

“PODEM QUEBRAR O MARACÁ, MAS NÃO VÃO QUEBRAR NOSSA TRADIÇÃO”: DATSI’MADZÉBRÉ: RITUAL XAVANTE DE INICIAÇÃO DOS DANHOHUIWA E DOS WAPTÉ

Fabio Ubre’a Abdzu

Este estudo apresenta as mudanças acontecidas entre os Xavante/A’uwẽ Uptabi, do grupo Jê, como resposta à degradação da natureza e do ambiente, e às perseguições e restrições territoriais que sofremos. Os A’uwẽ Uptabi (povo verdadeiro) são um povo milenar com suas histórias de resistência e bravura. Como pertencente a este grupo, procuro compreender aqui o que mudou em nossa sociedade, em nossas cerimônias e ritos, em nossa estrutura social e em nossa dieta alimentar em decorrência dos fatores apontados. Busco entender melhor nossa sofrida realidade atual aproveitando esta possibilidade de discutir sobre as demandas provocadas pela presença “civilizada” em nosso território. Nas aldeias hoje se bebe refrigerante, comem-se produtos industrializados e convive-se com o lixo das embalagens e latas. Celulares, motos e a internet também entraram em nosso meio. Em face destas mudanças, corremos o

risco de ser dizimados, portanto não podemos facilitar. Para impedir nosso apagamento, devemos manter os ensinamentos dos nossos antepassados, um saber que é milenar e que passa de geração em geração por meio de rituais.

Com essa preocupação, estudei as modificações que foram impostas ao nosso povo, os A'uwẽ Uptabi, e abalaram a estrutura da organização social própria, até mesmo nos rituais de passagem da criança para a vida adulta. O ritual estudado aqui, *Datsi'madzébré*, é que dá início ao processo desta passagem. É marcado pela entrada dos *danhohui'wa* (padrinhos) e dos *wapté* (adolescentes)¹ para a “casa dos solteiros”, ou casa *hõ*, onde iniciarão um novo “grupo de idade”.

O *Datsi'madzébré* tem significados específicos que se encadeiam ao longo de sua realização. Entre as fases do ritual, estão o *ubdõ' warã* (corrida de toras com dentes de capivara no pescoço) e o *wa'i* (luta corporal de brincadeira), que marca o final desta primeira parte do ritual. Nesta primeira fase, são criados os grupos de idade e, no final dela, os *danhohui'wa* saem da casa *hõ*. Denomina-se *danhõno* a esse conjunto de ritos e cerimônias, cuja finalidade é introduzir os rapazes e moças dos A'uwẽ/Xavante na vida adulta e na vida social e prepará-los para novas responsabilidades (Silva, 2013). Os esclarecimentos sobre o *Datsi'madzébré* são muito importantes, principalmente para uma melhor reflexão sobre os sentidos intersocial e cultural da sociedade estudada e sobre as relações externas ali desenvolvidas.

Para explicar a tradição dos A'uwẽ Uptabi, analisamos aqui o referido ritual, que marca a iniciação da vida religiosa e cultural do povo xavante. O caráter reflexivo do trabalho é enriquecido pelo fato de ele ter sido realizado por um antropólogo nativo que passou pelo *Datsi'madzébré* como *wapté* e como *danhohui'wa*. Afinal, o observador participante de uma outra tradição não tem o poder de captar os sentidos como aquele que observa sua própria tradição. Como falar de observar uma festa, quando eu sou parte da festa? Sendo Xavante e tendo passado pelo ritual, pretendo construir, agora como

1 Termos traduzidos pelos padres da missão instalada em nosso território. O significado de *danhõhuiwa*, porém, difere do que o branco entende por padrinho.

antropólogo, uma interpretação desse ritual, focando nas mudanças enfrentadas pela sociedade xavante.

Coelho (2007), Delgado (2008), Giaccaria e Heide (1972), Tsirui'a (2012) e outros estudiosos já escreveram sobre meu povo e afirmaram que somos guerreiros agressivos. Outros discorreram sobre a importância da cultura, dos costumes, da criação de alimentos para a sobrevivência, da religiosidade e dos mitos para o meu povo. Entre essas histórias, está a da travessia do Rio Araguaia e do Rio das Mortes empreendida pelos Xavante. Fazendo uma comparação entre o que estes autores pesquisaram e a visão desses fatos pelos nativos, percebi que a estrutura e algumas outras características desta história coincidem, mas decidi reescrevê-la com base nas versões e no conhecimento dos anciãos que entrevistei. Através deles, recolhi o que faltava nas pesquisas dos brancos, e utilizo aqui estes achados para descrever o *Datsi'madzébré* como é vivido pelos Xavante. Dessa maneira, espero colaborar para a conservação e valorização cultural desse ritual de iniciação, descrevendo com mais fidelidade seus elementos mais significativos, como a entrada dos *danhobui'wa* (novos padrinhos) e dos *wapté* (novos adolescentes) para a casa *hö*.

Minha atenção estará focada nesta entrada do novo grupo de idade para o *hö* e no *ubdö'warā*, ou corrida de toras, conforme dito, a qual fecha esta parte inicial do *danhõno*. Nesse percurso, serão tratados os elementos principais da cultura xavante, tais como organização social, língua e rituais sagrados. Descreverei o papel dos *wapté* e o tratamento interno dado aos introduzidos na casa *hö*, bem como as lutas finais que decidem a entrada dos primeiros *wapté* nesta casa. Falarei das classes de idade e do modo como são descritas por alguns autores, como Maybury-Lewis (1984), Giaccaria e Heide (1975), Delgado (2008), Tsirui'a (2012) e Coelho (2007). Nesta pesquisa, será utilizada minha experiência vivida como xavante, além da etnografia do povo estudado e de entrevistas concedidas por conhecedores da história desse povo. O trabalho visa garantir os registros e a revitalização da tradição *a'uwē uptabi* para as novas gerações.

A estrutura *Datsi'madzébré* (iniciação de novos *danhohui'wa* e *wapté*, e realização do *ubdö' warā* para formar um *danhonho*, ou novo *wapté*) configura-se como as *performances* da tradição que ordenam a organização social xavante. O ritual envolve a comunidade local da aldeia e outros grupos etários pertencentes a aldeias vizinhas, cujas famílias participam do ritual – tanto homens quanto mulheres e ainda os anciãos.

Em meados dos anos de 1970 e 1980, acompanhei a presença da “civilização” nas aldeias indígenas dos Xavante e imaginava essas pessoas como simples visitas, porém eram pesquisadores realizando ali trabalhos de campo, estudantes de Antropologia levantando dados para suas teses nos programas de pós-graduação das universidades. No começo eram os padres salesianos que extraíam informações sobre os Xavante por meio de entrevistas com nossos anciãos. Agora, nesta pesquisa, sou eu, um antropólogo do povo xavante/*a'uwē uptabi*, que realizo um estudo antropológico sobre esse povo. O presente capítulo origina-se de minha dissertação de mestrado, produzida sob o mesmo título deste texto no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás. A dissertação foi inspirada em um artigo que escrevi, “A criação de grupos de idade entre os Xavante no século XXI: ritual de iniciação dos *danhohui'wa* e dos *wapté*”, baseado em um trabalho de campo realizado na Terra Indígena São Marcos.

Durante minha trajetória como pesquisador nesta área, passei por momentos ruins que abalaram minha saúde física e emocional, como a perda dos meus irmãos. Apesar disso, com muito esforço, enfrentando chuva e sol, consegui entrevistar os anciãos. Nesse percurso, precisei lidar também com as dificuldades deles. Muitas vezes, eles estavam ocupados, visto que trabalham na roça e em outras atividades. Diante desta situação, foi-me necessária muita paciência para combinar com eles os dias em que nos sentaríamos para dar andamento à minha pesquisa. Sem dizer que um dos anciãos que entrevistei morava na Aldeia Nossa Senhora Aparecida Padroeira do Brasil, que distava cerca de oito ou dez quilômetros da Aldeia São Pedro (Abadzinhorodzé), onde

moro atualmente com minha família. A Aldeia São Pedro situa-se na Terra Indígena Parabubu, município de Campinópolis, em Mato Grosso.

Como o mundo capitalista influenciou a humanidade, eu precisava pagar um veículo (carro ou moto) para me deslocar até a aldeia Nossa Senhora Aparecida a fim de realizar minha pesquisa. Essa movimentação, além de dificultar o andamento do estudo, muito atrapalhou a minha saúde, porque sou portador de doença crônica, diabetes. Mas nada disso me fez desistir do meu sonho de ser pesquisador e primeiro Xavante antropólogo.

Visando aproveitar melhor o trabalho de campo efetivado em minha aldeia para a dissertação, procurei levantar em pormenores a história dos Xavante A'uwẽ Uptabi, extraindo dos nossos anciãos informações mais precisas. Para alcançar esse objetivo, realizei várias etapas de estudos e pesquisas, contando com o apoio e as condições oferecidas pela Universidade Federal de Goiás e com a bolsa de mestrado financiada pela Capes.

As atividades de campo consistiram em registrar a memória dos anciãos da Aldeia São Pedro, transmitida por eles através de entrevistas e depoimentos; compreender as mudanças operadas nos ritos e as dificuldades que elas trazem para a sua realização; entender melhor os sofrimentos que afetam nossa realidade atualmente e a necessidade de discuti-los sempre, não permitindo que sejamos dizimados juntamente com os ensinamentos dos nossos antepassados; aproveitar o conhecimento dos anciãos, realizando entrevistas sobre o passado de nossas organizações sociais, nossas festas e nossos rituais, e sobre as modificações ocorridas, evidentes na nova situação da aldeia; fazer o levantamento bibliográfico das histórias, estudos e documentos referentes aos Xavante/A'uwẽ Uptabi; participar do ritual *Datsi'madzébré* e acompanhá-lo, para escrever com mais segurança a presente etnografia.

Escrever em português, minha segunda língua, não foi uma tarefa fácil. A língua é limitada. Como transmitir os cantos e os ritmos revelados nos sonhos, a emoção da dança e a empolgação causada por uma corrida de toras? Como descrever as dádivas que, em forma de comida, representam a retribuição e as solidariedades

trocadas entre as metades do nosso clã? Como transmitir a jocosidade da luta de brincadeira ou da derrubada da casa dos novos padrinhos do ritual? Conforme assinala Alvarez (2017), o audiovisual está mais próximo da tradição oral do que a palavra escrita. Por isso, em minha dissertação, para complementar a palavra escrita, trabalhei com vídeos ao descrever, analisar e interpretar o ritual. Aliás, aproveitei o ensejo para agradecer ao meu cunhado Ubirajara Tohoiruru Tsupto, que me ajudou na filmagem e edição dos vídeos produzidos para o capítulo de descrição do ritual. Com base em mais de seis horas de registro efetuado por Ubirajara, trabalhei numa edição mais sintética para montar o filme de 1 hora e 45 minutos que acompanha este texto. Auxiliou-me nesta tarefa da edição o Prof. Gabriel O. Alvarez, a quem igualmente agradeço. Depois de realizar o trabalho de edição, elaborei o relato sobre o ritual analisado, a oralidade que propaga o conhecimento e permite interpretar as diferentes partes desse ritual.

Os rituais, segundo Radcliffe-Brown (1973), são um poderoso aparelho comunicacional multimídia. Para Marcel Mauss (2003), eles são tradicionais e eficazes, visto que passam de geração a geração modelando a vida social. Os rituais podem ser pensados como uma categoria do espírito humano e atuam por meio de símbolos. Estão presentes nas diversas sociedades e distinguem-se em cada uma delas. Leach (1996) ressaltou a importância de trabalhar de forma articulada os rituais e as representações sociais de um grupo. Nos termos do autor, os rituais são uma *performance* das relações de poder, das relações que ordenam a sociedade.

As mudanças de posição na estrutura social de determinadas comunidades são operadas mediante rituais de iniciação. Durante o ritual, o iniciado passa por um período liminar, sendo colocado à margem da estrutura social, e quando finaliza o ritual, ele retorna a esta estrutura, passando a ocupar uma posição dentro dela (Van Gennep, 1978). Rituais criam relações sociais, relações de pertencimento. Como acentuou Gluckman (2011), eles podem servir também como válvula de escape para as tensões sociais que ameaçam a estrutura de uma sociedade.

Para analisar o ritual xavante estudado, seguirei aqui estas sugestões de Turner (2005): observar as diferentes configurações do ritual e as relações

sociais que são performadas em seu percurso; registrar os *action-set*, isto é, os conjuntos de ação desenvolvidos ao longo do ritual; atentar para a maneira como se dispõem os participantes durante a cerimônia (os diferentes clãs; os jovens e velhos; os pais e filhos; os iniciantes e padrinhos, e os homens e mulheres); observar os variados símbolos rituais e a exegese (a explicação) nativa do ritual, escutando os diversos atores sociais; realizar uma síntese antropológica do que foi presenciado.

Seeger, Da Matta e Castro (1987) assinalaram a importância dos rituais para a construção dos corpos e das pessoas nas sociedades ameríndias. A ideia de que a pessoa é construída por meio de rituais é comum a várias comunidades indígenas. Mediante os rituais, elas imprimem suas marcas e constroem, ao mesmo tempo, a pessoa e a si mesmas. No caso xavante, o ritual cria as diferentes classes de idade e marca a passagem de uma idade a outra. Numa sociedade estruturada em clãs, as classes de idade são compostas através destas divisões, passando a criar novas relações sociais a partir de seu surgimento.

A'uwe Uptabi, os Xavante: metades e grupos de idade

O povo A'uwẽ Uptabi era nômade. Os antigos contam que, há muito tempo, esse povo habitava em Niterói, RJ, *iteró* (meu lugar) na língua xavante, e sabe-se que morou também nos estados do Maranhão, Goiás e Minas Gerais, Brasil. Hoje ele está estabelecido no estado do Mato Grosso. Nos lugares em que vivia, o povo xavante foi deixando artesanato enterrado, para que as pessoas soubessem que estivera ali.

Nos tempos míticos da criação do mundo, no território hoje identificado como América do Sul, *Danhimite* (Deus) garantiu a terra para esta nação e passou-lhe os rituais que ordenariam sua sociedade. Esta terra era a garantia da liberdade dessa nação indígena. Quando a extensão de terra sul-americana atualmente chamada Brasil foi invadida e demarcada, um Xavante A'uwẽ Uptabi que tinha poderes extraordinários participou dessa guerra.

Com a invasão do Brasil, no século XVI, vieram juntos os padres jesuítas, da Igreja Católica Apostólica Romana. Isso trouxe para os A'uwẽ Uptabi escravidão,

maus-tratos, epidemias e a imposição do uso de roupas, forçando mudanças de comportamentos. Os reflexos desta situação sobre os Xavante são percebidos até hoje, pois continuamos perdendo as forças para manter nossa própria organização, cultura e tradição, e isso traz muita preocupação para os anciãos. Estamos sendo privados da nossa liberdade e do meio ambiente, e consequentemente das matérias-primas necessárias para a manutenção da vida xavante.

Há tempos meu avô estava no mato ensaiando os cantos do *Datsi'madzébré* quando chegou um padre salesiano de uma missão fundada em nosso território e disse que aquilo estava proibido, e quebrou o maracá. Meu sogro Pedro Tsipiradi, do clã *öwawe*, olhou para o padre e falou: “podem quebrar o maracá, mas não vão quebrar nossa tradição”.

A igreja nos tinha proibido a realização de rituais, as manifestações de crença nos mitos e o nosso idioma natural, porém não conseguiu levar adiante essa arbitrariedade: o povo xavante resistiu. No começo, quando os padres fundaram a missão salesiana, eles rezavam em latim e não entendiam nossa língua. Nossos antepassados fizeram as casas em que os padres moram até os dias de hoje. Os padres criaram um internato para as meninas, e elas ficaram como os *wapté*, que, pela nossa tradição, mantinham-se reclusos durante o ritual. As meninas do internato passaram a ver sua família só nos finais de semana. As irmãs pertencentes à missão cuidavam das meninas e os padres, dos meninos. Não deixavam que meninos e meninas se encontrassem. Adotaram o sistema de quartos diferentes, roças diferentes, tudo separado. As crianças aprenderam português, e teve um padre salesiano, mestre Adalberto Heide, que aprendeu a falar xavante. Eles fizeram a tradução da Bíblia na língua xavante. Meu avô Aniceto Tsudsawere foi quem primeiro traduziu o pai-nosso para nossa língua. O padre Pedro ajudou os Xavante quando os fazendeiros tentaram tomar nossas terras. Ele levou pancada, e os Xavante ficaram bravos: expulsaram os fazendeiros e pegaram de volta o gado que eles haviam levado.

Os padres não queriam que os A'uwẽ Uptabi usassem pinturas corporais, mas teve um deles que gostou, o padre Miguel Paez da Silva. Ele rezou na beira

do rio quando os jovens, com o corpo pintado, estavam “batendo água” durante o ritual. Bater água é uma parte da cerimônia em que os adolescentes ficam de pé dentro de um córrego, com a água pela cintura, abaixando e levantando, e fazendo movimentos com os braços e as mãos. Além de exibir as pinturas nesse ato, hoje os jovens utilizam-nas durante as procissões religiosas, como a do Domingo de Ramos e a da Paixão de Cristo, e nos batizados.

Os salesianos ensinaram nosso povo a dirigir trator e a trabalhar na máquina de limpar arroz e no posto de saúde da missão. Organizavam as roças, limpavam as roças grandes com tratores e plantavam arroz. Tinha também plantação de cana-de-açúcar, e cada casa ganhava arroz e rapadura. Tanto é que hoje tem muito Xavante com diabetes.

Um dia o padre Pedro buscou os Xavante que moravam em Maraiwatsédé, a terra de nossos antepassados que tinha sido usurpada pelos fazendeiros, e os levou para a missão São Marcos, em nossa língua, Etenhorepré. Com isso, chegou à missão uma doença muito grave. Os doentes ficaram internados na igreja. Muitas pessoas morreram, não só os parentes dos Maraiwatsédé. Morreram muitos, eram carrocerias de trator levando os mortos para o cemitério, como me contou Vicente Tsipré. Por isso sobraram poucos daquele povo e eles pensaram em ir embora. Primeiro foram para a Aldeia Norotsura, viveram um tempo ali e depois fundaram a Aldeia Água Branca, perto de Água Boa. Ali habitaram, fizeram festas e roças. Depois disso, cacique Damião liderou a retomada da terra Maraiwatsédé.

Episódios como os descritos provocam a perda de alguns rituais, gradativamente. Isso nos preocupa muito. Pensando nestas perdas, desenvolvi minha pesquisa com a pretensão de ajudar a garantir os registros e o resgate de nossas tradições para as novas gerações. Nessa direção, tento descrever, com responsabilidade, o modo como são realizados no século XXI o *Datsi'madzébré* (entrada dos padrinhos), o *ubdö' warā* (corrida de toras com dentes de capivara pendurados no pescoço) e o *wá'i* (luta corporal de brincadeira).

Depois da demarcação do nosso território, ele foi invadido pelos civilizados brancos (*waradzu*) e, com isso, nossas festas foram afetadas. Nossa maneira

de ser foi se modificando e nosso futuro se transformando com as novas perspectivas e com a entrada de novas tecnologias, como os celulares. As doenças também chegaram, trazendo muitos problemas para o nosso povo. Hoje a pressão alta e o diabetes estão em todas as áreas indígenas. Essas condições territoriais e as relações políticas e cotidianas que nos foram impostas afetaram e modificaram nossa maneira própria de estar organizados. E as denúncias contra as invasões foram ignoradas pelas autoridades. Isso sempre acontece, todos os anos os brancos ficam sem ouvir os povos indígenas. Os anciãos que entrevistei conversaram muito a respeito de tudo isso, além de relatar o que acontecia antigamente, sobretudo em nossos rituais. Na época das invasões iniciais, nossos antepassados não sabiam que as pressões territoriais seriam tão intensas e que as doenças dos brancos iriam nos afetar tanto! Neste quadro de crise e transformações que ameaçam nosso grupo, os rituais são nossa forma de resistência contra o etnocídio.

O estudo que desenvolvo é sobre as mudanças sofridas pelo povo xavante/*a'uuwẽ uptabi* em várias aldeias que visitei durante o levantamento de dados sobre a realização do ritual. Muitas conversas sobre conhecimentos tradicionais foram travadas com os anciãos e as comunidades, que, contando os fatos, estão atualizando suas culturas. Procuro mostrar, através destas conversas, o que mudou em nossa sociedade *a'uuwẽ uptabi*, tanto em nossas festas como em nossa estrutura social. Pretendo, com isso, entender melhor o meu próprio povo e ajudar a manter os ensinamentos de nossos ancestrais.

Nos estudos e pesquisas antropológicos, os Xavante são conhecidos principalmente por sua organização social de tipo dualista, o que quer dizer que eles se dividem em dois clãs: *poredzaõno* (girino) e *öwawe* (água grande). Desde muitos anos, eles vêm mudando os seus rituais e sua estrutura da caça, da pesca e da colheita de frutos. Nesta pesquisa, escolhi centrar minha atenção no ritual de iniciação para a formação de grupos de idade porque sem iniciação não tem como manter a sociedade xavante. Conforme dito até aqui, o ritual escolhido envolve a iniciação dos *danhõhuiwa* (padrinhos) e dos *wapté* (adolescentes).

O ritual se relaciona com a estrutura social xavante, que é descrita na bibliografia do branco com algumas imprecisões. Alguns autores, como Giaccaria e Heide (1975) e Maybury-Lewis (1984), dizem, por exemplo, que a estrutura dos Xavante é composta por três clãs, mas, na realidade, como afirmei acima, são dois clãs. O fato é que um deles, o *öwawe*, tem uma divisão interna, chamada *tób'ratató* (que tem na face). Outros pesquisadores também estudaram as metades ou clãs em que se dividem os Xavante, nem sempre descrevendo-as de forma correta. Como nativo, posso assegurar que *öwawe* e *tób'ratató* são um único clã, chamado *öwawe*, e que ambos usam o símbolo desse clã na luta do *ói'ó* (luta com clavas).

Outro equívoco se faz notar quando Maybury-Lewis (1984) e Lopes da Silva (1986) falam de *waniwimbã* ou *wame bã*, traduzindo a expressão como “do nosso lado” ou “conosco”. No entanto a forma correta é *waniwiho*, e o significado do vocábulo é “nosso grupo”. Na Terra Indígena Pimentel Barbosa também pode ser encontrada certa confusão ao usar o termo, empregando-se ali a forma *iniwiho*, com o significado de “meu grupo” ou “na minha região”.

A divisão dos Xavante em metades, assim como ocorre em outros grupos Jê, desempenha uma função em sua organização social: as pessoas de um clã devem se casar com as do outro clã, e a luta do *ói'ó* é realizada entre os dois clãs. As metades que formam a estrutura dos Xavante estão divididas por grupos de idade. Antigamente eram dez grupos, cinco de cada metade. Com o passar do tempo, porém, muitas mudanças foram ocorrendo. Nossos antepassados, nos séculos anteriores, perderam dois grupos etários, A'a e Rarahu. Os oito grupos que sobraram (Tirowa, Abare'u, Ai'rere, Anarowa, Tsadaró, Hötörã, Nödzo'u e Êtêpa) não perderam o ritual, que vem passando, até hoje, de geração em geração. Estes grupos se sucedem a cada quatro anos aproximadamente. Enquanto o pertencimento ao clã está dado pela descendência, os grupos de idade são determinados pelos anciãos do grupo. A realização do ritual de criação dos grupos de idade é decidida pelos anciãos no centro da aldeia (*warã*), onde são tomadas as decisões relativas a diversas atividades rituais e culturais que deverão ser exercidas pelos grupos etários no decorrer do ritual.

Durante o ritual, são construídas, nos extremos da aldeia, as casas *hõ*, para a reclusão dos iniciados (Figura 1). Os Abare'u, Tirowa, Ai'rere e Anarowa têm sua casa *hõ* erguida no lado poente do sol, no Oeste, e os outros grupos de idade, no lado nascente do sol, no Leste, no outro extremo da aldeia. Existe uma relação entre as classes de idade no que diz respeito ao apadrinhamento no ritual. Abare'u apadrinha Anarowa; Anarowa apadrinha Ai'rere; e Ai'rere apadrinha Tirowa. No outro grupo, Nödzô'u apadrinha Tsadaró; Tsadaró apadrinha Hötörã; e Hötörã apadrinha Êtêpa.

Figura 1 – Casa *hõ* (primeiro plano), *amrã* (últimas casas), *warã* (centro da aldeia, onde estão as árvores) e *uiwdedzaru*, a estrada que leva às corridas (fundo)



Fonte: Desenho elaborado pelo autor, com base nas entrevistas com os anciãos.

Os Xavante classificam a idade em categorias (Quadro 1). Os *watébrémi* são os meninos, que, quando crescem, são chamados *airepudu*, aqueles que

vivem ainda na casa dos pais. Os tios chamam estes meninos de *repudu*, o que indica que estão prontos para iniciar o ritual que os transformará em *wapté* (adolescentes). Depois de finalizado o *danhôno*, ou seja, as cerimônias que compõem a iniciação desses meninos à vida adulta, eles serão tratados como *ritéiwa* (jovens). O *danhôno* dura quatro anos.

Quadro 1 – Classificação das idades entre os Xavante

<i>Iprédu</i>	Ancião, adulto
<i>Prédeseamroiwa</i>	Adultos novos, que deixaram de ser <i>danhohui'wa</i>
<i>Danhohui'wa</i>	Aqueles que estão patrocinando os <i>wapté</i> da outra classe de idade
<i>Ritéi'wa</i>	Jovens que já usam pauzinho na orelha e já podem conversar com as mulheres. Formam uma classe de idade intermediária, entre os <i>wapté</i> e os <i>danhohui'wa</i> .
<i>Wapté</i>	Adolescente que fica na casa <i>hö</i> , ou casa dos solteiros
<i>Airepudu</i>	Aquele que já tem a voz forte, que já cresceu e está se preparando para ser <i>wapté</i>
<i>Watébrémi</i>	Menino de oito a dez anos
<i>Piõ</i>	Mulheres que já foram mães ou avós
<i>Adaba</i>	Noiva que já fez casamento
<i>Aduhöpra</i>	Mulher grávida, esperando para ganhar neném
<i>Araté</i>	Mulher que já teve filho
<i>Adzarudu</i>	Moça que está pronta para casar, que está namorando
<i>Ba'ono</i>	Menina
<i>Ba'otore</i>	Menininha

Fonte: Elaborado pelo autor com base nas entrevistas com os anciãos.

O ritual de iniciação coloca esta estrutura social em *performance*. Os grupos de idade tornam-se atuantes, são sentidos, são cantados, são construídos sobre o corpo cultural dos *danhohui'wa* e dos *wapté*. O ritual envolve o iniciante, seu pai e o padrinho. O pai pode passar seu padrinho para os filhos, e, se não o tem, pode

escolher um padrinho, que também será iniciado. O padrinho deve pertencer ao clã da metade oposta. O ritual cria entre ele e o afilhado a relação de *inhimiwanhõ* (meu padrinho), uma relação importante para a construção da pessoa xavante.

Os *danhohui'wa* devem chamar os seus adolescentes *ho'wa nori* enquanto estes ainda estão na casa de seus pais. O ritual, ou o *danhõno*, só se inicia quando os iniciados têm seus padrinhos. Começa quando os meninos saem da casa dos pais e são conduzidos à casa *hõ*, casa dos homens solteiros, onde permanecem a maior parte do tempo reclusos. Durante esse período, segue-se uma série de rituais que têm como propósito a formação da pessoa xavante. Estes rituais se iniciam com a luta de raízes, no centro da aldeia, e culminam com o ritual *dapó'redzapu*, a furação das orelhas, quatro anos depois. São conduzidos pelos *danhohui'wa* e marcam a passagem da idade *ho'wa* para *wapté*. Depois dos quatro anos de durabilidade do ritual, quando termina o *danhõno*, os *wapté* são transformados em *dahiwa*, ou jovens maduros.

Diversos autores abordaram esta passagem de uma idade a outra e a criação de grupos de idade. Para Giaccaria e Heide (1972, p. 150), o menino torna-se morador da casa dos solteiros a partir dos treze anos. Maybury-Lewis (1984, p. 155), por sua vez, entende que a condução formal dos meninos à casa dos solteiros acontece entre sete e doze anos, e fala de uma variação na última classe de idade, que oscilaria entre doze e quatorze anos. Nessas abordagens, os autores brancos prestaram atenção à iniciação dos *wapté*, mas a dos *danhohui'wa* não recebeu a devida atenção deles. E, para o olhar xavante, a iniciação é dos *danhohui'wa* e dos *wapté*, e não somente destes últimos.

Giaccaria e Heide (1972, p. 150) pontuam que a decisão sobre os meninos que devem fazer parte da nova classe de idade a ocupar o *hõ* na próxima iniciação caberia aos anciãos *ihire*. Os *ihire* adotariam como critério de escolha o tamanho dos meninos, dando preferência aos maiores. Estes autores novamente cometem um erro ao empregar o termo *ihire*, que poderia ser traduzido como velhinho que anda apoiado em uma vara, corpo abaixado, devagarinho. A pa-

lavra apropriada seria *iprédu*, ou adulto ancião, aquele que já foi *danhohui'wa* no ritual. São esses adultos que decidem.

As imprecisões não param por aí. O ritual do *ói'ó* foi descrito pelos dois pesquisadores como um jogo em que se defrontam dois times de meninos, todos pintados de vermelho e preto, conforme o gosto de cada um. Esta interpretação está igualmente errada, visto que não são times que se enfrentam; são clãs. O ritual de iniciação começa com essa luta do *ói'ó*, com os clãs já divididos. Portanto não é time não; dentro da cultura xavante, é luta de clãs.

A pintura dos meninos e dos rapazes para essa luta também não se baseia em gostos, mas serve para identificar os diferentes clãs. O processo de pintar os corpos é demorado, por isso se inicia às 3 horas ou 4 horas da manhã, e os tios podem ajudar. Depois, às 6 horas da manhã, os meninos começam a bater uns nos outros, um de uma metade contra outro da mesma idade e pertencente à outra metade. Enquanto os mais meninos iniciam a luta, os rapazes maiores, ou *airepudu*, estão esperando nas últimas casas, em nossa língua, *amrã*, uns no lado nascente, outros no poente

Dentro da casa *hö*, as pessoas ocupam um lugar que corresponde à sua posição na estrutura social. Quem fica do lado em que o sol nasce são os *airepudu* do clã *öwawe*; os do clã *poredza'ono* ficam do lado onde o sol se põe. Os *airepudu* do clã *öwawe* esperam na casa até serem buscados pelos anciãos do clã *poredza'ono*, e os do clã *poredza'ono* esperam pelos anciãos do clã *öwawe*. Os anciãos que podem buscar os *airepudu* são os *ai'utémanhariwa*.² Eles dão conselhos para os *airepudu* dos dois lados quando vão buscá-los. Os *airepudu* fazem um círculo e os *ai'utémanhariwa* cantam para eles um canto curto. Depois do canto, pedem para eles não baterem na cabeça do oponente durante o

2 Em outra festa, a de nomeação das mulheres, os *ai'utémanhariwa* imitam o comportamento de criança. Eles usam colar de dentes de capivara, gravata de rabo de papagaio e uma pintura vermelha com um retângulo preto na frente. Usam penugem no braço e um rabo de cavalo feito de broto de buriti. E, por fim, um cestinho de folha de buriti e um arco e flecha.

ritual, para que termine bem a luta, é assim. Em seguida, os *airepudu* formam uma fila e vão até o centro aqueles que ficaram na primeira luta. Depois vem os segundos a se enfrentarem e assim sucessivamente. Não é jogo não, trata-se de uma parte de um ritual.

Existem algumas proibições durante o ritual: as meninas e as moças não podem ficar perto dos *airepudu* nem encostar neles enquanto eles estão lutando. Antigamente as mulheres ficavam assistindo de longe porque os anciãos não deixavam que assistissem de perto, mas isso mudou. Hoje em dia, as mulheres ficam do lado do seu filho, apoiando-o durante a luta, junto com os parentes do marido.

Uma mudança não menos significativa ocorreu no momento da retirada do rolo de algodão (*danhõnhi'ã*), das flechas e dos arcos dos meninos quando eles chegam no *warã* depois da luta do *ó'io*. Eles recebem esses apetrechos após a luta, no momento da preparação para serem conduzidos ao *warã*. São os símbolos do seu novo *status*. No passado, segundo a informação dos anciãos, só os membros da metade oponente podiam retirar os ornamentos da outra metade. Com o passar do tempo, entretanto, foram realizadas mudanças. Na história xavante, foi o grande pensador Tsihõrirã quem mudou este costume, e hoje quase todos concordam que cada grupo pode retirar seu próprio ornamento. Somente algumas aldeias continuam com o costume antigo. *Tsihõrirã* viveu antes das entrevistas realizadas para esta pesquisa. Ele era do clã *poredzá'ono*. Além da modificação na retirada do rolo de algodão, introduziu também mudanças na pintura utilizada para a realização do *danhõno*, nos *wapté* e nos *danhobui'wa*.

Olhar e ouvir para reflexionar

A escrita permite ao leitor interpretar os fatos descritos, mas, no caso desta pesquisa, como interpretar o *Datsi'madzébré* se não se tem o olhar informado pela tradição? Como saber o significado desse ritual sem as palavras dos *iprédu*? Pensando nisso, para ajudar o branco a compreender o ritual, apresentamos neste estudo um trabalho audiovisual, um filme realizado com base em um material editado por meu cunhado Ubirajara Tohoiruru Tsupto. Foi ele quem

me deu a filmagem editada do ritual que acompanhei. O trabalho entre os Xavante é feito assim, com a participação dos parentes, um clã ajudando o outro.

Partindo desse material, de mais de seis horas de duração, eu e o professor Gabriel Alvarez editamos uma versão com planos mais curtos, respeitando os principais momentos do ritual. Nessa versão mais sintética, trabalhamos a oralidade e as explicações fornecidas por Ubirajara, reinterpretando os diversos símbolos, agregando informações importantes do ponto de vista nativo e identificando os clãs e grupos de idade que participaram do ritual filmado. O relato produz um olhar informado, permitindo ao leitor interpretar o material audiovisual e, dessa maneira, compreender melhor a análise do ritual por meio da linguagem escrita. O vídeo e a escrita não se contrapõem, mas agregam sentidos, possibilitando um entendimento mais claro do ritual, e despertam no leitor novas reflexões ao entrelaçar as imagens da *performance* com o ritual imaginado na escrita.

O relato que trabalho ao lado do material introduz esse novo olhar, e não uma narrativa onisciente como a que realizam alguns antropólogos. Os fatos são reproduzidos por um olhar nativo, o do pesquisador xavante que participa da própria tradição cultural e a explica, enriquecendo suas descrições com os depoimentos dos anciãos que entrevistou. Como nativo e como antropólogo, e entendendo a antropologia como arte da tradução cultural, utiliza sua voz duplamente experiente para apresentar ao leitor sua proposta.

Datsi'madzébré, ubdowarã: iniciação dos danhohui'wa (novos padrinhos) e de seus afilhados wapté (adolescentes)

Nas subdivisões desta seção, descrevo o *Datsi'madzébré*, que marca a entrada dos *danhohui'wa* e dos *wapté* na casa *hõ*, para formar os novos grupos de idade. Exponho o *ubdowarã*, a estreia dos novos padrinhos na corrida de toras com dentes de capivara amarrados no pescoço, momento que fecha o ritual e prepara os iniciados para ser *danhõno*. Faço uma descrição da luta *wá'i*, que compreende a derrubada da casa dos *danhohui'wa* e a corrida de toras. Nessa descrição,

volto a atenção para as diferentes configurações que adquire o tecido social, para a rede de relações sociais e para os valores e as emoções mobilizados na sociedade xavante por meio dos seus rituais. Ao enfatizar as emoções, mostro em que parte a gente brinca e quando a gente guarda respeito. Tanto no *ó'io*, a luta de brincadeira, como na destruição da casa dos novos padrinhos, prevalece um tom jocoso, e, na luta de raízes, que inicia o *Datsi'madzébré*, predominam a força e a dor. Na corrida de toras, sobressai a força.

Para refletir sobre alguns pagamentos que são feitos nos términos do ritual, a “dádiva”, discorro também, com base em Mauss (2003), acerca das trocas realizadas durante esse ritual. Os pagamentos reforçam o intercâmbio entre as metades e fortalecem a unidade na dualidade. Ao tratar desse tema, apoio-me também em Lévi-Strauss (1991), que fala das sociedades compostas por duas metades que intercambiam mulheres, bens, serviços e parentes.

Datsi'madzébré

Há uma preparação preliminar para a realização do *Datsi'madzébré*. Antes do início do ritual, os padrinhos se reúnem no mato para aprender e ensaiar os cantos típicos desse evento. Ficam doze horas ensaiando, sem a presença das mulheres. O ensaio do canto é realizado em círculo. Os padrinhos cantam e dançam até o corpo doer, permanecendo em pé até ficarem bem cansados. Há um grupo que ensina os cantos, e seus integrantes antigamente eram pagos com carne de caça. Hoje em dia, com as mudanças, eles recebem refrigerantes, bolos de farinha e alguma coisinha vinda da cidade, biscoito, bolacha etc. Afinal, pouca gente caça atualmente como no passado.

O *Datsi'madzébré* é realizado aproximadamente a cada quatro anos e tem uma duração de três dias. Durante este ritual é que transcorre o *ubdō'warā*, uma cerimônia especificamente de corrida. A tora carregada nesta corrida é de buriti e pesa entre 100 kg e 110 kg. Nesta cerimônia, apresentam-se os novos *danhohui'wa*,

os novos *wapté* e os novos *ritéi'wa* (guardiães da noite). Depois dela, os *wapté* e os padrinhos são iniciados, mudando de posição na estrutura social.

Dapamrami: escolha de danhohui'watéb da hã (novos padrinhos)

Tendo assistido ao *Dapamrami*, descrevo aqui este ritual, que se iniciou numa sexta-feira, a 10 de maio de 2019, no final da tarde. Nesta cerimônia, os *danhohui'watéb da hã* (membros que se tornarão novos padrinhos) se juntam no *warã* (centro) da aldeia. Assim que todos eles se fazem presentes, vão em direção ao *hõ*, enfileirados. Os primeiros da fila são os padrinhos do clã *öwawe*, e os segundos são os padrinhos do clã *poredza'õno*. Os novos *danhohui'wa* chegam até o *hõ*, a casa dos *wapté*, e, em fila, param diante dela, a frente do corpo virada para a casa. Os futuros *wapté* já estão na casa esperando os novos *danhohui'wa*. Ficam também em fila paralela a estes e encostados no *hõ*.

Os *ai'repudu* (meninos) que vão deixar a casa dos pais sentem saudade. Sua mãe e suas irmãs também ficam com saudade deles. Durante a cerimônia, cada *ai'repudu* busca na fila dos padrinhos o seu *tinhimiwanhõ* (padrinho individual). Cada um pega na mão do seu padrinho e o traz para dentro do *hõ*. Doravante os dois se chamarão reciprocamente de *inhimiwanhõ* (meu padrinho).

Os novos padrinhos e os futuros *wapté* aguardam dentro do *hõ* a entrada do *aihõ'ubuni*, o introdutor do ritual, e de outros grupos de idade que estão presentes. Os introdutores são *dahi'wa*, jovens que já passaram pelo *danhõno* e usam o pauzinho na orelha. Usando o *pópara* (chocalho), eles ficam no *warã* com os seus grupos e ali ensaiam a fala. A pintura corporal dos *aihõ'ubuni* é preta com um retângulo vermelho na barriga e nas costas. Das pernas, pintam-se apenas as coxas, de preto. Eles usam cordinhas nos pulsos e nas pernas, e a gravata xavante (*danhõ'redzu'a*) no pescoço. O cabelo traseiro deles é amarrado com cordinhas de forma a ficar horizontal ao feixe capilar.

Já escuro, o *aihõ'ubuni* começa a caminhar do *warã* para o *hõ*, segurando na mão direita o *pópara*, uma peça valiosa para os Xavante. Chega e entra em silêncio, e para no centro do *hõ*. Depois de um momento de silêncio e respeito, começa a fazer os movimentos da mão direita, na qual está o *pópara*. O movimento é para

a frente e para trás, devagarinho. Durante esse movimento, ele solta a fala, pronunciando em som baixíssimo: “*Hema, hema, âma idzapáate, âma idzapáate, ’re âhoimana mono prédu monodzôwa’ô, ’re âhoimana mono prédudzôwa’ô.*” Nesta fala, ele pede o maior cuidado possível com o *pópara*, que é fruto do sacrifício. Depois disso, deixa-o no chão, devagarinho, e se levanta e sai, não pode ficar ali. Todos agradecem ao *aihōubuni* pela atitude dele: “*hepari, pari té ’re wahoimana prédupte*”. Assim os anciãos, também presentes à cerimônia, vão respondendo no lugar dos novos *waptê*, dizendo-lhes o que não podem fazer, e eles respondem que vão cumprir com as obrigações da vida de adolescentes.

O ritmo da cerimônia ainda continua dentro do *hō*, agora com o grupo *wai’a*, denominação dada a outro ritual xavante. *Wai’a* significa “o segredo dos homens”. No *wai’a*, as pessoas ocupam diversas posições na estrutura hierárquica: *dzoratsiwairada*, os que já foram tocadores de maracá; *wai’a’rada*, os tocadores de maracá; *da’amawai’awa*, os guardiães, ou soldados, que são ex-padrinhos do clã *ōwawe*; e *wai’arā*, os iniciados dentro deste ritual. Alguns personagens que participam do *Datsi’madzébré* remetem a estas categorias do *wai’a*.

Na sequência do ritual, um deles, o *da’amawai’awa* (guardião) fala: “*wahi’wa te danhimi romhuridzabuda*”, ou seja, “quero ver o trabalho do meu *wahi’wa*” (lugar). Assim ele autoriza o *itsibra* (novo padrinho) a puxar o canto do *pópara nhōre* (canto do enfeite de chocalho na perna, ou canto de início da noite). Para autorizar o canto, ele pega do chão o *pópara*, segurando-o com a mão direita, e faz um *datsiparabu* (batida rítmica dos pés de um *da’amawai’awa* na festa *wai’a*). O *datsiparabu* é executado em frente ao puxador do canto para os iniciantes. Depois dessa parte, o *da’amawai’awa* avança em direção ao puxador e, aí sim, ele já pode iniciar o canto. Para isso, ele precisa amarrar o *pópara* na perna direita. Todos os novos padrinhos acompanham cantando, todo mundo. Terminado o canto, o *da’amawai’awa* faz outro *datsiparabu* aprovando o puxador de canto e diz a ele: “*Wedi, wedi té tere tsidzutsite, té tere tsidzute*”, que quer dizer “durante a vida, sempre vai se lembrar do canto, vai cantando sozinho, um dia ele vai cantar”. Depois o guardião puxa-lhe a orelha e a boca, em sinal de que foi muito bom o canto que ele puxou, e quebra o pauzinho que ele está usando nas orelhas. Em

seguida todos saem da casa *hõ*, é hora de cantar ao redor da aldeia. Às seis horas da tarde, termina a parte referente ao primeiro dia de ritual.

Durante o tempo em que os *wapté* permanecem na casa *hõ*, eles vão aprender a fazer artesanato, trançar gravatas e cordinhas, identificar os locais para pegar embira, tudo isso com a orientação dos padrinhos. Os anciãos também podem ir à casa *hõ* para ensinar os *wapté*. Nunca falta o conselho deles na casa *hõ*. Ali os *wapté* aprendem com eles a história verdadeira dos Xavante, chamada de mito pelos brancos. Os padrinhos os aconselham a não andarem sozinhos no mato, porque pode aparecer uma onça. Nesse contexto, a onça é uma alegoria da mulher, e os *wapté* não podem ter contato com mulheres durante o período de sua iniciação. Só ao finalizar o *danhõno* é que vão contrair matrimônio.

Na ciência de vida dos Xavante/A'uwe, começa-se a educar os filhos desde pequenos para as atividades próprias de seu povo. Eles aprendem a participar das atividades culturais, como as da vida de caça, e a respeitar as outras pessoas. Todos ensinam isso aos novos: entre os Xavante, não há um professor, são todos. Desde a antiguidade dos Xavante se fazia a formação dos *wapté* para lhes ensinar a vida verdadeira desse povo, a vida de roça familiar, a vida de caçar e pescar, a verdadeira história, a estrutura e organização social, e o respeito com as pessoas de ambos os clãs.

Ói'ó: a luta de raízes, datsihopri e i'raira

Datsihopri é uma palavra usada pelos *iprédu*, ou anciãos, para referir-se ao rito em que os meninos de um clã batem nos meninos do outro clã. É uma palavra difícil que eles usam para falar da luta de *ói'ó* sem que os jovens entendam do que estão falando. *I'raira* é um nome específico do *ói'ó* também empregado pelos *iprédu* no *warã*. Estas palavras são utilizadas nas reuniões que decidem quando vai ter lugar o ritual de iniciação.

A luta de *ói'ó* aqui descrita ocorreu em um sábado, 11 de maio de 2019, segundo dia do ritual a que assisti naquele ano, conforme já dito. O *ói'ó* não é uma simples luta, é o início da educação básica dos A'uwe Uptabi/Xavante. É

exclusivo dos meninos. Com três anos de idade, eles já começam a entender o sentido do *ói'ó* e, à medida que vão crescendo, vai ficando mais claro esse significado. Quando atingem de dez a quatorze anos, já o compreendem bem.

Na luta do *ói'ó*, são apresentados no centro da aldeia os meninos briguentos com seus irmãos, com suas irmãs e com seus colegas da aldeia. Ali eles vão lutar na frente de todo mundo, para que todos vejam quais são os meninos perdedores e os meninos corajosos, que aguentam o *ói'ó* até o fim. Estes são vistos como educados. Durante a luta, os meninos têm que mostrar coragem e resistência, segurar a dor dos golpes e não desistir da luta. De acordo com a base educacional dos Xavante, até a idade de dez a quatorze anos, além de aprender a lutar, as crianças de ambos os sexos precisam saber a organização própria de seu povo, como a divisão em metades, ou seja, em dois clãs: *öwawe* e *tób'ratató*, que formam um único clã, e *poredzá'ono*.

A luta do *ói'ó* tem uma fase preliminar em que são preparados os participantes. Os *ai'repudu* e os meninos precisam tomar raízes e ervas para se tornarem corajosos. Os pais pegam no mato as raízes e fazem chá para aqueles que vão lutar. Quem prepara as raízes tem que ser um bom lutador. Os irmãos dos pais dos lutadores, bem como os irmãos dos próprios lutadores, também saem para procurar as raízes, embira para as cordinhas e outras plantas sagradas, e marimbondo bravo. Com as ervas e os marimbondos são preparadas poções utilizadas para dar força e coragem, *wedepanho'u*. Somente os *ritéi'wa*, que já têm a orelha furada, podem recolher no mato as raízes para a luta. As meninas não podem mexer nas raízes, para não tirar seu poder. A receita destes preparados é um segredo para as filhas do casal. Elas não podem conhecer essa receita, pois serão esposas de homens do outro clã. Cada clã tem sua forma de preparar esse medicamento, e esse conhecimento só é passado entre os do mesmo clã. O *wedepanho'u* é tomado no fim da tarde, durante toda a semana que precede a luta do *ói'ó*. Na sexta-feira, antes da luta, os irmãos podem passar um banho de raízes nos braços dos que vão lutar, para que não sintam dor.

Na quinta-feira, os meninos, irmãos dos lutadores, buscam jenipapo no mato e trazem para a mãe bater até ficar mole. Eles cortam o jenipapo no meio e nele colocam carvão, para ficar mais preto. Com esse jenipapo, vão ser pintados os participantes do *ó'í'ó*. Só as mães preparam o carvão, enquanto os pais ficam confeccionando os materiais, gravatas e cordinhas. A pintura corporal e os acessórios dos que vão lutar (Figura 2) são iguais aos dos *aihõ'ubuni*, ou introdutores, e já foram descritos na seção anterior. Os bons lutadores são pintados por seus irmãos ou pais, e, para pintá-los, estes têm que manter abstinência sexual durante uma semana antes da luta. Em alguns casos, se o pai der permissão, as meninas podem participar da luta do *ó'í'ó*.

Figura 2 – Pintura corporal e acessórios dos meninos e rapazes que vão lutar o *ó'í'ó*



Foto: Fabio Ubre'a Abdzu.

As pinturas são escolhidas e dadas pelos pais ou pelo avô paterno. O avô escolhe para o neto e explica ao pai como deve ser feita a pintura, que se divide em vários tipos: *abu'ra* (pintura só de carvão); *ahupre* (pintura de vermelho); *da'ubo* (pintura com carvão nos braços e nas coxas, vermelha nas costas e com um quadrado vermelho na barriga); *wamaridzubreha* (pintura com pó branco na nuca e com carvão no corpo); e *itsonhipora* (pintura de vermelho com borboleta preta no peito e nos braços, e pintura com carvão nas pernas). Os *wamaridzubreha* ocupam um papel importante: em casos de conflito, são eles quem vão mediar e pedir paz entre as comunidades. Todo pai reconhece seus filhos quando estes estão com o corpo pintado.

Quando se realiza a pintura corporal para a luta do *ói'ó*, um clã pode usar a pintura do clã oposto feita com urucum vermelho no rosto. Nesse caso, as pinturas recebem os nomes de *öwawepré* e *poredzatopré*. O pai tem que pedir ao outro clã para usar a pintura dele.

Ói'ó tem como propósito educar os meninos para o respeito aos outros. Ao se enfrentarem com os da outra metade, eles aprimoram sua capacidade de respeitar. Depois de virar *wapté*, eles passam a conviver em paz na casa *hõ*: não vão mais lutar. Sua educação continua ali dentro. Quem perder a luta de *ói'ó* nunca deverá levantar valentia durante a convivência no *hõ*, e isso vale também para quem ganhar. Todos se comportarão de forma educada, inclusive porque devem respeito aos *danhohui'wa*, aos *iprédu* e a toda a comunidade da aldeia.

Conforme já mencionado, o dia de *ói'ó*, a luta dos meninos que vão ser introduzidos como *wapté*, é o segundo dia do *Datsimadzébré*. Nesse dia, as duas horas da madrugada, toda a aldeia acorda, é hora de pintar os meninos que vão lutar. Enquanto os meninos estão sendo pintados em suas respectivas casas, os *dahi'wa*, jovens que já cumpriram o *danhõno* e têm a orelha furada, estão no *warã* (centro) fazendo o grito da luta do *ói'ó*. Terminada a pintura, os meninos *öwawe* que vão virar *wapté* seguem para as últimas casas (*amrã*) do lado nascente, e os *poredzáõno*, para as casas do poente. Eles ficam ali aguardando sua vez de lutar. A luta começa ainda escuro. Ao clarear do amanhecer,

um adulto do clã *poredza'õno* busca para a arena do *ói'ó*, no centro da aldeia, os meninos do clã *õwawe*, puxa o canto de *ói'ó* e os meninos cantam juntos em círculo. Outro adulto *õwawe* busca os meninos *poredza'õno* e novamente o grupo entoa em círculo o canto de *ói'ó*. Esses dois adultos devem ter o título de *ai'utémanhariwa* (autorizado a buscar os meninos para a luta). Terminado o canto específico do *ói'ó*, o *ai'utémanhariwa* dá conselhos aos meninos. Incentiva-os a mostrar coragem e resistência, e ensina-os a bater com o *ói'ó* somente no antebraço do oponente, e nunca na cabeça. Antes da luta, os pais também dão estes conselhos.

Os meninos devem ser levados para o centro de combate em fila e por ordem de estatura. O primeiro da fila *õwawe* luta com o primeiro da fila *poredza'õno*, o segundo *õwawe*, com o segundo *poredza'õno* e assim sucessivamente. Enquanto estão lutando, somente os *dahi'wa* podem ficar perto deles. Se o *ói'ó* quebrar, deve ser entregue a eles, para que o troquem. As lutas terminam e recomeçam, sempre pelos primeiros meninos da fila, até os anciãos anunciarem o fim do combate. Quando o *ói'ó* termina, os meninos se juntam a um adulto, que puxa um canto da dança *dadzarõno* para que cantem junto com ele e aprendam. Em seguida, o *dadzarõno* é dançado em frente às casas da aldeia. Aqui termina o rito de *ói'ó*.

Darõ, a entrega do rolo de algodão, do arco e das flechas (danhõnhi'ã, unhi'ã e ti)

Depois da luta, os pais arrumam os filhos para que sejam levados ao *warã*. Enquanto estes esperam o momento de partir, o pai os aconselha a não brigar com seus colegas e a ouvir bem os seus padrinhos, que também já disputaram com raízes, ou seja, lutaram o *ói'ó*. Esses meninos que vão ser introduzidos como *wapté* são chamados *irõrada*, meninos que irão construir um grupo etário. Enquanto os pais preparam os filhos, os adultos *ihirada*, que são os ex-padrinhos dos novos padrinhos, vão para o centro da aldeia, onde aguardam para recolher os *danhõnhi'ã* (rolos de algodão) dos meninos. Esses *ihirada* também já foram *irõrada* em sua época de *wapté*.

Durante a preparação, os meninos do clã *poredza'õno* se postam em fila no lado poente e ficam virados para o nascente; os *õwaue* ficam em fila no nascente, virados para o poente. Os pais colocam uma embira especial nas pernas e nos braços dos filhos. Depois da luta, os meninos tomam banho, mas não podem lavar a cabeça, porque os primeiros *wapté* têm que entrar no *hõ* com a pintura frontal (*darãpré*) feita na cabeça com urucum. Nas costas dos meninos, são coladas penas de periquito amarelo (*rere dzareba*). O *itsõnhi'ã* (rolo de algodão) é apoiado nos ombros. As flechas e o arco, juntamente amarrados, são colocados na axila esquerda do menino, que os segura também com a mão esquerda (Figura 3). Está tudo pronto, agora é só aguardar alguém vir buscar o menino para o *warã*. Os condutores dos meninos ao centro da aldeia são os *hõãmoniwiwimbã*, padrinhos pertencentes aos grupos de idade anteriores, e os *irõ'rada*.

Eles se reúnem no *warã* e, já quase meio-dia, entram em ação, partindo em busca dos meninos. Vão de casa em casa até trazerem para o *warã* o último menino. Para buscar um menino na casa onde se encontra aguardando para ser conduzido, o condutor precisa pertencer ao mesmo clã dele. O condutor entra na casa, vira de costas e anda de volta para o *warã*, e, nesse momento, os meninos devem acompanhá-lo. Chegando ao centro da aldeia acompanhado de meninos, ele para em frente aos *ihirada*, ex-padrinhos dos novos padrinhos. Um dos *ihirada* avança até um dos meninos e recolhe dele o *danhõnhi'ã*, *unhi'ã* e *ti* (rolo de algodão, arco e flecha). O rolo de algodão será utilizado para a confecção de gravatas, e o arco e a flecha são símbolos da caça e da guerra. Eles serão utilizados também na festa do *wai'a* (o segredo dos homens), outra cerimônia xavante.

Quando os meninos chegam no *warã*, os *ihirada* já escolheram previamente de quais deles vão recolher as flechas, os arcos e o rolo de algodão. Após a recolha, o menino vai para a casa *hõ*, sem o acompanhamento dos condutores. Esse rito é sequencial. Cumprida a cerimônia, os meninos agora são *wapté*, e assim serão chamados. Encerra aqui o rito de *darõ* dos meninos, sua passagem de *ai'repudu* para *wapté*.

Figura 3 – Meninos preparados para serem conduzidos ao *warã* depois do *ô'io*



Ubdö'warã, a corrida de tora com dentes de capivara branca

Depois do *darõ*, no mesmo dia, continua a festa com o *ubdö'warã*, que é a corrida com tora de buriti. Os pais dos *wapté* levam até o *hö* os adornos dos padrinhos de seus filhos e pintam todo o corpo desses padrinhos com urucum, inclusive, as duas coxas. Nas costas, pintam duas listras verticais pretas com carvão. Acima do umbigo e próximo aos cotovelos, outra listra preta. Uma listra de urucum vai em cada têmpora, e as duas pernas são pintadas de preto

com carvão abaixo das coxas. Em seguida, coloca-se no pescoço do padrinho três adornos, o primeiro feito só com algodão, o segundo, com dente de capivara branca, e o terceiro é uma gravata feita com pena de cauda de louro. Estes enfeites são característicos dos Xavante. O dente de capivara e a gravata podem ser usados também pelas mulheres no seu casamento. Em outros rituais no *danhôno*, igualmente se utiliza o dente de capivara. Os homens usam as gravatas também quando vão fazer a flecha sagrada no *wai'a*. Essa flecha é considerada como um filho, *dá'ra*.

Com esses procedimentos, ficam completos os adornos e a pintura corporal dos novos padrinhos. Os filhos *wapté* acompanham e ajudam os pais no que precisam durante esse trabalho. O grupo dos oponentes também se pinta usando o mesmo processo. Quando os dois grupos terminam o processo da pintura e dos adornos, preparam-se para sair do *hõ* em fila até *itsá'ru*, local onde estão as duas toras de buriti esperando todo mundo para a corrida.

Os padrinhos de ambos os grupos formam filas com a seguinte organização: o primeiro da fila tem que ser um *õwawe*, o segundo um *poredzá'õno*, e assim sucessivamente até o último padrinho. Todos os padrinhos, desde o primeiro até o último da fila, têm que ser *ipéi'wa*, o veloz na corrida de tora de buriti. Depois de organizadas as duas filas, começa a ida dos dois grupos até *uiwede dza'ru* (ponto de chegada). Eles entoam gritos específicos da corrida, cada grupo respondendo ao seu oponente. Os *wapté* vão na frente dos padrinhos acompanhando a fila, até chegar no *uiwede dza'ru*. Os dois grupos param próximo a ele, a mais ou menos mil metros. Um grupo fica numa margem da estrada e o outro na margem oposta. O primeiro de um dos grupos dos novos padrinhos caminha em direção a *uiwede dza'ru*, e o primeiro do grupo oponente vai atrás dele logo em seguida, e assim sucessivamente o terceiro, o quarto etc., formando pares concorrentes. Cada grupo oponente é formado por ex-padrinhos pertencentes a um grupo de idade diferente e que já deixaram seus padrinhos, sendo, por isso, chamados de *predzamroi'wa*.

A primeira dupla de concorrentes é do clã *öwawe*, a segunda, do clã *pore-dza'õno*, a terceira, do clã *öwawe* e assim por diante. Quando os padrinhos se aproximam das toras de buriti, os *wapté* levantam as duas toras na altura dos ombros. Cada padrinho oponente posiciona o ombro esquerdo abaixo da tora de buriti levantada por seu *wapté* e a coloca nesse ombro. Todos entoam o grito de início da corrida. Os dois grupos começam a correr com muita velocidade, resistência e fôlego, passando, de ombro a ombro, a tora de buriti aos pares seguintes. A tora passa pelos ombros de todos os pares concorrentes até eles chegarem na aldeia. Carregar as toras de buriti não é uma tarefa fácil, requer força, coordenação e destreza. Ao longo da corrida, os dois grupos competem entre si. A inexperiência pode levar os jovens a deixar cair a tora no furor da corrida. Quando isso acontece, eles têm que carregá-la novamente, com uma considerável perda de tempo. O grupo que chega primeiro na aldeia com a tora de buriti é considerado o ganhador da corrida. Depois da corrida, um dos grupos de novos padrinhos deixa a tora de buriti no *hö*, enquanto o outro grupo oponente deixa a sua no centro da aldeia. Os novos padrinhos, juntamente com os *wapté*, começam então a ensaiar ali o canto e a dança do *ubdö'warā*, propício para a corrida de tora de buriti com dentes de capivara branca. O puxador do canto é um *öwawe*.

Após o ensaio, todos caminham em fila em direção às casas do nascente e do poente, onde vão cantar e dançar novamente o *ubdö'warā*. As casas são escolhidas pelo primeiro da fila dos *wapté*. Enquanto se dirigem a elas, os padrinhos já podem dar novos nomes aos seus afilhados, criando para eles nomes de brincadeira, como, por exemplo, *inhimiwanhō wadza aiwamri, waritire rōire*: “meu afilhado, vou dar-lhe o nome seriema fedorento”. Cada um dá um nome diferente para seu afilhado, um nome que ressalte alguma característica dele de forma irônica. Na caminhada para as casas, os *wapté* vão na frente da fila e os padrinhos vão atrás. Chegando à primeira casa, todos seguram as mãos, formando um círculo, e o puxador começa a cantar e dançar. Todos cantam e dançam a dança do *ubdö'warā nho're*. Terminada a dança em frente à primeira

casa, os *wapté* avançam para a próxima casa escolhida, e ali todos dançam outra vez. Repetem o ritual até a última casa da aldeia, *amrã*. Os grupos oponentes cantam e dançam no sentido contrário um do outro. Aqui termina a corrida de tora de buriti.

Em seguida, os *wapté* vão buscar na casa dos pais os *da'uõ*, oferendas que as mães previamente preparam: bolo caseiro, pães caseiros, refrigerantes, frango ou galinha caipira assada e outras coisas, dependendo de cada família. Tudo isso é colocado numa bandeja de folhas trançadas de buriti. O *wapté* leva a bandeja apoiada nos dois braços até o *warã*. Ali, os padrinhos sentam-se formando dois grupos em círculos abertos, um grupo composto de homens do clã *poredza'õno* e o outro, do clã *õwawe*, e aguardam a chegada dos *wapté* para receber deles os *da'uõ*. Os *wapté* chegam nos dois grupos de padrinhos e entregam os *da'uõ* para seus *danhohui'wa*. Se o *wapté* for do clã *õwawe*, ele dá a oferenda para o clã *poredza'õno*, e se for do clã *poredza'õno*, ele a dá para o clã *õwawe*. Assim que entrega seu *da'uõ*, o *wapté* é orientado pelo *itsimiwanhõ* (variante de *danhohui'wa*: padrinho) a ir buscar comida (*i'uõ*) na casa deste também. O padrinho mostra verbalmente sua casa, com o dedo indicador e com referências, para o afilhado não errar. O *i'uõ* é entregue pela *itsimiwanhõmro* (mulher do padrinho). Os *wapté* o levam até a casa *hõ*, onde eles comem à vontade. Os meninos que ainda não são *wapté* acompanham o irmão *wapté* em todo esse rito. Os pais comparecem à casa *hõ* para recolher as sobras de *da'uõ* dos filhos e levá-las para casa.

Wa'í: luta corporal entre danhohui'wa (novos padrinhos) e seus afilhados, os novos wapté

De tarde, antes do pôr do sol, os *danhohui'wa* se juntam no centro da aldeia levando bordunas nas mãos para o rito do *wa'í*, que começa antes do anoitecer. O canto usado nesse rito é próprio para luta corporal de leve, um canto curto: *hamiró'õhõré*, *hamiró'õhõré*, *hamiró'õhõré*. Os padrinhos vão em fila para a casa *hõ* e ficam ali sentados do lado de fora, cantando baixinho e

segurando as bordunas com as mãos direitas. Durante o canto, eles batem o chão com a borduna. O *hamiróóhōré*, canto do *wá'i*, é repetido duas vezes.

Depois eles entram na casa *hō*, onde os *wapté* já os aguardam. Antes desse ritual, os padrinhos ensaiam o canto da dança, chamada *dahipópó wá'inho're*, dança da luta corporal. O canto é ensaiado no mato, longe das mulheres, e cantado dentro do *hō*. Ele também é repetido duas vezes, padrinhos e *waptés* cantando juntos. Na primeira vez, eles usam um tom de voz mais baixo e, na segunda vez, o canto se repete com um tom mais alto. Depois de cantarem a primeira vez, os *wapté* perguntam ao cantor que puxou o canto: *Té maridza-dawa, té maridzadawa?*, que significa “de onde você sonhou este canto?”. O puxador responde: “No meu sonho alguns homens estavam cantando, acordei e memorizei o canto”. Os Xavante sonham com cantos, ou, melhor dito, os cantos são revelados a eles nos sonhos.

Executado este canto, todos saem da casa *hō*, em fila. Os *wapté* vão na frente seguidos pelos *danhohui'wa*. Vão até a primeira casa da aldeia, e cantam, e dançam. A dança anuncia que, no dia seguinte, cedo, terá luta corporal entre os *danhohui'wa* e os *wapté*. Ela é realizada ao redor da aldeia, até a última casa. Aqui terminam os ritos do dia.

No dia seguinte, de manhã cedo, a partir das quatro horas, todos os pais dos *wapté* vão à casa *hō* para começar a pintura corporal dos filhos. Os *danhohui'wa* também acordam ao mesmo tempo e começam a se pintar. A pintura dos *wapté* se chama *itsuné*. É uma pintura única, de uma só cor. Pintam-se as costas, o peito e a barriga, os braços não. Nas costas, faz-se com carvão um desenho de dois lados, semelhante a uma borboleta. A frente da cabeça não precisa ser pintada, fica sem pintura mesmo. Na cabeça, os *wapté* usam *danhopre*, tiras feitas com folha de buriti. Como esta folha cresce rápido, é utilizada para que os adolescentes também cresçam logo enquanto estão na casa *hō*.

A pintura dos padrinhos é feita com duas cores: *da'uhō* (preta) e *da'upté* ou *pariwatsa* (vermelha). Pintam-se de preto as costas e de vermelho a barriga. A frente dos dois braços é pintada com carvão e, no peito, faz-se uma borboleta.

Quem tem cabelo comprido o amarra, quem não tem o deixa livre. Terminada a pintura corporal dos *wapté*, eles aguardam o amanhecer dentro da casa *hõ*, enquanto os padrinhos vão se reunir dentro da *amrã*.

A arena de luta corporal fica em frente à casa *hõ* e é preparada pelos grupos etários que estão deixando essa casa, os *ho' amoniwipte*. Eles aram a terra com enxadões e enxadas para amolecer o chão. Ao clarear do amanhecer, é hora de começar a luta corporal. Para isso, os padrinhos cantam o canto específico dessa luta, com gritos intermediários. Terminado o canto, eles formam duas filas. A primeira fila é composta de padrinhos do clã *öwawe*, que, nesse caso, são chamados *ibödöratawa*. Na segunda, entram os *danhohui'wa* do clã *poredza'õno*. Os grupos de *danhohui'wa* não podem se misturar.

Os padrinhos começam a correr abaixados e devagar até a arena em frente à casa *hõ*. Eles estão com suas bordunas embaixo do braço esquerdo. Durante a corrida, sopram com a boca o *upawã*, um tipo de flauta que emite sons agudos característicos que acompanham a respiração. Esses sons são seguidos de gritos dos padrinhos.

Nesse momento, os *wapté* já se encontram na arena, do lado da casa *hõ*, à espera dos padrinhos. Eles aguardam sentados no chão. Os padrinhos chegam em fila e se sentam na beira oposta da arena. O primeiro padrinho da fila é chamado *ti'adzub'ratawa*. Será o primeiro a lutar com seu afilhado, o primeiro *wapté* da fila. Os *danhohui'wa* do clã *öwawe* lutam com os *wapté poredza'õno*, sempre um clã com o outro. O *danhohui'wa* convida o *wapté* para a luta corporal e ele aceita o convite, levanta-se e vai ao encontro do *danhohui'wa*.

Os dois se abraçam seguindo a luta tradicional. É preciso abraçar todo o corpo do oponente com os dois braços esticados por detrás dele. Atrás do oponente, as duas mãos têm que ser cerradas e entrelaçadas: é a técnica para derrubá-lo. O *wapté* e o padrinho protagonizam uma histriônica luta, um derrubando o outro, a depender da força e técnica de cada um. O padrinho anuncia o fim da luta, volta e se senta em seu lugar, e o *wapté* faz o mesmo. Sequencialmente o segundo padrinho se levanta e caminha até o segundo

wapté. A luta continua até que todos os *danhohui'wa* e *wapté* tenham lutado. Os *danhohui'wa* podem repetir a luta várias vezes, dependendo do desejo deles. Visto que os adolescentes não têm força para lutar de forma igual com os padrinhos, alguns padrinhos lutam brincando como palhações, provocando as risadas do público. Os meninos ainda não *wapté* participam da luta ajudando os irmãos a derrubar os *danhohui'wa*. Quem decide o final das lutas são os anciãos.

Assim que termina a luta, os *wapté* entram para a casa *hō* e os *danhohui'wa* se levantam, mas permanecem no mesmo lugar, em pé. Ficam ali aguardando o rito de *darā'upi*, realizado pelos grupos etários que vão sair da casa. O *darā'upi* consiste em pôr a palma da mão direita na frente dos *danhohui'wa* novos. Os padrinhos pertencentes aos grupos etários anteriores (*hō'amoniwimhā*) formam uma fila e vão passando e colocando a palma da mão na frente de cada novo *danhohui'wa*, até o último deles. Os *hō'amoniwimhā* são compostos de homens e mulheres. Sendo de grupos de idade anteriores, agora eles têm o direito de pegar os pertences dos novos *danhohui'wa* e até xingá-los.

Depois do *darā'upi*, os novos *danhohui'wa* entram na casa *hō* e ali começam a ensaiar o canto da dança propícia para esta ocasião. A dança inicial é chamada *dapraba*, uma dança em círculo com o corpo em movimento. É composta de cantos de entrada e de saída, e puxada pelos *danhohui'wa* do clã *ōwawe*. Os puxadores de canto são escolhidos no mato durante os ensaios. Na segunda dança, denominada *dadzarōnō*, dança do vento, o canto é puxado por um *danhohui'wa* do clã *poredza'ōnō*. Nesta dança, os movimentos são para frente e para trás.

Os cantos dessas danças são sonhados pelos padrinhos e foram ensaiados previamente no mato, fora do alcance das mulheres. Até esse momento, devem ser um segredo para elas, só na aldeia elas podem ouvir todos os cantos, entoados pelos *danhohui'wa* juntamente com os anciãos. Quando o homem pega no sono e sonha um canto, deve sair para o mato sem avisar à mulher ao acordar, para não o perder. Ali ele vai ensaiando até pegar o canto. Não pode cantar dentro da casa. Se fizer isso, a mulher vai ouvir. Ele deve apresentar o canto somente para os outros homens no mato. Os cantos não têm uma letra, é só música mesmo.

No ritual da dança executada dentro da casa *hõ*, os *danhohui'wa* perguntam ao puxador: “o que você sonhou junto com o canto?” Ele conta o sonho e diz quem cantava a música revelada. Os puxadores não podem repetir cantos de outras aldeias: os cantos devem ser sempre novos.

Rina'ratamra: a derrubada do quarto dos danhohui'wa, novos padrinhos

No dia seguinte ao da luta corporal, pela manhã, os puxadores serão os *wai'arã*, aqueles que ainda não são guardiães, e, no período da tarde, os *da'amawai'awa* (guardiães), ex-padrinhos dos novos *danhohui'wa* e organizadores dos cantos. São os que passaram recentemente pelo *status* de *danhohui'wa*.

As danças duram o dia todo, e as meninas e mulheres podem participar juntamente com os cunhados. Logo que elas têm início, os grupos oponentes se organizam para destruir as paredes das casas dos *danhohui'wa*. Na cabeça e na cintura, eles amarram tiras de palhas secas de buriti. Armam-se de facões e machados, e se concentram no *warã*. Em dado momento, eles avançam para a primeira casa a ser derrubada. Entram, cortam as paredes com os facões e machados e jogam para fora as partes cortadas. A destruição é acompanhada de gritos e, em tom de deboche, eles exibem as coisas achadas no quarto: uma bola de futebol, uma família de ratos e por aí vai. Diante da *performance* dos ex-padrinhos, ouvem-se as risadas do público.

Em seguida, eles avançam para a segunda casa, entram e derrubam as paredes do quarto com seus facões e machados. Aos gritos, jogam para fora os pedaços de parede. São derrubadas as paredes de todos os novos padrinhos, até a última casa da aldeia. Eles não precisam ter mais o quarto fechado, porque agora são *ibi*, anciãos, e, como tais, não devem ter vergonha de dormir no quarto sem parede. As paredes dos quartos dos *danhohui'wa* com o título de *iprédunhinõhu*, que são os primeiros padrinhos dos anciãos, não podem ser derrubadas, pois eles são considerados parte dos anciãos.

Para encerrar esse ritual, é dançado o *dapra* (dança da vez), puxado por um *danhohui'wa* do clã *öwawe*. Depois os *danhohui'wa* vão até o centro da

aldeia, e os *wapté* entram na casa *hō*. A seguir, os *wapté* vão buscar a dádiva *wá'í'uõ* (bolo tradicional de luta) na casa dos pais. As mães entregam o *wá'í'uõ* nos braços dos filhos, que voltam para a casa *hō* e deixam a oferenda no chão previamente coberto de palhas.

Se o *wapté* for *poredza'õñõ*, deixa o *wá'í'uõ* no chão na metade *õwawe*, do lado de fora do *hō*. Se for *õwawe*, deposita-o na metade *poredza'õñõ*. Dessa maneira, são feitos dois montes de oferendas. Terminada toda a entrega, os *danhohui'wa* são convidados ao local onde estão os dois montes da *wá'í'uõ*. Partindo do grupo oponente, eles vão em direção ao *hō*. Ali dão uma volta ao redor dos dois montes de *wá'í'uõ* e entram na casa *hō*. Não podem pegar no *wá'í'uõ* porque este pertence aos *hõ'amoniwipte*, grupos etários que estão para sair do *hō*. É o seu pagamento por terem preparado a arena de luta corporal, conforme visto. Dentro da casa, os novos padrinhos ensaiam o canto da dança noturna, puxado por um *danhohui'wa* do clã *poredza'õñõ*. Terminado o ensaio, os *danhohui'wa* começam a cantar e dançar em frente às casas da aldeia, até a última casa.

Em seguida, acontece a luta corporal, que só pode ocorrer se houver o bolo tradicional, o *wá'í'uõ*. Os padrinhos levam esta dádiva à casa de seus sogros, e, a partir daí, o genro tem o direito de conversar com seu sogro em público, na assembleia. Isso porque, depois da oferenda, os *danhohui'wa* já estão quase se tornando padrinhos de verdade, *iprédu*, homens adultos que participam das reuniões no *warã*.

Tsa'uriwa ou *tsa'uri*: corrida de competição entre os novos padrinhos para torná-los *iprédu*

Esta corrida, que encerra o ritual, marca a passagem dos novos *danhohui'wa* para *iprédu*, adulto ancião. Depois dela, eles se tornam *danhohui'wa* de verdade, passando a participar das reuniões no *warã*.

Antes de começar a corrida, os *danhohui'wa* ficam aguardando na casa dos *wapté*. De lá, eles saem em fila até o *warã*, onde os atuais *iprédu* estão esperando

por eles. Quando os *danhohui'wa* chegam, fazem outra fila, e os anciãos vão buscando um a um, pelo braço, para o centro da aldeia. Assim, eles se tornam seus *i'amo* (colegas, companheiros). Não do mesmo clã; o *i'amo* tem que ser do clã oposto. Quem já tem um *i'amo* da família, por exemplo, quem já é *i'amo* do pai, continua com ele; quem tem *i'amo* de outra aldeia pode escolher um novo. Depois que os anciãos buscam todos os *danhohui'wa*, começa o canto próprio da corrida.

Às 4 ou 5 horas da manhã, os antigos *iprédu* esperam no *warã* a chegada dos *danhohui'waté* (novos padrinhos do clã *poredza'õnô*). Ali eles formam uma fila, e cada *i'amo* fica perto do seu *iprédu*. Em seguida, vão à casa *hõ*, a primeira casa da comunidade, e, de lá, correndo e gritando, vão a todas as casas da aldeia, até a última. Depois voltam para o centro e os *danhohui'waté*, que vão receber uma pintura corporal, buscam cordinhas e as coisas para a pintura e dirigem-se ao acampamento, onde ela é realizada

Antes do ritual da corrida, é preciso fazer os preparativos. Primeiro, prepara-se o artesanato, isto é, a cabacinha para o pescoço, a fibra de broto de buriti para a cordinha de adorno, enfim, todos os acessórios: *danhó'redzu'a*, *wedenhor*, *da'utsi,dzo* e *dadzamo dadzadututudzé* (gravata, cabacinha, cordinha mais fina para se utilizar na cintura e cordinha fina para amarrar os cabelos como rabo de cavalo). E, por fim, duas toras de buriti. Quando os artesanatos e as toras estão prontos, os *iprédu* se juntam com os novos *danhohui'wa*, e as novas gerações também participam e registram tudo oralmente e por escrito. Assim é a cultura do povo xavante.

Ao anoitecer, os *iprédu* cantam e dançam *dahipópó* com os novos padrinhos, de casa em casa. Na parte da manhã, cedinho, os *iprédu* *danhohui'waté*, ou seja, os anciãos que se tornaram novos padrinhos, vão correr gritando no círculo em frente às casas. Antes disso, os *i'amo* *nori*, ou colegas, colocam uma varinha de buriti no chão e também correm diante das casas, terminando no centro da aldeia. Depois todos vão para o local sagrado, onde os *danhohui'waté* cortarão os cabelos e receberão grafismos e pinturas no corpo. Após o nascer do sol, os

poredza'õno pintam as faces de vermelho com urucum, um símbolo chamado *poredza'õnocada*, e os *õwawe* igualmente adornam suas faces com o seu símbolo próprio. Enquanto isso, os *iprédu* do clã *poredza'õnõ* preparam duas taquaras chamadas *tsidupu*, que serão colocadas no *danhohui'warada* (ex-padrinho desse clã) e no *danhohui'waté* (novo padrinho). O *tsidupu* é confeccionado com taquara e tecido de algodão. Alguns *iprédu poredza'õno* desenhavam no *tsidupu* o seu próprio símbolo e outros, o símbolo do *õwawe*, não sem antes pedir a permissão desse clã. Este desenho é feito de urucum, tudo de vermelho, tanto para *poredza'õno* como para *õwawe*. O intercâmbio de pinturas acontece perante a comunidade, sendo feito com grande educação cultural.

Após a pintura de todos no local sagrado, os *iprédu poredza'õnõ* se reúnem no *unhamadawa*, o centro do acampamento, onde se acende um fogo, e ali decidem em quem vão colocar os *tsidupu*. Primeiro escolhem um *danhohui'warada* e depois um *danhohui'waté*. Os dois são escolhidos na hora e chamados ao centro. São ambos pertencentes ao clã *poredza'õno*. Os novos padrinhos e os ex-padrinhos são convocados a ir na direção do fogo, *unhamadawa'u*, e, em seguida, a um local especial, e, nesse momento, recebem os *tsidupu*. Quem os coloca neles são os *iprédu* do clã *poredza'õno*.

Depois de tudo pronto, um *õwawe* fica no meio dos dois *poredza'õno* que estão com o *tsidupu* e outros dois se postam, cada um, ao lado de um deles. Futuramente, se esses dois *poredza'õno* tiverem filhos, estes serão chamados *pahoriwa*, isto é, filho de um padrinho que correu com *tsidupu*, suando na corrida. Por isso será lembrado pelos filhos.

Quando os dois *poredza'õno* estão se aproximando do local em que começará a corrida, gritam: “Vou correr igual ema”, ou outro bicho. Cada homem fala o nome de um animal, geralmente, um animal que corre muito. Mas, se algum deles quiser mencionar o nome de um animal que não corre, também poderá fazê-lo. Os *wapté* e os *ritéi'wa* esperam no mato, onde terá início a corrida. Ali fazem vigília desde antes do nascer do sol. Os anciãos vão até o começo da corrida e correm sem parar junto com os novos *danhohui'wa*. Quem acompanha

a corrida dos *poredza'õno* contra os *öwaawe* são os *wapté* e os *ritéi'wa*. Quando estes últimos se aproximam da aldeia, as mulheres esperam com água, com a cabacinha esperam seus filhos. Logo a mãe ou a tia banhará com água todo o corpo deles. As mulheres aguardam também seus maridos ou pais, seus familiares mais próximos. Cada vez que chega um, elas o atendem e ele vai para uma fila, sem passar na frente dos outros. Após chegarem todos, os Xavante vão dançar em cada casa da aldeia e então seguem todos para o *warã*.

Nesse momento será concretizada a solidariedade social do povo xavante: o bolo tradicional será trocado entre os *i'amo*, um entregando para o outro. Depois os novos *danhohui'wa* retornam para o centro da aldeia e, no início da noite, os anciãos ensaiam o canto para esta fase do ritual. Esse canto fala sobre as mulheres, de forma irônica. Como elas entendem e se sentem mal com o canto, ficam bravas e acendem palhas com fogo para assustar os homens no centro da aldeia.

No dia posterior ao seguinte, será realizada a pintura dos rostos. Todos os cunhados podem pintar a cara. As mulheres pintam a cara e o corpo com carvão. Quando termina esta brincadeira, os novos padrinhos passam a ser chamados *idzatsu nori* (meu caçula), e os anciãos, *watsitób nori*, ou *wanhimiwarã*. Antes do amanhecer, os *idzatsu nori* gritam no centro da aldeia, para chamar os anciãos. Eles precisam gritar antes de o sol sair, aproximadamente às 5 horas da manhã. Agora têm direito de ficar em primeiro lugar no centro da aldeia, junto com os anciãos. A brincadeira de pintura dos rostos com carvão, da qual participam os cunhados e as cunhadas, marca o final desta fase do ritual. Agora os novos padrinhos já são *iprédu*.

Símbolos rituais e mudanças de posição na estrutura social

Nesta seção, analiso alguns símbolos do *Datsi'madzébré* e a transformação das posições na estrutura social produzida pelo ritual. Para mostrar esta mudança de posições, descrevo também as modificações que ela produz nos relacionamentos entre os membros dos dois clãs xavantes.

De início, considero imprescindível explicar o verdadeiro sentido de *danhohui'wa* para os Xavante. Vimos que os padres traduziram *danhohui'wa*

como padrinhos, em razão da existência de um tipo de relação interpessoal entre o *wapté* e o *danhohui'wa*. Tal relação pode ser hereditária, mas também eletiva, como na relação dos padrinhos ou compadres com seus afilhados na sociedade do branco. Mas, apesar destas evidências, para o meu povo, a conotação predominante na palavra *danhohui'wa* é a de classe. É verdade que os *danhohui'wa* são propiciadores dos *wapté*, mas, como grupo, como classe de idade, eles têm *status* para participar das diferentes fases do ritual de iniciação desses meninos. E, ao finalizar o período liminar do ritual, passam para o grupo dos *iprédu*, aqueles adultos designados como anciãos que atingem o direito de tomar parte nas discussões no *warã* da aldeia, onde são tratados os problemas do grupo. Como vemos, o *danhohui'wa* não é, portanto, um padrinho, mas uma classe de idade. É alguém que está entrando para a classe dos *iprédu*.

No âmbito das relações interpessoais, o *Datsi'madzébré* cria e reproduz as relações *iparadza*. Essa palavra é usada para denominar os companheiros do outro clã e, às vezes, os do mesmo clã. Segundo os mitos, nos tempos dos antigos, os *öwawe* e os *poredza'õno* entraram no mato, formaram duas filas e tomaram as mãos dos companheiros, um clã segurando as mãos do outro, e assim criaram a relação *iparadza*. Como os *poredza'õno* eram poucos, alguns *öwawe* sobraram e estabeleceram relações *iparadza* entre si, por recomendação dos *poredza'õno*.

Para manter as relações *iparadza*, pratica-se no mato o ritual sagrado, conforme descrito acima. Ele é o eixo do trabalho. Antes do ritual, na floresta sagrada, os homens se separam de acordo com os símbolos dos clãs, *poredza'õno* e *öwawe*. Depois um *poredza'õno* busca um *öwawe* e o leva a um lugar em que ele é batizado por outro colega sagrado, e um *öwawe* faz a mesma coisa. As mulheres não participam desta divisão, por isso elas e os filhos seguem a relação *iparadza* do pai, dando-lhe continuidade. Quando o *iparadza* vem dos pais, a relação recebe o nome de *daparadza*, uma relação tradicional. Esta relação fica registrada na oralidade.

Certa feita, uma mulher foi tentada a espionar esse ritual dos homens, mas foi vista e perseguida. Os homens a agarraram e afundaram sua cabeça na água.

Nesse momento, um homem, que era como um colega sagrado, interferiu e pegou a mulher como irmã sagrada. Por isso, hoje existem facções no meio do ritual sagrado.

Os personagens míticos organizadores deste ritual sagrado foram *Butséwawe* e *Tsa'amriwawe*. Eles estabeleceram que, ao participar desse acontecimento, o clã jamais se acabará. Os dois são *öwawe* e se tornaram colegas sagrados, portanto procuram respeitar-se. O *iparadza* é como um irmão nativo, sendo tratado com imenso respeito. Quando um deles morre e seu companheiro continua vivo, este chama o finado colega sagrado de *tsiparadza*.

A relação entre os *wapté* e seus *danhohui'wa*, que já foi amplamente abordada aqui, também tem especial relevância na sociedade xavante. Pensando nisso e no tema da seção, creio ser importante dedicar a esta relação, neste momento, uma descrição mais detalhada. Começo pela educação dos *wapté* durante sua permanência na casa *hõ*. Ali eles são educados pelos anciãos e pelos *danhohui'wa*. Entre eles se trocam comida, saberes, cantos e conselhos. Nesse período, o iniciado aprende a tradição através dos mitos, dos cantos, dos sonhos e da educação que recebe nos conselhos dos *danhohui'wa* e anciãos. Nunca falta a ordem dentro da casa: ela é sempre bem observada ali. Por exemplo, na hora de dormir, quem se deita primeiro é um *öwawe*, e, em seguida, um *poredzá'õno*, e assim sucessivamente.

Aqueles que já estão no *hõ* quando chegam os *wapté* são chamados *irõrada*. No ritual de iniciação dos *wapté*, os que têm sobrinho mais próximo podem chamá-lo *hõ'wa*, e este pode chamar seu tio *imapté*. Os irmãos que se iniciam juntos tratam-se por *watsiré warõ*. Quem já tem um colega que lhe foi passado pelo pai chama-o de *i'amo*. Alguns antropólogos traduziram este termo como companheiro, colega, conforme dito. Para outros, mais antigos, *i'amo* significa “minha metade”, “companheiro de metade”. No entanto, essas traduções não são boas. Para os Xavante, *i'amo* significa um tratamento de respeito dado ao outro clã.

Eles usam também a palavra *watsi'utsu* para se referirem respeitosamente às pessoas do outro clã. É uma palavra nativa que faz parte do vocabulário dos dois

clãs, *poredzà'ono* e *öwawe*. Os que estão morando na casa *hõ* escolhem alguns colegas para chamar de *watsini*, que quer dizer compadre. Do relacionamento entre eles, surgirão laços duradouros. Quando viram *ritéi'wa* e têm filhos, estes se casam entre si, um compromisso nascido na casa dos adolescentes. Ou seja, o ritual ordena os casamentos que virão a acontecer no futuro e modela o parentesco entre as futuras gerações, do mesmo modo que determinou os intercâmbios matrimoniais entre aqueles que hoje participam desse ritual.

Dos seus onze a quinze anos, os meninos permanecem na casa dos adolescentes, por um período de quatro ou cinco anos. Durante esse tempo de aprendizagem, os anciãos lhes ensinam a maneira de tratamento entre os adolescentes, o respeito aos colegas. Eles aprendem a conversar respeitosamente com as pessoas do outro clã e com as do mesmo clã. Irmãos ou primos se tratam por *watsiré warõ*. Os *wapté* consideram-se especiais um para o outro, pois foi no mesmo dia, no mesmo tempo, que se iniciou a sua formação: um mesmo acontecimento para todos. Isso muda a linguagem de tratamento entre eles.

Em sua convivência, os *i'amo* se dão atenção mútua, comunicam-se, conversam, alimentam-se juntos e aprendem juntos a sabedoria. Nessa troca, aproveitam suas ideias novas de adolescentes. Esse é o papel dos *i'amo*. À semelhança deles, os *iparadza*, como já mencionado, também cultivam suas relações, agora entre os clãs opostos. Dedicam-se respeito mútuo, comunicam-se e adoram juntos, a fim de que venha sobre eles o poder do espírito.

Seguindo com outros aspectos relevantes do *Datsi'madzébré*, chamo a atenção para um direito passível de ser adquirido por determinados participantes do ritual: o direito de recolher, ao final de uma cerimônia, alguns elementos ali usados. Ele é concedido, por exemplo, ao *danhohui'wa* que, durante o ritual dentro da casa *hõ*, realiza sozinho a cantoria para esse rito. Se o mesmo *danhohui'wa* canta no começo da noite, à meia-noite e ao final da noite para o seu *wapté*, encerrado o ritual, ele tem o direito de recolher *abadzi*, *wanhoró* e *pópara*, ou seja, o algodão, o broto de buriti e o chocalho da cerimônia. Afinal, ele cantou sozinho nesse período. De forma semelhante, aquele homem que,

desde que começou a carregar a tora de buriti durante uma corrida, correu para valer mesmo, até o fim, também tem igual direito de recolher esses mesmos acessórios. Esses produtos são reconhecidos pelos anciãos como pertencentes aos adoradores e aos *pahoriwa*, filhos de um padrinho que suou muito na corrida. O chocalho fica na casa do *pahoriwa* e tem de ser respeitado, por causa do outro grupo guardião. Se acontecer maus-tratos com o chocalho, o guardião o toma do adolescente, e assim o ritual fica sem sentido.

Os elementos citados são símbolos rituais, as menores unidades de sentido de um rito, conforme assinala Turner (2005). Segundo o autor, os símbolos rituais guardam todas as propriedades de um rito. O chocalho é um importante símbolo do *Datsi'madzébré* e envolve a passagem de cantos que são revelados nos sonhos. Os cantos e os sonhos são uma forma de conhecimento adquirida pelos adolescentes no *hō*. Sem chocalho não tem como cantar nem dançar. Ele marca o ritmo dos cantos, sua força. Deve ser, portanto, bem-cuidado e respeitado. Ele fica sempre na casa dos solteiros. É produzido pelos *ritéi'wa*, jovens que já saíram da casa *hō* e estão livres vivendo com os pais.

Os *wapté* não podem mexer no chocalho, não podem usá-lo. Isso é permitido somente aos *danhohui'wa*, nos cantos da noite, nos cantos da madrugada e na dança da corrida com tora de buriti. O chocalho é tocado ainda quando os padrinhos vão ao centro e pedem para cantar e dançar com os anciãos.

A entrega do chocalho à casa dos solteiros é realizada no início do ritual, sendo um momento muito respeitado pelos novos padrinhos e novos *wapté*. Cada grupo de *wapté* é iniciado com um novo chocalho, que é preparado pelos *dahiwa*, aqueles que já estão dentro do *danhiwa*. Para um novo grupo de *wapté*, tem que ser confeccionado, sempre, um novo chocalho. Na confecção desse instrumento, empregam-se algodão, miçangas, unhas de animais, como veado, caititu e porco-do-mato, e penugem de pássaros: arara-vermelha, arara-azul e ema, por exemplo. O chocalho é preparado em segredo e guardado na casa *hō*. Somente na hora das cerimônias que o exigem será trazido ao centro da aldeia.

Outros símbolos do ritual são o dente de capivara e a cauda de papagaio, muito importantes para os Xavante. O dente (*ubdō'wa*) é empregado pelos líderes *paho-*

riwa no ritual de iniciação de novos guerreiros xavantes, a corrida denominada *ubdō'warā*. A moça pré-casada também pode fazer uso do dente de capivara e, se ela se casar usando esse objeto, a comunidade tem que ser testemunha disso.

Considerações finais

Como ficou demonstrado na pesquisa, o *Datsi'madzébré* é um ritual de iniciação que tem um significado especial para os *danhohui'wa*. Depois de passar por ele, estes ingressam no grupo dos *iprédu*, os adultos/anciãos que participam das reuniões do *warā*. Ou seja, o ritual cria classes de idade e transforma os *danhohui'wa* em adultos. Ele reproduz relações *iparadza* (relações com companheiros do outro clã) e *i'amo* (com colegas do mesmo clã), que podem ser eletivas (novas) ou ter sido criadas pelo pai.

As classes de idade nascidas com o ritual envolvem os anciãos/*iprédu*, pertencentes a diversas classes de idade, os *wapté* e os *danhohui'wa*, de classes diferentes da mesma metade, e os *ritéi'wa*, jovens que já passaram pelo *danhō-no*, têm a orelha furada, pertencem a um grupo de idade da outra metade e encontram-se numa posição intermediária, entre os *wapté* e os *danhohui'wa*.

Referências

- ALVAREZ, Gabriel Omar. Antropología visual, performance y hermenéutica: experiencia de ver, escuchar y participar en Huautla de Jimenez (Oaxaca, México). In: LANDA, Mariano Baez; ALVAREZ, Gabriel Omar (org.) *Um olhar in(com)formado: teorias e práticas na antropologia visual*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2017.
- BRASIL. Ministério da Educação. *Resolução Consuni nº 29/2008*. Cria o Programa “UFGInclui” na Universidade Federal de Goiás e dá outras providências. Goiânia: MEC, 2008.
- COELHO, Rafael Franco. *Iniciação: um olhar videográfico sobre mito e ritual xavante*. 2007. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.
- DELGADO, Paulo Sérgio. *Entre a estrutura e a performance: ritual de iniciação e faccionalismo entre o Xavante da Terra Indígena São Marcos*. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2008.

GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. *Jerônimo Xavante, mitos e lendas*. Campo Grande, MS: Casa da Cultura, 1975.

GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. *Xavante A'uwẽ Uptabi*: povo autêntico. São Paulo: Dom Bosco, 1972.

GLUCKMAN, Max. *Rituais de rebelião no Sudeste da África*. Brasília: DAN/UnB, 2011. (Série Tradução, n. 3). Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/pdf/serie-traducao/st%2003.pdf>. Acesso em: 2 jan. 2024.

LEACH, Edmund Ronald. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MAYBURY-LEWIS, David. *Etnologia brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1984.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973.

SEGEER, Anthony; DA MATTA, Roberto; CASTRO, E. B. Viveiros de. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (org.) *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UERJ: Marco Zero, 1987.

SILVA, Adailton Alves da. *Os artefatos e mentefatos nos ritos e cerimônias do danhono*: por dentro do octógono sociocultural A'uwẽ/Xavante. 2013. Tese (Doutorado em Educação Matemática) – Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista, Rio Claro, 2013.

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

TURNER, Victor. *Floresta de símbolos*: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: EdUFF, 2005.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.