamento sobre uma nova leitura das relações entre o educador e a cultura e coloca nota do Gimeno Sacristán que diz da cultura:

A diversidade na educação é ambivalência, porque é desafio a satisfazer, realidade com a qual devemos contar e problema para o qual há respostas contrapostas. É uma chamada a respeitar a condição da realidade humana, forma parte de um programa defendido pela perspectiva democrática, é uma pretensão das políticas de inclusão social e se opõe ao domínio das totalidades únicas do pensamento moderno. Uma das aspirações básicas do programa pro - diversidade nasce da rebelião ou da resistência às tendências homogeneizadoras provocadas pelas instituições modernas regidas pela pulsão de estender um projeto com fins de universalidade que, ao mesmo tempo, tende a provocar a submissão do que é diverso e contínuo “normalizando-o” e distribuindo-o em categorias próprias de algum tipo de classificação. Ordem e caos, unidade e diferença, inclusão e exclusão em educação são condições contraditórias da orientação moderna. E, se a ordem é o que mais nos preocupa, a ambivalência é o que mais nos preocupa. A modernidade abordou a diversidade de duas formas básicas: assimilando tudo que é diferente a padrões unitários ou “segregando-o” em categorias fora da “normalidade” dominante (SACRISTÁN 2001, p 123-124, *apud* CANDAU, 2006, p.39).

A própria autora menciona citação de Moreira e Candau (2002, p.161) que afirmam:

A escola sempre teve dificuldade em lidar com a pluralidade e a diferença. Tende a silenciá-las e neutralizá-las. Sente-se mais confortável com a homogeneização e a padronização. No entanto, abrir espaços para a diversidade, a diferença e para o cruzamento de culturas constitui o grande desafio que está chamado a enfrentar (MOREIRA E CANDAU, 2002, p.161, *apud* CANDAU, 2006, p.41).

A autora aprofunda ao apontar algumas propostas para ser trabalhada nas práticas pedagógicas e a formação de educadores/as e que estes devem ser considerados como

processos de formação inicial e continuada pelos professores: A) reconhecer nossas identidades culturais. Nessa merece ser estudada a construção da identidade cultural, no plano pessoal. B) identificar nossas representações dos “outros” com esse reconhecimento da identidade, a pessoa do outro deve ser os outros daqueles que são considerados diferentes. A autora coloca um problema ao dizer “Quem são os outros? Candau responde: “os outros são os que se confrontam com estas maneiras de nos situar no mundo, por sua classe social, etnia, religião, valores, tradições etc” (2006, p.42 e 43). Para as autoras Skliar e Duchatzky (2001 *apud*, CANDAU, 2006, p.43) existem três formas como a diversidade tem sido enfrentada, configurando os imaginários sociais sobre a alteridade: o outro como fonte de todo mal, o outro como sujeito pleno de um grupo cultural, o outro como alguém a tolerar. Taylor (2001, *apud*, CANDAU, 2006, p.45) diz que, para nos aproximarmos dos outros é preciso “promover processos educacionais que permitam que identifiquemos e construamos nossas suposições, em geral implícitas, que não nos permitem uma aproximação aberta e empática à realidade dos outros”.

O outro ponto importante ressaltado pela autora é promover experiências de interação sistemática com os outros e Candau (2006, p.48) prossegue a sua definição com o outro afirmando: “Os *outros*, os *diferentes*, muitas vezes estão perto de nós, e mesmo dentro de nós, mas não costumamos vê-los, ouvi-los, reconhecê-los, valorizá-los e interagir com eles. Candau (2006, p. 49) afirma ainda que na escola há centro cultural que diferentes linguagens e produtos culturais estão presentes e que os educadores e educadoras são convocados a enfrentar as questões colocadas por essa mutação cultural. Nas salas de aulas, às vezes, os jovens Xavante não são reconhecidos pelos seus colegas não-indígenas.

Os nossos jovens se esbarram quando eles são considerados pelos seus novos colegas e vistos como outros é isso que os nossos jovens têm nas suas cabeças. Eles já sabem que serão excluídos seja na sala de aula, seja no recreio. Eu mesmo não teria outra palavra o outro significado do termo para substituí-lo e evitar a usar a palavra o outro. Porque o outro é o problema, é não conhecimento da pessoa, a pessoa se considera diferente e os outros o vêem com os seus olhares de estranhezas. Há uma nota de Lévinas citada por Skliar (2003):

O outro enquanto outro não é aqui um objeto que se torna nosso ou que se converte em nós; ao contrário, se retira em seu mistério [...] O outro não é um ser com quem nos enfrentamos, que nos ameaça ou que nos quer dominar. O fato de que seja refratário a nosso poder não representa um poder superior ao nosso. Todo o seu poder consiste em sua alteridade [...] Que o outro não é de nenhum modo outro-eu, outro si-mesmo que participasse comigo em uma existência comum. A relação com o outro não é uma relação idílica e harmoniosa de comunhão nem uma empatia mediante a qual pode

nos colocar em seu lugar; o reconhecemos como semelhante a nós e ao mesmo tempo exterior: a relação com o outro é uma relação com o mistério (LÉVINAS *apud* SKLIAR, 2003, p. 139).

Os Xavante sabem se relacionar com o seu “parceiro” como diz a Aracy Lopes da Silva (1986) com o *i'amo*, “meu colega”. Se eu o traduzisse eu não escaparia da palavra o outro. Como já foi dito acima, o outro afasta o outro de mim. Se considerar o outro diferente já partimos para a exclusão do outro. Agora, o outro na percepção do povo Xavante não tem nada a ver com colega nem companheiro. O *i'amo* do Xavante é aquele que faz parte da minha pessoa, é eu e mais ele. Com isso, a outra pessoa não é excluída, é eu que participo mais com ele.

O *i'amo* conforme disse Lopes da Silva (1986), Giaccaria e Heide (1984) é um “companheiro”. Mas, se o *i'amo* é o mesmo que eu, um companheiro, ele deve fazer seu trabalho como eu faço. É uma intimidade dos Xavante com o seu par, é disso que estamos falando. Por isso, eles devem andar juntos para onde quer que seja, na caçada, na corrida com a tora de buriti, devem correr juntos no mesmo time. Mas, ao mesmo tempo, eles se relacionam bem com o seu grupo. Eles devem se gostar e brincar entre eles. Eles se relacionam na igualdade sem exagero de autoridade entre eles.

Numa Faculdade chamada Univar de Barra do Garças MT município que fica a 126 km da aldeia de São Marcos, alguns jovens Xavante de variedades grupos estudam nela, por estar próximo da aldeia.

São meus conhecidos, porque estudaram na Escola Indígena Estadual de 1º e 2º Graus “Dom Filippo Rinaldi” em São Marcos. Os que estão estudando na Univar são os filhos de Simão *Tsereró'ódi Tsõrõpré* Funcionário da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) *Tserero'ódi* é chefe de posto na aldeia de São Marcos. Em São Marcos só tem o 1º e 2º Graus e para continuar os estudos, os nossos jovens procuram estudar para dar continuidade nos seus estudos. A vantagem do *Tserero'ódi* é ele ser o chefe de posto que recebe da FUNAI e por isso paga os estudos de seus filhos no município de Barra do Garças - MT. O mais velho entre os filhos é o Marcos Gildo *Tsõrõpré Tserero'ódi* faz curso de Pedagogia, o mais novo é o Edmilson *Tserewamne Tserero'ódi* faz curso de História, o Jaderson *'Runhamri* é o sobrinho de *Tserero'ódi* faz curso de Assistência Social. Segundo eles ainda sofrem o preconceito dentro das suas salas de aula. Quando há trabalho em grupo, como os observam seus colegas de classe, eles veem e nem sentem ser convidados para se inserirem no grupo de trabalho. O *Tsõrõpré* fala: quando iniciou as suas aulas na Faculdade Univar em Barra do Garças, primeiro ele sentiu no momento quando uma professora pediu para formar grupo e fazer

atividades na sala de aula, ele se viu não sendo convidado por seus colegas para se inserir no grupo e ele resolveu sair da sala e ir embora para casa. No outro dia, aquela mesma professora procurou falar com o *Tsôrôpré*, porque ele tinha ido embora. Então ele respondeu: fui embora porque ninguém me convidou e sei que fui desprezado, não quiseram me chamar e fui embora. Então essa professora falou a todos na sala de aula que não praticasse esse tipo de desrespeito e preconceito. Numa faculdade não pode haver esse tipo de atitude.

A escola exige aprender a ler, é o que todos os alunos se esforçam e fazem isso, se esforçando perante seus pais para que as tarefas exigidas pelos professores sejam feitas em casa. Alguns alunos esforçados levam seus trabalhos aos professores para poder ser avaliados e até ser vistos como esforços de todos como alunos.

Com relação à presença dos indígenas nas escolas não-indígenas, observamos que os indígenas não se oferecem para se incluir nos grupos porque se reconhecem como diferente e, por ser diferente, não é convidado para entrar no grupo já formado. Até porque o trabalho em grupo é desconhecido por ele, inclusive o grupo pequeno. A escola, para alguns, é onde se ensina como se diz socialmente, mas não conhece o que é social e essa palavra social pode significar ou vira um individualismo do próprio aluno ocidental.

A escola em si é compreendida como edifício onde se ministra o ensino e educa os alunos até os professores tem que conhecer os seus alunos. Talvez a escola ainda não seja compreendida como instituição. Se fosse assim, as pessoas, que nela se formam ou fazem formatura nos seus cursos, deveriam mudar para uma vida melhor.

Talvez os descendentes dos ocidentais se preocupem mesmo com o intelectualismo, estudar para aprender, mas esse aprender não colada na mente. Agora o ensinar por parte dos professores é o que deveria se pensar.

Outra questão que se nota com a escola é que se diz da escola que é um lugar onde os professores ensinam e transmitem aos alunos e os alunos por sua vez aprendem os ensinamentos de seus professores. No entanto, ainda existem situações de exclusão dos indígenas nos trabalhos em grupos, por exemplo.

A escola não prega abertamente e nem combate esse tipo de preconceito. Seria o papel de a escola combater essas situações de desprezos e discriminação que ainda existem contra os povos indígenas. Um exemplo disso aconteceu com *Tsôrôpré* (aluno da universidade UNIVAR em Barra do Garças). Em seu relato afirma que seus colegas não o incluíram em um trabalho em grupo e reclamou para a professora e ele ouviu pela primeira vez a professora da escola combatendo na sala de aula esse tipo de discriminação ao pedir aos seus alunos que o

incluíssem no grupo de trabalho. Essas situações de discriminação é que desanimam nossos jovens nos seus estudos.

#### 4.7 O ensinar e educar para os Xavante

Para os Xavante, o ensinar é um velho contar o mito dos antepassados e não estar preocupado com quem vai bagunçar quando está falando. Um velho que ensina é um que está sobre a dominação dos contos e conhecedor dos assuntos antigos. Na educação cultural, toda comunidade está envolvida como no caso com os *wapté* como escreveu padre Luiz Silva Leal (2006), “o olhar de toda comunidade se volta na educação dos *wapté*”.

Certas afirmações não convencionais a respeito do papel do padrinho é confundido com o assistente. O padrinho é mais que assistente na cultura dos Xavante. O padrinho *danhohui'wa* não é assistente como entendem alguns que já escreveram a respeito disso. O padrinho é encarregado para estar com os seus afilhados *wapté* na visão dos Xavante sendo um *danhohui'wa* ele denomina os *wapté* de seus afilhados, mesmo que tenha um afilhado *wapté*. O papel de *danhohui'wa* é também ensinar o que os seus afilhados aprenderem enquanto estão na formação, esses *wapté* devem ainda aprender, ou se não aprenderam quando eram *ai'repudu*, essa aprendizagem vai servir para futuramente ser aplicada e utilizada, com os enfeites para as festas tradicionais. O padrinho é aquele que acompanha os seus afilhados por onde estiverem os *wapté* nas caçadas, nas saídas para o trabalho tradicional como ensaios de cantos para festividade deles. O padrinho é o instruidor já desde o início da iniciação dos seus afilhados. O padrinho é o defensor dos seus afilhados.

Os padrinhos dos *wapté* como também dos *'ritéi'wa* são reconhecidos pela comunidade como formadores de seus afilhados em todos os sentidos, seja nos trabalhos, nas festas culturais, nas saídas para passar os dias fora da aldeia, no caso, para o mato. Com esses tipos de trabalhos a comunidade apoia os trabalhos que eles realizam.

Para os Xavante, ensinar é diferente de educar. O ensinar é alguém passar as suas experiências e sabedoria para outras pessoas, e passar o saber para que outras pessoas possam aprender novas coisas, são novas para os jovens as transmissões dos antigos Xavante. No final da fala, os velhos sempre recomendam para os jovens se respeitarem uns aos outros como se fossem novas maneiras de viver.

O educar para os Xavante é os velhos passando as suas falas, as suas orientações, principalmente para os jovens Xavante serem mais comportados, para que esses, ouvindo a fala aprendam a praticar durante a sua vida, é o que chamamos de educação comportamental e

antropológica. Quando os jovens Xavante desejam ir para a cidade e estudar fora da aldeia, não conseguem se expressar em sala de aula, não se envolve com outros colegas nos trabalhos que os professores passam, para apresentarem depois em sala de aula. E fica esperando que outros o convidem.

Os Xavante são muito observadores, logo sentem a discriminação por parte dos brancos. Para os jovens é bom, assim, ninguém irá cobrar para expor as suas ideias. A escola ocidental, pode-se dizer, que veio incomodar, mexeu com a alma, com o ser da pessoa dos Xavante. Fez com que os indígenas fizessem seus esforços para se abrirem, vencer a timidez para com os professores não-indígenas.

A escola no outro sentido, condena o nosso comportamento, o nosso modo de ser, a nossa maneira de ser diferente, porque os nossos indígenas em geral são fechados. A nossa tradição cultural não permite o nosso envolvimento na escola. A escola quis colocar os jovens Xavante, iguais como a das cidades, os que têm a mesma idade, ou tamanho, esses devem estudar juntos na mesma sala como os alunos brancos das cidades.

Logo no decorrer do ano de 1958 os moços *'ritéi'wa* e os meninos *wapté* já foram separados dos outros e colocados em uma casa à parte, chamado internato. E as meninas em outra casa, elas foram separadas, pelas freiras salesianas, dos noivos, dos cunhados e colocadas a um tipo também chamado internato e logo as meninas receberam os cortes de cabelos. Pensava-se que por terem muito cabelo, podiam também, ter muito piolho. Talvez um modo de civilizar como naquela época se entendia.

Antigamente, a educação escolar era diferente. Os Xavante não compreendiam as maneiras de vida dos missionários/as, ou normas ocidentais da casa no internato e muito menos os Xavante, eles foram conduzidos para outra forma de educação, uma forma diferente que não era própria da convivência cotidiana, isso dificultou com a liberdade dos Xavante, dividindo-se os jovens para o internato que se diziam não sendo mais a relação com os restos da comunidade da aldeia, na comunidade.

Os Xavante não compreendiam os ensinamentos dos primeiros missionários que conduziam, no outro ensinamento, mesmo assim, deviam obedecer as normas da missão no internato e aprender com boa vontade.

O que escrevi sobre os jovens Xavante é basicamente sobre as dificuldades que eles encontram em suas relações com a escola e com os estudantes brancos da cidade, em sala de aula, fundamentais para se conhecer como os jovens indígenas Xavante estudantes sofrem com o preconceito que tem atrapalhado essa etnia. Preconceitos que, às vezes, os levam a pensar em desistir de estudar, seja no ensino fundamental, ensino médio e até universidade.

Cabe ao professor, a tarefa de procurar saber como se relacionar e intervir, porque os jovens Xavante contam muito com a responsabilidade e amor dos seus professores para com os seus alunos. Os indígenas conhecem quem ensina e esboça o seu conhecimento, é considerado como pai e amigo. Ainda estamos longe dessa integração social que ainda não saiu do papel e está longe de ser praticada. Mas se um dia sair de papel, o relacionamento dos brancos em geral para com os indígenas irá melhorar, acabando assim, com as desconfianças dos indígenas para com os não-índios.

Ainda falta muita coisa para os indígenas serem aceitos como são, e para poderem entrar nas universidades e serem aprovados nos vestibulares. Assim, como o governo federal deu a oportunidade para a nação negra, o Brasil ainda tem de ter um olhar para perceber as dificuldades dos índios em geral. Os indígenas têm sempre a esperança de um dia serem lembrados pelo Brasil na garantia de seus direitos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A opção que fiz para escrever *A Sociedade Xavante e a Educação: um olhar sobre a Escola a partir da Pedagogia Xavante*, teve a intenção de alertar os jovens da nossa própria nação para reconhecer a importância do ensino dos velhos. O velho costuma contar as histórias antigas, deitado geralmente no chão, e todos os jovens as escutam e para isso é necessário que todos fiquem em silêncio; diferente do mundo ocidental que, às vezes, é difícil um professor se fazer escutar nas suas aulas expositivas.

A escola ensina e os indígenas não devem ir só atrás das escolas ocidentais. Precisamos agora enriquecer, complementando o ensino dos velhos indígenas.

Estudar as histórias dos nossos antepassados é importante porque temos vários grupos de Xavante e cada grupo sabe as origens das suas histórias para contar aos seus netos para não perderem mais a memória oral dos seus avôs.

Os contos dos mitos são importantes e por meio deles deve-se ensinar os jovens, e com os contos dos mitos vem o relacionamento mais abrangente com as pessoas, a natureza que oferece aos índios serem mais índios sem negar suas identidades.

O diálogo é muito importante, daí podemos dialogar com a escola da cidade sobre o ensino e aprendizagem com os velhos das aldeias, acolhendo para a vida o que for bom e importante para a vivência da comunidade nas aldeias. Nos diálogos e eventos, as representações indígenas são inferiores diante dos não índios. Os jovens que são indicados como representantes têm de levar e dar conta para cumprir a sua função como representante. Mas, na prática, isto é difícil de acontecer.

É preciso mostrar a organização e seguir o que os nossos antepassados deixaram como herança, as festas tradicionais que sempre que houver as cerimônias seja *wai'arini* ou *danhono*.

Hoje em dia, os Xavante jovens se esforçam para conhecer mais as histórias dos nossos antepassados e continuam a procurar saber as origens dos seus ancestrais, os velhos ficam muito contentes de ver os jovens ativos e interessados nas questões dos indígenas.



Os jovens de hoje pretendem se afirmar que são Xavante guerreiros e lutadores com outros povos sem exceção. Os Xavante se reconhecem como guerreiros não porque outros denominaram guerreiros mas eles mesmos se sentem assim.

Os Xavante aprendem, observando as coisas, olhando alguém realizando alguma atividade. Após a aprendizagem “visual”, eles imitam o que foi visto. Entre os Xavante, a vida social é para todos, não há um grupo autoritário.

O ensino é mais eficiente quando os professores indígenas trabalham com os jovens indígenas usando sua língua quando dá explicação, pois raramente as explicações ocorrem na língua portuguesa, daí a diferença entre os métodos. Nas escolas da cidade, os professores não-indígenas são mais radicais quando ensinam, enquanto os professores indígenas não, eles trabalham na valorização da pessoa do aluno. Os professores indígenas são mais estrategistas, sabem reconhecer os seus parentes nos seus aspectos individuais tradicionais que os professores não-indígenas não fazem.

Quando se fala de Educação, os jovens Xavante ficam confusos, pois, a educação para eles é um bom comportamento. Quando se fala de bom comportamento está se falando de boa Educação. Para que os jovens entendam desde o início a Educação como bom comportamento precisaria de maiores explicações com exemplos. Em 1959, quando teve os primeiros grupos *Abare'u*, *nodzö'u* e *anorowa*, tiveram muitas dificuldades para entender.

Na cultura do povo Xavante os jovens que estavam na fase de formação como, por exemplo, *'ritéi'wa* e *wapté*, eles estão em fase de aprendizagem. Nesse período eles se comunicam muito pouco, não são obrigados a se misturarem enquanto estão nessa fase. Se esses dois grupos pois na cultura dos Xavante se exige o bom comportamento deles dos *wapté* (adolescentes) e *ri'tei'wa* (moços) vão para a escola nesta fase, então esses dois grupos levam o bom comportamento para a escola. Na escola quem tiver um bom comportamento é visto como aquele que tem uma boa educação. Como o nosso bom comportamento é exigido dentro da *hö* (casa), para que os nossos *wapté* respeitem os clãs opostos e respeitem todas as pessoas. Esse modo de ser tem que ser levado para a sala de aula para ser visto pelos outros colegas, mas, os professores não-indígenas não veem essas atitudes culturais que os indígenas têm.

As observações que podemos utilizar são duas comparações na área da educação ocidental, tanto dos religiosos como também dos não-religiosos não ligados nas instituições congregacionais. Para ensinar, o professor tem de se comprometer e acompanhar os seus alunos para onde eles quiserem ir, porque no entendimento dos Xavante, o professor é considerado o pai dos seus alunos e, assim, também a professora é mãe de seus alunos.

Os professores religiosos até acompanhavam os seus alunos nas suas atividades e iam com eles para caçar. Não podemos considerar a atividade de caça como algo fora das atividades culturais, como os não-índios consideram como uma forma de passeio. O caçar é o trabalhar como aprendizagem, e o caçar por grupo ocorre no mês de julho ou agosto, porque nesse caso, os missionários religiosos pensaram muito bem na realização das caçadas, mas ficou o caçar dos jovens como saídas como se tivesse piquenique talvez ainda não fosse considerada ou se pensava como educação, mas os Xavante sempre aproveitaram as oportunidades para inserir na educação indígena o momento de os pais ensinarem as habilidades de caçar.

Os salesianos iam às caçadas com os grupos que quisessem, mas não para acompanhar o grupo todo e sim como participante também. Os Xavante dão atenção para os salesianos que estão com eles na caçada. Os velhos Xavante são o que dão avisos e comunicam os membros dos caçadores e não para um salesiano.

Todos os velhos assumem na caçada os cuidados com os jovens alertando para prestarem atenção, se cuidarem nos acampamentos, quando vão buscar as lenhas e água no rio. Os velhos avisam para estar nos acampamentos, não irem longe sozinhos. Para tomar banho tem de ir juntos, ninguém deve andar sozinho pois pode ser perigoso. São recomendações dadas pelos velhos no centro do acampamento na caçada como se faz na aldeia. Os velhos se reúnem para poder juntos determinar o que vai ser feito no dia, isso antes de o sol se levantar.

A maioria dos caciques nas aldeias Xavante pertencem aos grupos *Nodzö'u* com *Anarowa* e alguns *Tsada'ro*. Segundo Daniel *Tsi'ömowe* e Isidoro *Urébété*<sup>62</sup>, alguns dos *Nodzö'u* já planejavam ser chefe quando fundassem as suas aldeias futuramente.

As irmãs religiosas acompanham a juventude, meninas indígenas internas nas suas atividades, ou a um rio para tomar banho ou até no passeio. Até aqui os Xavante compreendiam as atitudes dos professores não-indígenas como pai e mãe dos seus alunos.

O pai Xavante é professor, é aquele que acompanha o seu filho na aprendizagem. O pai é um defensor de seu filho. É aquele que está perto para ajudar quando o seu filho necessitar de alguma coisa. O pai é aquele que pergunta aos seus filhos sobre as coisas que precisam ser resolvidas. É aquele que é conhecido como cuidadoso.

O *danhohui'wa* é aquele que acompanha, é observador se não vem alguma boa notícia de fora para dentro do grupo do *wapté*. Porque, às vezes, a determinação parte do

---

<sup>62</sup> Em entrevista no ano de 2008.

centro da aldeia para a *hö* para os *wapté* ficarem sabendo da realização da dança que vai ser no outro fim de semana, por exemplo, padrinho é conselheiro dos seus afilhados, ele é vigilante, o papel desse *danhohui'wa* é a proteção do grupo de adolescentes. Ele não é impositivo ao grupo quando os *wapté* pretendem de vez em quando passar no mato para fazer algumas atividades culturais, da pesca, caça ou em busca de coletas de frutas no cerrado. Um *danhohui'wa* não fica diretamente com os seus afilhados, até porque ele é casado e tem seus afazeres para com a sua família. Quem está com os adolescentes são os *aihöubuni*, eles sim convivem no seu grupo com os seus colegas, o primeiro *aihöubuni* é orientador de seu grupo em geral, sendo o mais velho e primeiro da fila é obrigado a dar conselhos ao seu grupo ele é *wapté*, mas não determina sozinho, mas com o grupo as coisas são determinadas. O primeiro *aihöubuni* tem o seu papel muito importante, às vezes, representa o seu grupo, com a sua voz quando é necessário ao transmitir a algum de seus padrinhos se o grupo está pensando em ir ao mato buscar alguma coisa que serve para aos padrinhos. Os *aihöubuni* são protetores de seu grupo.

Na cultura dos Xavante, o padrinho é educador que eu compararia com o assistente religioso dos salesianos. O assistente religioso acompanha os seus assistidos por onde eles estiverem como educador. Também o assistente é orientador dos seus assistidos, e às vezes, é informante do diretor da casa e, com isso, ele transmite aos seus assistidos as definições tomadas por parte do conselho da casa. Esse assistente repassa aos seus assistidos as decisões dos encarregados da formação no caso dos aspirantes e pré-noviços. Quando é para passeio, o assistente vai junto com os seus assistidos para acompanhar.

O professor não-indígena na escola e na sala de aula parece não estar muito interessado em liderar uma sala como pai, não demonstra ser aquele que pode enfrentar um problema dos seus alunos, dialogar com o grupo de maneira amigável. Observo que o professor está ali cumprindo apenas sua função de professor e mais nada.

Os educadores não-indígenas e os servidores da escola, na cidade, no início já causam impacto negativo nos índios. No primeiro dia de aula, um indígena já sente medo e estranhamento por tantas informações novas e diferentes dos professores não-indígenas e se assustam quando indicam muitos livros para leitura. Os indígenas observam que os professores são autoritários. A língua é diferente, mas é obrigado a falar com o professor ou ler algum trecho do texto. O indígena é forçado a se manifestar em sua opinião, a falar alguma palavra em português. Nesse caso, os indígenas não se sentem livres pois não estão acostumados com essa experiência em sua vida cultural.

Nas escolas não-indígenas, os indígenas passam medo na hora de se expor, pois é difícil argumentar em outra língua. A escola da cidade em si não dá medo aos estudantes indígenas, mas o que dá medo são os que trabalham nela, os conteúdos repassados. O argumento do professor às vezes não é percebido quando passa informação ou conselho aos alunos.

Na escola indígena na aldeia, o professor da cidade não é confiável quando ministra as suas aulas, particularmente, nos Ensinos Fundamental e Médio.

Nós, professores indígenas, ainda acompanhávamos os nossos alunos na hora das suas atividades externas como nos trabalhos de mutirão para limpar e capinar o centro da aldeia em São Marcos. Alguns de nós acompanhávamos as atividades de aprendizagem no mato onde também os professores reaprendem, juntamente os seus alunos, as caças, as pescas e outras atividades que os velhos podem ensinar incluindo todos.

O raciocínio dos alunos indígenas é diferente do raciocínio dos alunos não-índios, mas entendemos de forma diferente e pode se levar os estudantes índios a entender as ideias dando mais exemplos. Desde o Ensino Fundamental até o Ensino Médio, os alunos da escola não-indígena deveriam aprender bons comportamentos dentro das salas de aula. Fiz estágio quando estava terminando o curso de Filosofia na escola Rui Barbosa nas duas 5ª séries A e B, na disciplina de História do Brasil, era uma gritaria e os alunos talvez não me tivessem ouvido o que eu falava.

Estranhei muito, pois conhecia o ensino dos velhos e padrinhos indígenas que é de forma livre, não há gritaria, não há obrigação não fica todo mundo falando. Os indígenas têm os seus representantes nos seus grupos, é o representante que intermedia com os velhos e padrinhos.

A escola ocidental é individualista, ocorrem muitas divisões e disputas entre os alunos dentro das salas de aula. Com essas divisões, os jovens Xavante se perdem no meio de seus novos colegas quando estudam na cidade. Às vezes, para o trabalho de grupos não são incluídos pelos seus próprios colegas quando são realizados os trabalhos em conjunto. A escola ocidental é a que individualiza a pessoa, faz mais os alunos competirem entre eles, isso tem a ver como influência que entrou no mundo dos Xavante. Querer só para si e o resto vai ter que se virar. Os professores não-indígenas ainda demonstram o que pensam dos índios. Como se dissessem: o que vem fazer esse índios?

Para o povo Xavante, classe de idade ou grupo etário ou ainda facção não são termos que eles conseguem entender bem. Eu diria, na fala dos Xavante, *Wa'utsu*, o nosso grupo. Se

utilizarmos o termo classe de idade, se pensará na homogeneização das idades. No grupo há variações de idades, sempre tem pelos menos três grupos etários, conforme já foi explicado.

Nesse caso, quando os velhos ensinam as atividades culturais, devem instruir em conjuntos formando em um só grupo. Mesmo tendo três grupos, um que falar deve ensinar para todos os *wapté* sem excluir um grupo seja na casa *hö* ou fora da casa. O tratamento que os Xavante têm costume de praticar com o outro é de igualdade.

Agora o ensino do modelo na escola é rigoroso, principalmente das professoras. Tem vez que os nossos jovens indígenas Xavante ficam assustados quando uma professora bate com as mãos a mesa porque viu alguém cochilando, ou se ninguém responde alguma coisa que ela está passando, ou quando um jovem é forçado a fazer leitura porque não fala nada na sala de aula. É assim o ensino ocidental.

Forçar o jovem a fazer uma leitura ou ir ao quadro negro constrange o aluno indígena. Às vezes, os nossos jovens Xavante não são percebidos nas salas de aulas. O ensino é diferente e pode ser complicado para o entendimento e ainda as aulas ocorrem em lugar fechado e vê ninguém que necessita para ser atendido ou orientado individualmente.

O olhar dos índios Xavante para a escola ocidental e comparando com os ensinamentos culturais e costumes indígenas, e detecta as diferenças do ensinar. Os ensinamentos dos professores da escola ocidental, a maneira de agir, também são diferentes com as suas formas de reagirem: as falas também agridem os seus alunos, falam alto, gritam quando os alunos não estão prestando atenção ou se brincam durante as suas aulas. Chamam atenção ou até repreendem, castigam os que estão bagunçando.

Os professores ocidentais não conhecem bem os seus alunos, não procuram conhecer pessoalmente suas necessidades para depois orientar, não perguntam, não dialogam se o aluno está na sua disciplina ou nem mesmo pergunta se a matéria está difícil para o aluno. Há professores ocidentais mercenários. Para alguns dos professores ocidentais darem aulas é um prazer dentro das salas de aulas depois não é capaz de acompanhar os seus alunos, mas viram as costas quando sai da escola.

Por sua vez, os alunos da escola são também individualistas em todos os sentidos, nos setores, seja nas salas de aulas ou fora delas. Quando há trabalho em grupo só convidam os seus amigos/as para formarem os grupos. Alguns podem definir que a escola é um lugar onde aprende o que se ensina pelos professores nas salas de aulas. Para os indígenas, os integrantes ou membros da escola são como estranhos como se nunca tivessem sido vistos. Cada um se vira para os seus cantos e os demais são ignorados. Nesse caso, o outro vai ser sempre o outro, compreendido como o diferente que não é semelhante nunca.

Nessas considerações finais preferi mencionar três momentos importantes que os Xavante passaram sem que eles notaram que foram envolvidos nas situações de diferentes épocas: a) o tempo em que aprenderam muitas coisas boas com os missionários, a formação para a vida, a conscientização na escola e o que não foi conveniente; b) a sociedade branca no mundo da escola, preconceitos que levam os jovens a pensarem em desistir de estudar, seja no ensino fundamental, ensino médio e até na universidade; e c) a situação atual, em que os indígenas pretendem assumir com vigor as escolas instaladas nas suas aldeias com muita responsabilidade para serem confiados a uma instituição.

## REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Tradução: Plínio Dentzien. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2003.
- BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- BRAIDO, Pietro. **Prevenir, não reprimir**: o sistema educativo de Dom Bosco. Tradução Jacy Cogo. São Paulo: Editora Salesiana, 2004.
- BRASIL. **Constituição, 1988**: Texto Constitucional de 5 de outubro de 1988 com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais n. 1/92 a 22/99 e Emendas Constitucionais de Revisão n. 1<sup>a</sup> 6/94. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 1999.
- BRASIL. Ministério da Educação. **A nova LDB - Lei de Diretrizes e Bases da Educação – Lei n. 9.394/96**. Campo Grande: Federação dos Trabalhadores em Educação de Mato Grosso do Sul, junho, 1997.
- CANDAU, Vera Maria. O/A Educador/a como agente cultural. In **Cultura e Política de Currículo**, LOPES, A.R.C.; MACEDO, E, F.; ALVES, M.P.C (orgs.), Araraquara, SP; Junqueira e Marin, 2006.
- CASTILHO, Maria Augusta de. **Os índios Bororo e os Salesianos na missão dos Tachos** Editora UCDB. Campo Grande-MS.
- CARRARA, Eduardo. Um pouco de Educação Ambiental Xavante. In LOPES DA SILVA, A. MACEDO e NUNES (org.) **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. Série Antropologia e Educação. São Paulo, Editora Global, MARI e FAPESP, 2002.
- CHOVELON, Hipólito. FERNANDES Francisco. SBARDELLOTTO Pedro. **Do primeiro encontro com os Xavante à Demarcação de suas Terras**. Missão Salesiana de Mato Grosso Campo Grande MS, 1996.
- CORBI, Maria. **Para uma espiritualidade leiga**: sem crenças, sem deuses. Tradução Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2010.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense; Universidade de São Paulo, 1986.
- \_\_\_\_\_. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Os direitos dos índios**: ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- DAVIS, H. Shelton. **Vítimas do milagre o desenvolvimento e os índios do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, s/d.

ESCOLA INDÍGENA ESTADUAL DOM FILIPPO RINALDI - Aldeia São Marcos. **Educação Indígena no Plano Nacional de Educação (Lei 10. 172) de 2001 – PNE.**

ESCOLA INDÍGENA ESTADUAL DOM FILIPPO RINALDI - Aldeia São Marcos. **Diretrizes Bases da Educação Nacional (Lei 9. 394/96) Art. 32 e 78 - Educação Indígena, 2009**

ESTADO DE MATO GROSSO. Secretaria de Estado de Educação Secretaria Adjunta de Políticas Educacionais. **Orientações curriculares para a educação básica do estado de Mato Grosso, Cuiabá, 2009.**

ESTEBAN, Maria Tereza. Nas dobras cotidianas, pistas da complexidade escolar. In GARCIA, Regina Leite (org.). **Diálogos cotidianos** Petrópolis, RJ: DP et Al ii; Rio de Janeiro; FAPERJ, 2010. p. 97-110.

FERREIRA, Aurélio Burke de Holanda. **Dicionário da língua portuguesa.** 3.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. **Dicionário de Ciências Sociais.** Editora da Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro - 1987.

FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE – FUNASA. DSEI. Demografia dos povos Indígenas, 2007. Disponível em: <<http://www.funasa.gov.br>>

FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE – FUNASA. DSEI. Demografia dos povos Indígenas, 2011. Disponível em: <<http://www.funasa.gov.br>>

GARFIELD, Seth. **A luta indígena no coração do Brasil – política indigenista, a Marcha para o Oeste e os índios Xavante (1937-1988).** São Paulo: UNESP, 1967.

GIACCARIA, Bartolomeu e HEIDE, Adalberto. **Xavante (A'uwe uptabi: Povo Autêntico)** São Paulo, Ed. Salesiana Dom Bosco, 1984, 318 p.

GIACCARIA, Bartolomeu. **Ensaio: Pedagogia Xavante.** MSMT: Campo Grande, 1990.

\_\_\_\_\_. Cartilha para uso dos Xavantes das margens do rio das Mortes, Grupo Missionário D.L. Lasagna, Instituto teológico, PIO XI, São Paulo, 1959.

GOMES, Nilma Lino. Escola e diversidade étnico-cultural: um diálogo possível. In DAYRELL, Juarez (org.) **Múltiplos olhares sobre educação e cultura.** Belo Horizonte, UFMG, 1996.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 9. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

HALL, Joan. **Xavante Noun Phrases and Morpheme Classes.** Summer Institute of Linguistics, SIL, Cuiabá, MT, 1961.

HALL, Joan, MCLEOD Ruth e MICHELL Valerie. **Aspectos da língua Xavante,** tradução de Mary L. Daniel, Summer Institute of Linguistics, Brasília, 1977.

HITSÉ, Rafael, TSEREWANO, Orestes, GEROMEL, Darci e GIACCARIA, Bartolomeu. **Cartilha Xavante,** Missão Salesiana de Mato Grosso, Sangradouro, MT, 1976.



LACHNITT, Georg. **Ritos de Passagem do povo Xavante** - um estudo sistemático, editora UCDB, Campo Grande, MS, 2002

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2000.

LEAL, Luiz Silva. **Classes de idade Xavante e a educação escolar: uma contribuição pedagógica**. 2006. 125f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, 2006.

LOPES DA SILVA, Maria Aracy de Pádua. **Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê**. São Paulo, FFLCH/USP, 1986.

LOPES DA SILVA, Aracy. & FERREIRA, Mariana Kawall Leal (orgs). **Antropologia, História e Educação**, São Paulo, Global, 2001.

LOPES DA SILVA, A., MACEDO e NUNES (org.) **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. Série Antropologia e Educação. São Paulo, Editora Global, MARI e FAPESP, 2002.

LOPES DA SILVA, A., NUNES. Contribuições da Etnologia Indígena Brasileira à Antropologia da Criança. In: LOPES DA SILVA, A. MACEDO e NUNES (org.) **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. Série Antropologia e Educação. São Paulo, Editora Global, MARI e FAPESP, 2002.

LOPES, Ivone Goulart. **Presença das filhas de Maria Auxiliadora entre os povos Bororo e Xavante**. Cuiabá: EdUFMT, 2010. 270 p. il.

MUNDURUKU, Daniel. **A velha árvore**. São Paulo: Salesiana, 2002.

\_\_\_\_\_. **Referencia da literatura indígena brasileira**. Entrevista: concedida a Bruno Ribeiro, 4 fev. 2010 Disponível em: <<http://revistaescola.abril.com.br/politicas-publicas/modalidades/entrevista-daniel-munduruku-indio-parte-1-625103.shtml>. Acesso em 21 nov. 2011.

MARCHANT, Alexander, **Do escambo à escravidão: as relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil, 1500-1580**. Ttradução de Carlos Lacerda. 2.e. São Paulo: Nacional, 1980.

MATA, Tarley da Guia Nunes da. **Os professores indígenas e o processo de educação escolar dos Xavante de São Marcos (MT)** Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso, 1999.

MATO GROSSO. Secretaria de Estado de Educação. **Escola indígena estadual de 1º e 2º graus Dr. Filippo Rinaldi**. Cuiabá: Secretaria de Estado de Educação, 2009.

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

MENEZES, Cláudia. **Missionários e índios em Mato Grosso**. Os Xavantes da reserva de São Marcos. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 1984.

MONTEIRO M. John. **Tupis, tapuias e historiadores** - estudos de história indígena e do indigenismo. Tese (Livre Docência em Etnologia) – Universidade de Campinas, Campinas, 2001.

NASCIMENTO, Adir Casaro. **Escola indígena: palco das diferenças**. Campo Grande: UCDB, 2004.

NOVANTINO, Francisca, **O processo de inclusão das escolas indígenas no sistema oficial de Mato Grosso: protagonismo indígena**. 2005. 134 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, 2005.

NUNES, Angela. No tempo e no espaço: brincadeiras das crianças A'uwé Xavante. In LOPES DA SILVA, A. MACEDO e NUNES (org.) **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. Série Antropologia e Educação. São Paulo, Editora Global, MARI e FAPESP, 2002a.

\_\_\_\_\_. In LOPES DA SILVA, A. MACEDO e NUNES (org.) **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. Série Antropologia e Educação. São Paulo, Editora Global, MARI e FAPESP, 2002b.

\_\_\_\_\_. A sociedade das crianças A'uwe Xavante: por uma antropologia da criança. Coleção temas de investigação 8. Ministério da Educação, Lisboa, Instituto de Inovação Educacional. 1999.

PAUWELS, Pe. Geraldo José. **Atlas geográfico melhoramentos**: São Paulo, 1999.

RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização: a intergração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

SANTOS, Gilton Mendes; DIAS JR. Carlos Machado. Ciência da Floresta, por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada. **Revista de Antropologia**. v. 52 n.1. São Paulo, 2009. Disponível em <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/ra/v52n1/a04v52n1.pdf> acesso em 30.06.2012

SARMENTO, Rezende Justino. **Escola Indígena Municipal Uãpinopona – Tuyuka e a construção da identidade Tuyhuka**. Universidade Católica Dom Bosco: Campo Grande MS, 2007. Dissertação de Mestrado.

SCHNEIDER, Liane. **Escritoras indígenas e a literatura contemporânea dos EUA**. João Pessoa: Idéia, 2008.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**/ Tomaz Tadeu da Silva (org.) Stuart Hall, Kathryn Woodward. 9.e. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009 Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SILVA, Teodorico Fernandes da. **Educação escolar para os Xavante de Sangradouro**. Dissertação (Mestrado em Educação Pública) - Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 1995.

SKLIAR, Carlos. **Pedagogia (improvável) da diferença: e se o outro não estivesse aí?** Tradução: Giane Lessa. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

SMANIOTTO, Celso. **Mapas de localização da terra indígena Marãiwatesédé** - Laboratório de Geografia (UCDB, 2012).

SOCIETÀ DI SAN FRANCESCO DI SALES. **Salesiani Defunti dal 1864 al 2002.**  
Editrice S.D.B. Edizione extra commerciale.

Summer Institute of Linguistics, SIL. Estudos sobre linguas e culturas indigenas,  
Summer Institute of Linguistics, SIL, Brasília, 1971.

TASSINARI, Antonella. Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de  
educação. In: LOPES DA SILVA, Aracy; FERREIRA, Mariana (Org.). **Antropologia,  
história e educação.** São Paulo: Global, 2001.