



**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
CEG - CENTRO DE ESTUDOS GERAIS  
ICHIF - INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
E FILOSOFIA  
PPGA - PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
EM ANTROPOLOGIA

**ENTRE A ESTRUTURA E A PERFORMANCE: RITUAL  
DE INICIAÇÃO E FACCIONALISMO ENTRE OS  
XAVANTE DA TERRA INDÍGENA SÃO MARCOS**

**Paulo Sérgio Delgado**

**Niterói  
2008**

PAULO SÉRGIO DELGADO

**Entre a Estrutura e a Performance: Ritual de Iniciação e  
Faccionalismo entre os Xavante da Terra Indígena  
São Marcos**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da  
Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF), como requisito parcial para  
obtenção de Grau de Doutor. Área de concentração: Etnologia Indígena.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr.<sup>a</sup> Eliane Cantarino O'Dwyer

PPGA/UFF

Co-orientador: Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira  
UFRJ/Museu Nacional

Niterói

2008

## FICHA CATALOGRÁFICA

**Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá UFF**

**D352 Delgado, Paulo Sérgio.**

Entre a estrutura e a performance: ritual de iniciação e faccionalismo entre os Xavante da Terra Indígena São Marcos / Paulo Sérgio Delgado. – 2008.

450 f.; il.

Orientador: Eliane Cantarino O'Dwyer.

Co-orientador: João Pacheco de Oliveira

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, 2008.

Bibliografia: f. 421-426.

1. Índio Xavante – Rito e cerimônia. 2. Reservas indígenas – Brasil.  
I. O'Dwyer, Eliane Cantarino. II. Universidade Federal Fluminense.  
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 980.41

Contato: [paulosdelgado@terra.com.br](mailto:paulosdelgado@terra.com.br)

PAULO SÉRGIO DELGADO

**Entre a Estrutura e a Performance: Ritual de Iniciação e  
Faccionalismo entre os Xavante da Terra Indígena  
São Marcos**

Aprovada em 31 de março de 2008.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dra. Eliane Cantarino O'Dwyer –  
Orientadora  
Universidade Federal Fluminense - UFF

---

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira – Co-orientador  
UFRJ/Museu Nacional

---

Prof. Dr. Fabio Mura  
UFRJ/Laced-Museu Nacional

---

Prof. Dra. Maria Fátima Roberto Machado  
Universidade Federal de Mato Grosso - UFMT

---

Prof. Dra. Paula Caleffi  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

---

Prof. Dr. Sidnei Clemente Peres  
Universidade Federal Fluminense - UFF

---

Prof. Dr. Jair de Souza Ramos (Suplente)  
Universidade Federal Fluminense - UFF

Aos Xavante da Terra Indígena São Marcos  
À Silvia e Letícia

Você não sabe  
O quanto eu caminhei  
Prá chegar até aqui  
Percorri milhas e milhas  
Antes de dormir  
Eu nem cochilei  
Os mais belos montes  
Escalei  
Nas noites escuras  
De frio chorei (...)

**A Estrada (Cidade Negra)**

Composição: Toni Garrido/ Lazão/ Da Gama/ Bino

## AGRADECIMENTOS

O que a epígrafe não diz, é que nesta *estrada* eu nunca estive sozinho. Ao chegar ao final desta tese e num rápido olhar para o passado me vem à memória um grande número de pessoas que encontrei pelo caminho e me ajudaram a chegar até aqui. Neste sentido, agradeço:

Aos Salesianos da Inspeção de Campo Grande, MS, que favoreceram meu encontro com os Xavante. Mesmo correndo o risco de cometer alguma injustiça menciono alguns nomes: Pe. Leal, Pe Pedro Sbardello, Pe. Giaccaria, Me. Adalberto Heide, Pe. Jorge Lachnitt, Pe. Miguel Gaya. Pe. Ademir Lima de Oliveira, amigo dos tempos de seminário, quando fui salesiano, e dos dias atuais que gentilmente me emprestou sua máquina fotográfica digital, o que foi fundamental para documentar os rituais do *danhono* que acompanhei. *Datiö* Josina're, pessoa que conheci na aldeia São Marcos e ali vive a mais de quarenta anos desempenhando um trabalho voluntário de assistência aos Xavante – sua fluência na língua Xavante, bem como o conhecimento profundo das práticas culturais dos Xavante, ajudou-me a repensar e lançar novas hipóteses de interpretação dos rituais Xavante. Ao Pe. Luilton Pouso, irmão de coração, que esteve sempre solícito e disponibilizou sua casa e secretaria da Paróquia Santo Antônio, em Barra do Garças, de onde pude resolver problemas técnicos e burocráticos do campo, bem como pela ajuda em conseguir material jornalístico que foi de grande valia para este trabalho.

As Irmãs Salesianas: Ir. Elza, Ir. Vitória, Ir. Estela, Ir. Divina, e tantas outras, pessoas que fizeram do trabalho missionários com os Xavante uma causa de vida.

Aos Xavante das aldeias de São Marcos e de Nossa Senhora de Guadalupe, bem como as demais, que me acolheram e me inseriram numa de suas instituições mais preciosas, as classes de idade, permitindo que eu participasse dos processos de iniciação do *danhono*. Agradeço a Luiz Tsirobo'we Dupredzamo, irmão e amigo; e aos companheiros da classe de idade *hötörã*.

A Izabel Viana, voluntária entre os Xavante durante o tempo em que morei na aldeia, que tanto me incentivou a participar dos rituais Xavante e por traduzir parte do universo feminino Xavante para mim, graças a sua intensa convivência com as mulheres desta etnia.

A Silvia, que de um encontro na aldeia resultou em casamento e daí nasceu Letícia que não vê a hora do pai terminar a tese, para que possa brincar com ela.

A Luciene G. Souza e família, pela convivência e trocas de informações sobre os Xavante e as hipóteses de trabalho compartilhadas.

A D. Luzia, mãe de coração, e Dr. Luck (Luiz Carlos) grandes incentivadores deste trabalho, inclusive financeiramente quando as contas e gastos no campo encontravam-se numa situação nada fácil.

Aos meus irmãos Aguielo Delgado e Julio Delgado, que restauraram meu sorriso.

A turma de doutorado: Débora, Lucieni, Ângela, Soraia, Cintia e Cátia, que se tornou uma *comunidade de aflição*, pensando em Victor Turner um dos teóricos usados nesta tese. Sempre que nos reuníamos sentíamos a necessidade de apaziguar as *sombras*, não de caçadores mortos como entre os Ndembu, mas dos ancestrais da antropologia e dos prazos colocados pelo PPGA/UFF. Para tanto realizávamos alguns *rituais de aflição* nos bares e outros espaços. Ademais, pessoas que compartilharam conosco seus projetos de pesquisa, entres os quais socializamos nossas dificuldades e alegrias.

Aos orientadores desta tese: Eliane Cantarino O'Dwyer, cuja relação desde o mestrado foi bem mais do que desenvolver um trabalho intelectual, mas também de amizade e com quem aprendi muito mais do que antropologia. Igualmente agradeço a João Pacheco que incentivou a continuidade de um trabalho iniciado no mestrado e agora se materializa nesta tese.

Aos membros da banca de avaliação, de antemão, agradeço as críticas e sugestões.

Sou grato ao PROJETO *Políticas para a "Diversidade" e os Novos "Sujeitos de Direitos"*: estudos antropológicos das práticas, gêneros textuais e organizações de governo, coordenado por Antonio Carlos de Souza Lima (MN/UFRJ), Adriana de Resende Barreto Vianna (MN/UFRJ) e Eliane Cantarino O'Dwyer (UFF), por meio do Convênio FINEP nº 01.06.0740.00 – REF: 2173/06 – Processo FUJB nº 12.867-8, nos quadros do Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED)/Setor de Etnologia – Depto. de Antropologia/Museu Nacional-UFRJ. Por financiar uma das etapas de pesquisa de campo.

A FAPERJ - Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, pelo apoio concedido por meio da bolsa de doutorado, fundamental e imprescindível para a realização de todas as etapas desta tese.

## SUMÁRIO

|   |     |
|---|-----|
| LISTA DE QUADROS .....  | i   |
| LISTA DE MAPAS.....   | ii  |
| RESUMO .....  | iii |
| ABSTRACT .....  | iv  |
| INTRODUÇÃO.....   | 1   |
| 1 - OBJETIVO DA TESE E APORTE METODOLÓGICO.....               | 2   |
| 2 – O PROJETO DE PESQUISA E A PESQUISA DO PROJETO.....        | 27  |
| 3 - OS XAVANTE DA TERRA INDÍGENA SÃO MARCOS .....             | 32  |
| 4 - O TRABALHO DE CAMPO .....                                 | 40  |
| CAPÍTULO I.....   | 46  |
| ESTRUTURA E ORGANIZAÇÃO SOCIAL XAVANTE .....                  | 46  |
| 1 - CLASSES DE IDADE, CLÃS E O SISTEMA POLÍTICO XAVANTE ..... | 46  |
| 1.1 - OS CLÃS.....  | 47  |
| 1.2 - CLASSES DE IDADE .....                                  | 53  |
| 1.3 - CICLO DE VIDA ENTRE OS XAVANTE.....                     | 58  |
| CAPÍTULO II.....  | 76  |
| RITUAL .....  | 76  |
| 2 - OS RITUAIS DE INICIAÇÃO ENTRE OS XAVANTE.....             | 76  |
| 2.1 - O DANHONO .....   | 76  |
| 2.2 – ABADZIRÃIHIDIBA – RITUAL DE NOMINAÇÃO DAS MULHERES..... | 76  |
| 2.3 - TSAWÖRÖ’WA .....  | 78  |
| 2.4 – DARINI (WAI’ARINI) .....                                | 79  |
| 2.5 - O DANHONO .....   | 82  |
| 2.5.1 - ATORES E ESPAÇOS RITUAIS E ALGUMAS CERIMÔNIAS.....    | 86  |
| 2.5.1.1 - OS DANHOHUI’WA.....                                 | 86  |
| 2.5.1.2 - HÖ - A CASA DOS SOLTEIROS .....                     | 90  |
| 2.5.1.3 - O RITUAL DO OI’O .....                              | 92  |
| 2.5.1.4 – ADMISSÃO À CASA DOS SOLTEIROS – HÖ.....             | 97  |

|   |     |
|---|-----|
| 2.5.1.5 – O RITUAL DO UIWEDE, CORRIDA DE BURITI.....  | 103 |
| 2.5.1.6 – HÖ’WA – MORADOR DA CASA DOS SOLTEIROS .....   | 108 |
| 2.5.1.7 – WA’I - A CERIMÔNIA DE LUTA .....  | 132 |
| 2.5.2 - CARGOS ESPECIAIS NO PROCESSO DE INICIAÇÃO.....  | 136 |
| 2.5.2.1 - O A’ÃMA.....  | 136 |
| 2.5.2.2 - OS AIHÖ’UBUNI.....  | 148 |
| 2.5.2.3 - PAHÖRI’WA E TÉBE.....   | 149 |
| CAPÍTULO III .....  | 160 |
| O ANO DA EXCELÊNCIA.....  | 160 |
| 3 - FASES DO PROCESSO DE INICIAÇÃO .....  | 160 |
| 3.1 – PREPARATIVOS PARA O BANHO DE IMERSÃO.....   | 163 |
| 3.1.1 – O DATSI’WATÉ - BANHO DE IMERSÃO .....   | 164 |
| 3.2 – DAPOREDZAPU – O FURO DOS LÓBULOS AURICULARES .....  | 167 |
| 3.3 - NONHAMAHÖBÖ ou NONHAMAHÖPÖ’ÕNO - CERIMÔNIA DO BOLO DE MILHO .....   | 174 |
| 3.4 – UIWEDEDZADARÃ – CERIMÔNIA DO BURITI DA BOCA PRETA.....  | 179 |
| 3.4.1 – DANHO’RE UIWEDEDZADA’RÃ – CANTO DO BURITI DA BOCA PRETO.....  | 183 |
| 3.5 – UIWEDE AHUPRÉDZÉ DAPO’REDZAPU’U RÃRÉ HÃ - CORRIDA DE BURITI QUE ENCERRA O RITO DE FURAÇÃO DE ORELHA ..... | 185 |
| 3.6 – EXPEDIÇÕES DE CAÇADA E COLETA: A BUSCA POR TSUWAIPÓ... 192  |     |
| 3.7 – O WEDETEDE.....   | 227 |
| 3.8 – O NONI.....   | 229 |
| 3.9 – ÎNI E TSIDUPU.....  | 230 |
| 3.10 – A CORRIDA DO NONI.....   | 231 |
| 3.11 – ESCOLHA DAS DANHOHUI’WA TSIPI’Õ - MADRINHAS .....  | 235 |
| 3.12 – ENTREGA DO ÎNI E TSIDUPU .....   | 236 |
| 3.13 – PAHÖRI’WA MANADÖ E TÉBÉ MANADÖ - A GRANDE CAÇADA COM FOGO .....  | 238 |
| 3.14 – RETORNO DA CAÇADA PAHÖRI’WA MANADÖ E TÉBÉ MANADÖ .....   | 261 |
| 3.15 – WAMNHORÕ MADZATSI – APRESENTAÇÃO DO WAMNHORÕ e AHU’RÃ.....   | 264 |
| 3.16 – TÉBÉ – ADORADORES DA LUA? .....  | 275 |

|  |     |
|--|-----|
| 3.17 – PAHÖRI’WA – ADORADORES DO SOL? .....  | 287 |
| 3.18 – WANARIDOBE - WAI’A’RĂPÓ - WAMHORÕ’NHORE: RITUAL DO<br>WANARIDOBE, CANTO DO WAI’A’RĂPÓ E CANTO DO WAMNHORÕ ..... | 297 |
| 3.19 – TSAURI’WA – CORRIDA DO SOPRADOR .....   | 311 |
| 3.20 – DANHIRĂ’RE - APRESENTAÇÃO DAS NOIVAS - NOIVADO PÚBLICO<br>.....   | 324 |
| 3.21 – APRESENTAÇÃO DA PRÓXIMA CLASSE DE IDADE .....   | 326 |
| 3.22 – ADZAHU .....  | 328 |
| 3.23 – UMNHIĂTSI’RĂURÉ .....   | 331 |
| 3.24 – NOIVADO PÚBLICO .....   | 332 |
| 3.25 – TSADZUDZU .....   | 334 |
| 3.26 – ABAHU E PARA’WA .....   | 335 |
| 3.27 – WAI’A .....   | 340 |
| CAPÍTULO IV .....  | 345 |
| POLÍTICA E RITUAL .....  | 345 |
| 4 - CENÁRIO POLÍTICO DE SÃO MARCOS .....   | 345 |
| 4.1 - O CONCEITO DE DRAMA SOCIAL .....   | 345 |
| 4.2 - DÉCADA DE 70 - PRIMEIRA GRANDE CRISE .....   | 356 |
| 4.2.1 - a) - A RUPTURA .....   | 356 |
| 4.2.2 - b) - A CRISE E OS MECANISMOS DE REPARAÇÃO .....  | 357 |
| 4.2.3 - c) - A CISĂO .....   | 359 |
| 4.3 - DÉCADA DE 80 - SEGUNDA GRANDE CRISE .....  | 360 |
| 4.3.1 - a) - A RUPTURA .....   | 360 |
| 4.3.2 - b) - A CRISE .....   | 364 |
| 4.3.3 - c) - MECANISMOS DE REPARAÇÃO, CISÕES - NOVA CRISE – CISÕES<br>.....  | 365 |
| 4.4 - DÉCADA DE 90 - TERCEIRA GRANDE CRISE .....   | 366 |
| 4.4.1 - a) - RUPTURA - CRISE E MECANISMOS DE AÇÃO REPARADORA .   | 367 |
| 4.4.2 - b) - A CISĂO .....   | 382 |
| 4.5 - RELAÇÕES ENTRE AS ALDEIAS APÓS O GRANDE PROCESSO DE<br>CISĂO .....   | 386 |
| 4.6 - REINTEGRAÇÃO E NOVAS CRISES .....  | 388 |
| 4.7 - CONTEXTO POLÍTICO E O RITUAL DO <i>DANHONO</i> .....   | 395 |

|                                 |     |
|---------------------------------|-----|
| CONCLUSÃO.....                  | 411 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 425 |
| GLOSSÁRIO.....                  | 431 |

## LISTA DE QUADROS

|  |     |
|--|-----|
| QUADRO - 1 - TERRAS INDÍGENAS XAVANTE E NÚMERO DE ALDEIAS.....   | 39  |
| QUADRO - 2 - METADES EXOGÂMICAS.....   | 48  |
| QUADRO - 3 - IDENTIFICAÇÃO CLÂNICA ENTRE OS XAVANTE.....   | 49  |
| QUADRO - 4 - CASAMENTOS POSSÍVEIS ENTRE CLÃS.....  | 50  |
| QUADRO - 5 -DISTRIBUIÇÃO DAS CLASSES DE IDADE EM METADES CERIMONIAIS NA TERRA INDÍGENA SÃO MARCOS.....   | 54  |
| QUADRO - 6 - CICLO DE VIDA XAVANTE.....  | 61  |
| QUADRO - 7- HIERARQUIA E DISTRIBUIÇÃO DOS PARTICIPANTES NAS CELEBRAÇÕES DO WAI'A.....                    | 81  |
| QUADRO - 8 - PARTICIPAÇÃO DAS CLASSES DE IDADE NA ADMISSÃO DE NOVOS MORADORES DA CASA DOS SOLTEIROS..... | 99  |
| QUADRO - 9 - POSIÇÃO DAS CLASSES DE IDADE EM 2005.....   | 112 |
| QUADRO - 10 - POSIÇÃO DAS CLASSES DE IDADE EM 1997.....  | 120 |
| QUADRO - 11 - POSIÇÃO DAS CLASSES DE IDADE EM 1992.....  | 121 |
| QUADRO - 13 - DISTRIBUIÇÃO REAL DOS WAPTÉ NA HÖ.....   | 129 |
| QUADRO - 12 - DISTRIBUIÇÃO IDEAL DOS WAPTÉ NA HÖ.....  | 129 |
| QUADRO - 14 - CARGOS RITUAIS E CLASSES DE IDADE.....   | 137 |
| QUADRO - 15- VOCABULÁRIO DO A'ÃMA.....   | 147 |
| QUADRO - 16 - RELAÇÕES DE PARENTESCO DO A'ÃMA.....   | 147 |
| QUADRO - 17 - DISTRIBUIÇÃO DOS ATORES RITUAIS PARA CELEBRAÇÃO DO WAI'A.....                              | 340 |
| QUADRO - 18 - FLUXOGRAMA DE CISÕES DE ALDEIA NA T. I. SÃO MARCOS.....                                    | 368 |
| QUADRO - 19 - APOIO POLÍTICO DECLARADO EM 2002.....  | 387 |
| QUADRO - 20 - FLUXOGRAMA DE COOPERAÇÃO ENTRE ALDEIAS PARA REALIZAÇÃO DO DANHONO.....                     | 396 |
| QUADRO - 21 - INICIAÇÃO DAS CLASSES DE IDADE NOS ÚLTIMOS CINQUENTA ANOS NA ALDEIA DE SÃO MARCOS.....     | 417 |

## LISTA DE MAPAS

|  |     |
|--|-----|
| MAPA - 1 - ALDEIAS XAVANTE DURANTE A PESQUISA DE MAYBURY-LEWIS E FLUXOS PARA FORMAR A ALDEIA SÃO MARCOS. FONTE: MYBURY-LEWIS (1984:38) ..... | 33  |
| MAPA - 2 - LOCALIZAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS XAVANTE. FONTE: ADAPTADO DE RICARDO & RICARDO (2006).....  | 39  |
| MAPA - 3 - DISTRIBUIÇÃO DAS FACÇÕES NA CIDADE DE BARRA DO GARÇAS.....  | 370 |
| MAPA - 4 - T. I. SÃO MARCOS - ALDEIAS E DESLOCAMENTOS DAS FACÇÕES .....  | 391 |
| MAPA - 5 - ALDEIAS QUE REALIZARAM O DANHONO E REGIÕES DE CAÇA .....  | 400 |

## RESUMO

Esta tese desenvolvida na Terra Indígena São Marcos, em particular nas aldeias Nossa Senhora de Guadalupe e São Marcos, procura explorar os bastidores de um ritual de iniciação realizado em intervalos de cinco a seis anos pelos Xavante. A intenção é apontar como os atores sociais usam o processo ritual tendo em vista a defesa e manutenção de seus objetivos políticos na aldeia. Observamos durante o trabalho de campo que o processo de iniciação do *danhono*, como é chamado pelos Xavante, está impregnado de questões políticas e pode ser usado para estes fins. Além disso, procuraremos ainda mostrar como uma sociedade tradicional, a Xavante, procura manter a produção e reprodução das práticas culturais dentro de um contexto de transformação social provocado pela situação de contato e interações com outras sociedades, inclusive a não-indígena. Neste sentido, para atingir estes objetivos estaremos descrevendo etnograficamente a realização do ritual de iniciação social Xavante, chamado *danhono*. Isto se faz necessário tendo em vista que este ritual de iniciação pode ser tomado como uma chave importante de acesso ao faccionalismo Xavante. Todavia, o *danhono* não pode ser tomado por si só como fonte explicativa do faccionalismo. Acreditamos que ele está inserido no contexto de ações dos atores sociais nele envolvidos. Para esta descrição lançamos mão de trabalhos etnográficos, já considerados clássicos dentro da vasta produção antropológica sobre esta etnia, bem como dos vários trabalhos de campo que realizamos na Terra Indígena São Marcos. Ao confrontarmos nossas observações com a de outros autores nossa intenção não é apontar incoerências em seus trabalhos, mas, sobretudo, mostrar como os Xavante lidam com as transformações em sua sociedade e quais os mecanismos de saída ou escape tendo em vista a realização dos rituais.

Palavras chaves: Xavante; rituais; faccionalismo; índios; conflitos.

## ABSTRACT

This thesis was developed in São Marcos indigenous land (T.I São Marcos), in particular in the villages Nossa Senhora de Guadalupe and São Marcos, and it intends to explore the embroidery frames of a Xavante initiation ritual realized in intervals of five at six years. The intention is to show how social actors manipulate the ritual process to defense and maintenance their political objectives in the village. We observe during the field work that the *danhono*, as Xavante called the process of initiation, is impregnated with political questions and can be used for these ends. Besides, we still discuss how a traditional society, the Xavante, try to keep their production and reproduction of the cultural practices within a context of social changes, provoked by the contact and interactions processes with other societies, including non-indigenous society. To reach these objectives we will describe ethnographically the *danhono* - social ritual of Xavante initiation. This is necessary because this initiation ritual can be taken as an important key for the Xavante factionalism, but it cannot nevertheless be taken by itself as an explanation for the factionalism. We think *danhono* must be inserted into the context of social actors' shares involved. For this description we use ethnographic studies, already considered classics within the vast anthropological production on this ethnic group, and the several field works we realized in T.I. São Marcos. Our intention in comparing our observations with other authors is not to show incoherencies in their studies; but overcoat, to show how Xavante deal with the changes in their society and what the out-going outlet mechanisms they have, considering the realization of the rituals.

Key words: Xavante; ritual; factionalism; Indians; conflicts.

## INTRODUÇÃO

Esta tese foi desenvolvida a partir de uma experiência de vida e de um trabalho de pesquisa etnográfica entre os Xavante da Terra Indígena São Marcos. As aldeias Nossa Senhora de Guadalupe e São Marcos serviram de palco para as duas situações, experiência de vida e de pesquisa. Voltaremos a falar de ambas mais adiante no item quatro desta introdução.

Os Xavante são um povo classificado como pertencentes ao tronco lingüístico macro-Jê e família lingüística Jê. Juntamente com os Xerente formam os *Akwẽ* e são considerados os Jê centrais. Atualmente estão distribuídos em onze terras indígenas reconhecidas e demarcadas, ou em processo: Areões, Areões I, Areões II, Chão Preto, Marãiwatsede<sup>1</sup>, Marechal Rondon, Parabubure, Pimentel Barbosa, Sangradouro-Volta Grande, São Marcos e Ubawawe (Ricardo & Ricardo, 2006:735-736). A população Xavante em 2006, segundo dados da FUNASA estava em torno de 12.845 pessoas (Ricardo & Ricardo, 2006). O número de aldeia de que dispomos, tendo como base o ano de 2007, era de 167 (FUNASA/DSEI Xavante; Souza, 2008).

No início dos anos setenta, quando se prognosticava a extinção das populações indígenas, assim Giaccaria & Heide descreviam os objetivos de sua obra *Xavante (Auwẽ Uptabi: Povo Autêntico)*:

*A **finalidade principal** desta obra é documentar, quanto possível os costumes, as tradições e a civilização de um povo, que muitos acham destinado a desaparecer, como já aconteceu a tantos grupos étnicos da América do Sul, dos quais nem sequer restam traços. Verificada essa hipótese, perderíamos nós a grande riqueza de valores humanos, até então conservados intactos, nas savanas e florestas amazônicas, apesar das insídias dos conquistadores brancos. De seu influxo, por longo tempo, os xavantes souberam subtrair-se completamente, conservando intactas suas tradições. Hoje estão rodeados pela civilização dos brancos que procurou e procura destruí-los não só física, mas também eticamente (Giaccaria & Heide, 1984[1972]: 21) [destaque nosso].*

---

<sup>1</sup> Sobre a grafia das palavras em Xavante seguimos a proposta de uniformização feita pelos Salesianos e SIL – *Summer Institute f Linguistics*, em 1977 por iniciativa da FUNAI, num encontro que aconteceu na Aldeia São Marcos, terra indígena homônima. Utilizamos os dicionários *Xavante – Português* e *Português – Xavante* além da gramática *Estudos Sistemáticos e Comparativos de Gramática Xavante*. Não obstante, esta não é a única forma de grafar as palavras Xavante. Os moradores da Terra Indígena Pimentel Barbosa seguem outra convenção.

Passados cinqüenta anos da chegada dos Xavante na aldeia Merure, onde estavam os Bororo e os Salesianos, e às vésperas de completar outro cinqüentenário – o da criação da aldeia São Marcos, no 25 de abril do corrente ano, não é difícil constatar que a hipótese que preocupava os autores Giaccaria & Heide não se concretizou. De lá para cá muito se produziu em termos etnográficos sobre os Xavante e muitas foram as transformações em suas vidas. Os Xavante se impuseram como agentes históricos, reverteram e incorporaram a nova situação social e os processos de transformações daí decorrentes. Eles conseguiram *amansar waradzu*<sup>2</sup>, não índio, ou seja, o Estado, a Igreja e os invasores de suas terras. Neste sentido, esta tese, além do objetivo abaixo, procura mostrar como os Xavante trilharam este caminho a partir do processo ritual vivido nos dias atuais.

## 1 - OBJETIVO DA TESE E APORTE METODOLÓGICO

Esta tese procura explorar os bastidores de um ritual de iniciação realizado em intervalos de cinco a seis anos pelos Xavante. A intenção é apontar como os atores sociais manipulam o processo ritual tendo em vista a defesa e manutenção de seus objetivos políticos na aldeia. Observamos durante o trabalho de campo que o processo de iniciação do *danhono*, como é chamado pelos Xavante, está impregnado de questões políticas e pode ser usado para estes fins. Além disso, procuraremos ainda mostrar como uma sociedade tradicional, a Xavante, busca manter a produção e reprodução das práticas culturais dentro de um contexto de transformação social provocada pela situação de contato e interações com outras sociedades, inclusive a não-indígena (ou nacional). Neste sentido, para atingir estes objetivos estaremos descrevendo etnograficamente a realização do ritual de iniciação social Xavante, chamado *danhono*. Isto se faz necessário tendo em vista que este ritual pode ser tomado como uma chave importante de acesso ao faccionalismo Xavante. Todavia, o *danhono* não pode ser tomado por si só como fonte explicativa do faccionalismo. Acreditamos que ele deve ser pensado no contexto de ações dos atores sociais nele envolvidos. Para esta descrição lançamos mão de trabalhos etnográficos, já considerados clássicos dentro da vasta produção antropológica sobre esta etnia, bem como dos vários trabalhos de campo que

---

<sup>2</sup> (...) Conta o sertanista Francisco Meireles, (...), que ao se aproximar do chefe Xavante, viu-se apresentado com um colar que foi por ele (Chefe Xavante) posto em seu pescoço com palavras cuja tradução literal seria a seguinte **“Amanso-te branco”!** (Cardoso de Oliveira, 1976: 49) [grifo meu].

realizamos na Terra Indígena São Marcos. Ao confrontarmos nossas observações com a de outros autores nossa intenção não é apontar incoerências em seus trabalhos, mas, sobretudo, mostrar como os Xavante lidam com as transformações em sua sociedade e quais os mecanismos de saída ou escape tendo em vista a realização dos rituais.

O aporte teórico e metodológico adotado neste trabalho se insere na perspectiva teórica dos antropólogos da Escola Britânica, especialmente ancorado no pensamento de Turner (1972:XXII), que argumenta que o sistema social pode ser considerado como:

*... um campo de tensão, cheio de ambivalência, de co-operação e de lutas contrastivas. Para esses antropólogos um sistema social não é um modelo estático, um padrão harmonioso, nem o produto conceitual de uma perspectiva monística. O sistema social é um campo de forças no qual, para citar Fortes, tendências centrífugas e tendências centrípetas puxam uns contra os outros, e cujo poder para persistir é gerado pelos próprios conflitos socialmente transformados (tradução livre).*

Esta concepção de sistema social contrasta com aquela apregoada pelo funcionalismo-estrutural que o concebe como sistemas ideais onde sistemas de valores dão suporte à estrutura social. As estratégias de ações dos atores sociais que não se enquadram dentro deste sistema de valores são tratadas como desviantes ou como casos isolados. Como veremos, são as estratégias dos atores sociais que precisam ser levadas em consideração durante o *danhono* se quisermos entender o porquê deste ritual de iniciação ser constantemente tomado e manipulado com finalidades díspares ao próprio processo ritual. Em outras palavras, se inicialmente o *danhono* presta para reproduzir classes de idade, metades cerimoniais, etc., ou seja, aquilo que se poderia chamar de organização social, o mesmo pode ser igualmente usado pelos atores sociais como forma de obtenção de prestígio, por exemplo, quando um caçador que se destaca na caçada de uso no ritual, ou quando o chefe consegue adquirir bens junto a órgãos de governo (prefeituras e secretarias de Estado) calções para uso no ritual, combustível, munição, etc., que são redistribuídos gerando capital político. Nestes exemplos, o prestígio adquirido pode servir para alimentar ambições e projetos pessoais no presente e no futuro.

Quando inserimos a iniciação do *danhono* na perspectiva da definição de sistema social elencada acima por Turner, somos conduzidos a pensá-lo com um processo social dinâmico, mas não harmonioso, no qual a tendência a situações de conflitos não podem ser ignoradas. Estas situações de conflitos podem ser melhor entendidas quando pensamos o *danhono* situado num campo ampliado de relações sociais que vão além dos

limites físicos da aldeia Xavante, onde ocorre a iniciação. O campo de interação daí resultante pode ser igualmente pensado como um *campo político*, uma vez que os atores sociais procuram conduzi-lo para atingir objetivos desta natureza. Segundo SWARTZ, TURNER & TUDEN (1976:07) o *político* apresenta três características: se aplica *a tudo ao que é imediatamente público, meta-orientado, e que implica um diferencial de poder (no sentido de controle) entre os indivíduos em questão*. Contudo, este poder não pode ser entendido como hierárquico, mas relacionado a objetivos públicos a serem atingidos. Esta natureza política envolve um processo segundo o qual os atores sociais buscam diversas fontes de apoio, fazem acordos e procuram subordinar adversários para atingir seus objetivos. Tal processo, pensado a partir de relações entre pessoas e grupos, produz o que os autores chamam de *campo político*. Todavia, o campo político não funciona como uma máquina perfeita. Pelo contrário,

*... é um campo de tensão, cheio de antagonistas inteligentes e determinados, único e corporativo, os quais são motivados por ambições; altruísmo; interesse próprio e pelo desejo do bem público, e os quais em sucessivas situações estão ligados uns aos outros por meio de interesse próprio ou idealismo - e separados ou em oposição pelos mesmas motivações (SWARTZ, TURNER & TUDEN, 1976:08) (tradução livre).*

Pensar a iniciação do *danhono* inserida em um campo político, como delineamos acima, implica em situá-la num tempo histórico e não no tempo estrutural, como usualmente os rituais têm sido considerados. Quando estivermos apresentando nossas observações sobre o *danhono* não pretendemos esperar que os atores rituais de hoje tenham as mesmas ações do que os de outrora, ou que as performances rituais sejam as mesmas descritas nas etnografias clássicas com as quais estaremos trabalhando. Do mesmo modo que visualizamos os atores sociais situados num campo político, o que pressupõe uma visão de processo, temos em mente que o *danhono* deve ser analisado nesse contexto. Acreditamos que a teoria processual formulada por Turner pode ser um instrumento analítico de grande utilidade, uma vez que ela

*... envolve um vocabulário de “devir” bem como de “ser”, admite a pluralidade, a disparidade, o conflito entre grupos, papéis, ideais e idéias, e, já que ela está preocupada com seres humanos, considera variáveis como “objetivo”, “motivações”, “intenção”, “racionalidade”, e “significado”. Além disso, ela enfatiza a biologia humana, o ciclo individual de vida, a saúde pública e a patologia. Incorpora na sua teoria processos ecológicos e econômicos tanto repetitivos quanto mutáveis (TURNER, 2005:159s).*

São estas variáveis (“*objetivo*”, “*motivações*”, “*intenção*”, “*racionalidade*” e “*significado*”) que tornam o *danhono* um processo dinâmico e não mera repetição de cerimônias do passado, que porventura estariam tão somente remontando narrativas míticas.

Considerando que os estudos dos ritos podem ser tomados como *uma chave* para compreensão da *constituição essencial das sociedades humanas* (WILSON apud TURNER,1974:19), partimos do ritual de iniciação como foco principal para visualizar, na prática, como tem operado a *dinâmica faccional* Xavante. Por *dinâmica faccional* estamos adotando as considerações analíticas definidas por De Paula (2000:20), para o caso Xerente, que a caracteriza

*... através dos confrontos e articulações existentes entre grupos domésticos, aldeias, linhagens ou segmentos de linhagens, relações estas que não seja observada idealmente nenhuma articulação com os demais atores não-indígenas envolvidos no campo político das esferas focalizadas. As unidades políticas daí resultantes são denominadas facções. Por outro lado, quando se tratar de um arranjo político no qual se encontrem articuladas determinadas facções e distintos atores não-indígenas, denominarei esse processo de dinâmica faccional ampliada, entendo por fim, que coalizão faccional ampliada é a unidade política daí resultante.* (destaques no original)

Embora De Paula (2000:Resumo) esteja interessado em analisar a *dinâmica faccional Xerente* a partir de *relações políticas travadas tanto entre as facções Xerente, como também suas alianças com distintos atores não-indígenas presentes no campo político das esferas local e regional*, que pode ser ampliada para níveis nacionais e internacionais, de nossa parte estaremos voltados a trabalhar com a *dinâmica faccional Xavante* a partir do ritual de iniciação do *danhono*, *ou seja, estaremos nos atendo às relações políticas no âmbito das aldeias*. Para isso temos que levar em consideração a *situação histórica* dos Xavante nos dias atuais. Por *situação histórica* estamos tomando como base a noção cunhada por Oliveira Filho (1988:54-59), a partir das definições de *situação social* de Gluckman, na qual os atores sociais estão relacionados à ações e eventos, mas, sobretudo quando se *apresenta como um eficiente instrumento de estudo comparativo e a investigação da mudança social* (p.57 – destaque no original), *campo e análise situacional*. A partir destas concepções Oliveira Filho (1988:57) concebe *situação histórica*, como *noção que não se refere a eventos isolados, mas a modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais* (destaque no original).

Com base nesta noção de situação histórica pensamos o *danhono* situado a partir de um conjunto de eventos e relações que não estão circunscritos, ou limitados à uma aldeia específica. Duas situações etnográficas nos ajudam a pensar o *danhono* enquanto situação histórica.

Durante o trabalho de campo levantamos o caso de Rinaldo, membro da classe de idade *êtêpab'rada*. Rinaldo é um dos poucos Xavante que passou pelo ritual de iniciação do *danhono* antes que seu povo aceitasse o contato com a sociedade não indígena. Sua iniciação teve início numa aldeia chamada *Pawadzara'dzé*<sup>3</sup> situada na região conhecida como Couto Magalhães<sup>4</sup>, tendo como referência o rio homônimo, e foi abruptamente interrompida pelo ataque de outro grupo Xavante, segundo um informante, proveniente da região do rio Kuluene, rio principal que forma o Xingu. Em decorrência deste ataque sua aldeia interrompeu o *danhono*, que estava na fase da corrida do *noni* que será descrita no Capítulo III, item 3.10, dispersando-se e depois buscando ajuda junto à Missão Salesiana de Merure, em 1956.

Transcorridos mais de cinquenta anos após o inconcluso processo de iniciação de Rinaldo, após vários *danhono* realizados na aldeia São Marcos, bem como em outras áreas Xavante, o mesmo acompanhou em 1997 a renovação da categoria de sua classe de idade na ocupação da casa dos solteiros. De outra forma: com a renovação completa do ciclo das classes de idade, Rinaldo presenciou a renovação do ciclo das classes de idade com a conclusão da iniciação dos *êtêpa* em 1997, quando a categoria da classe de idade no qual está inserido completou o processo de iniciação do *danhono*. A primeira renovação do ciclo das classes de idade após a aceitação do contato com a sociedade não-indígena se deu justamente com a conclusão do processo de iniciação dos *abare'u* em 2005. Os dois *danhono(s)*, realizados em situações históricas diferentes, acontecem em campos de interações sociais altamente díspares. No caso de Rinaldo seu *danhono* está envolto numa atmosfera de conflitos, entre os próprios Xavante e com os invasores não-índios de seu território tradicional, que o deixa inconcluso, mesmo depois que seu grupo foi submetido ao processo de sedentarização através dos missionários salesianos de Merure. Cinquenta anos depois, após sucessivas iniciações do *danhono*, temos a

---

<sup>3</sup> Sobre esta aldeia veja Lopes da Silva (2002:370). Segundo esta autora, os moradores de Parawadzara'dzé se formaram a partir de reagrupamentos de Xavante oriundos de outros grupos que entraram em conflito entre si e com regionais.

<sup>4</sup>Parte do território Xavante que estava localizado na região do rio Couto Magalhães foi demarcado e reconhecido como Terra Indígena Parabubure – Municípios de Campinápolis, Água Boa, Canarana e Nova Xavantina.

iniciação da classe de idade *abare'u*. Aqui os conflitos entre os próprios Xavante estão novamente em pauta, como veremos no **Capítulo IV**. Contudo, outros agentes de interação estão envolvidos, direto ou indiretamente, neste *danhono* e nos demais que já aconteceram: FUNAI, FUNASA, Prefeituras, Governo de Estado, ONGs, Missão, etc. Estes agentes de interação não atuam no *danhono*, mas são usados como fonte de recursos para que o *danhono* aconteça. Portanto, não é possível pensar o processo de iniciação do *danhono* isolado do contexto histórico e político que os atores sociais estão imersos.

Os dois casos nos mostram que os *danhono(s)* não são meras repetições de rituais que a tradição Xavante apresenta. São eventos cíclicos, não isolados, que devem ser considerados no tempo e no espaço. Como decorrente de uma situação histórica somos convidados a vê-los também como distribuição e luta de poder entre os múltiplos atores sociais que nele tomam parte e/ou são usados em seu processo de execução. Entre os Xavante isto pode ser caracterizado como faccionalismo.

Um aspecto marcante da noção de situação histórica, e por isso a consideramos importante para pensar o caso Xavante, é que, segundo Oliveira Filho (1988:58), ela *não estimula qualquer dualismo (moderno x tradicional ou sociedade nacional x grupo indígena)*, ou ainda: aldeia x cidade, momento ritual x momento da vida política Xavante. Como veremos na descrição etnográfica, a cidade pode ser considerada pelos Xavante como uma extensão da aldeia e fonte de recursos, não só material mas também simbólico. Igualmente o momento ritual é tomado pelos atores sociais como palco para suas expressões políticas e procuram utilizar suas performances para este fim. De mais a mais, ainda dentro da concepção de *situação histórica* o contato interétnico *precisa ser pensado como uma situação, isto é, como um conjunto de relações entre atores sociais vinculados a diferentes grupos étnicos* (OLIVEIRA FILHO, 1988:58). No cenário atual temos assim a etnia Xavante realizando o ritual de iniciação, não de maneira isolada, mas interagindo com outros atores distribuídos nos centros urbanos, ou fora dele, tais como: os índios Bororo e fazendeiros vizinhos de seu território. E ainda a presença de outros atores sociais em território demarcado, tais como: os agentes de governo – funcionários da FUNAI e FUNASA, missionários e até mesmo o pesquisador que é incluído no processo. Este cenário posto numa concepção processualista permite visualizar como os Xavante operam sua produção e manutenção das práticas culturais entre elas os rituais *danhono* e *darini* e seus usos políticos.

Com base no que foi exposto acima, procuramos assumir uma postura de análise dos dados, sobre o processo de iniciação do *danhono* e faccionalismo Xavante, semelhante à de Oliveira Filho (1977), quando trata da *organização política emergente em grandes aldeamentos Tukuna*. O autor evita separar

... uma ordem política “imposta pelo contacto” de outra “nativa”, dedicando a essa última toda a atenção (...). A elaboração de novos padrões de organizativos da vida política foi vista então como produzida pelos Tukuna a partir de um ponto de apoio – a organização política articulada à situação histórica precedente – e de um fator dinâmico – as determinações da nova situação histórica (OLIVEIRA FILHO, 1977:77).

Assim como o *danhono* não é mera repetição cíclica de uma organização social, o sistema de classes de idade, o faccionalismo Xavante não pode ser igualmente pensado como uma simples continuidade de lutas políticas do passado. Nos dois casos a *situação histórica* vivida em diferentes contextos de interação social impele os atores sociais a repensarem e redefinirem não só a dinâmica do processo ritual, como também os rearranjos dos grupos políticos, as facções. Desta forma, é preciso ter claro que o faccionalismo não pode ser considerado uma epidemia que atinge os Xavante, ou outras etnias, de tempos em tempos. O modo de alocar e distribuir os atores políticos Xavante no seio de sua organização social, bem como a formação de grupos antagônicos, deve ser pensado como um tipo de forma organizacional (Barth, 2002). Neste sentido, vemos que os processos rituais e políticos são constantemente repensados dentro dos novos contextos de interações.

Tendo em vista o que delineamos até o momento é preciso deixar claro outras concepções analíticas que estarão sendo utilizados nesta tese. A coleta e apresentação dos dados procura seguir a orientação do método denominado por M. Gluckman de estudo de caso detalhado (*extended-case method*) e renomeado por Van Velsen (1987:345) como *análise situacional*. Segundo este autor o método:

... se refere à coleta efetuada pelo etnógrafo de um tipo especial de informações detalhadas. Mas também implica o modo específico em que esta informação é usada na análise, sobretudo a tentativa de incorporar o conflito como sendo “normal” em lugar de parte “anormal” do processo social (VAN VELSEN, 1987:345.)

Com base neste método procuramos apresentar de forma detalhada as performances rituais que acompanhamos durante os trabalhos de campo, mostrando os momentos de tensão que permearam o processo ritual do *danhono*. Este detalhamento,

perceptível na descrição dos ornamentos e das pinturas corporais, nos permitiram visualizar situações de conflitos que numa descrição menos densa<sup>5</sup> não apareceriam. É o caso, por exemplo, do ornamento corporal *abadzipré*, que é de uso exclusivo de algumas linhagens, ou de alguns *donos* como dizem os Xavante, que quando apropriado indevidamente durante o processo ritual gera tensões entre os grupos domésticos. O método de análise situacional tal qual é proposto por Van Velsen tece uma crítica ao modelo de coleta de dados da escola estruturalista. De acordo com Van Velsen (1987:346), os antropólogos com orientação pré-estruturalista se interessaram inicialmente pelos costumes em si deixando de levar em consideração o contexto social mais amplo de cada instituição específica. Neste sentido, caso ficássemos presos somente numa descrição do aspecto estrutural da caçada para uso no *danhono*, para citar outro exemplo, na qual os participantes e cooperadores na realização dos rituais são divididos em quatro grupos de acordo com as filiações clânicas e distribuição em metades cerimoniais, deixaríamos de visualizar as disputas que existem entre estes grupos, bem como o que está em jogo nestas disputas (prestígio de ser bom caçador; prover maior quantidade de caça para um determinado grupo; quem abate maior número de animais considerados nobres pelos Xavante, como é o caso da anta, etc.). Quando este contexto social, ou seja, o uso do *abadzipré* e bastidores de uma caçada, deixa de ser levado em consideração ele presta tão somente para construir um *tipo ideal* de sociedade, ou a busca de uma tradição pura. O método de análise estrutural concebido por Radcliffe-Brown procura dar ênfase à morfologia social, negligenciando, em favor de uma regularidade estrutural, as variações individuais abstraindo-se as relações interpessoais observadas em favor das relações estruturais entre grupos. São exatamente estas variações individuais que constituirão a base para pensarmos o faccionalismo Xavante.

Segundo BOISSEVAIN (1977:203), o funcionalismo-estrutural toma uma concepção de sociedade *como um sistema de grupos permanentes compostos por status e papéis sociais apoiados numa série de valores e sanções que lhes são relacionados e que mantém o sistema em equilíbrio*. Nesta concepção, a existência de uma estrutura social composta de relações sociais institucionalmente controladas, pode ser isolada e comparada com outras estruturas sociais. A crítica dirigida ao funcionalismo estrutural diz respeito ao que acontece com os comportamentos que não se enquadram naquelas

---

<sup>5</sup> Cf. GEERTZ, 1978.

relações sociais institucionalizadas. Como exemplo, apontamos a ingerência do cacique no processo ritual, quando convoca os *danhohui'wa*, padrinhos, a ensaiarem o canto do *wai'a'rãpó* num espaço, o centro do acampamento de caça, que estruturalmente não deveria ser utilizado para tanto (descrevemos este caso etnográfico nos **Capítulos III e IV**). Numa análise estrutural este fato seria considerado como desviante em relação à estrutura dos rituais Xavante. Segundo Van Velsen (1987:348), *as análises estruturais estão principalmente interessadas nas relações entre posições sociais ou status e não nas relações de Tom, Dick e Harry, ou no comportamento de Jack e Jill (Radcliffe-Brown, 1952:192)*. Para Radcliffe-Brown somente o geral, eventos que se repetem, permitem apresentar a estrutura social. Em busca da descrição desta estrutura social, a sociedade e as relações sociais são apresentadas em termos ideais, ou nos termos de como o sistema deveria funcionar. Os comportamentos ou escolhas individuais são tratados como desvios ou exceções. Portanto, neste tipo análise

*... as ações dos indivíduos ficam submersas em princípios gerais que tanto podem ser as abstrações do antropólogo quanto as afirmações dos informantes que obviamente podem também constituir abstrações. Este tipo de análise não faz concessões para o fato de indivíduos defrontarem-se muitas vezes diante de uma escolha entre padrões alternativos (VAN VELSEN, 1987:348).*

O que os indivíduos fazem, quais são as alternativas de escolha, como lidam com as incongruências quando suas normas são manipuladas, são questões que não podem ser ignoradas quando consideramos a definição de sistema social apontada pela escola processualista. Em suma, o método de análise situacional *visa analisar as inter-relações das regularidades estruturais (“universal”) de um lado, e o comportamento real (“único”) de indivíduos, de outro (VAN VELSEN, 1987:371)*. Diante disso, tecemos uma descrição no **Capítulo I** desta tese dos *elementos de organização social*<sup>6</sup> Xavante, como chave importante para situar os atores sociais durante o processo ritual do *danhono*.

Outra orientação teórica a ser seguida, não muito distante do que foi exposto em relação à análise situacional, refere-se ao que Turner (2005) considera como *método de caso extenso*. Continuando sua concepção da teoria processualista, supracitada, Turner aponta que este tipo de teoria

*... Precisa estimar os efeitos provocados nos subsistemas locais pelos processos políticos de larga escala em sistemas mais abrangentes.*

---

<sup>6</sup> Retomando o título do livro de FIRTH: *Elementos de Organização Social* (1974).

*Tais desenvolvimentos resultaram do uso do método de caso extenso, que estuda as vicissitudes de sistemas sociais específicos ao longo do tempo através de uma série de estudos de caso, tratando cada qual de uma grande crise no sistema escolhido ou em partes dele. Os dados oferecidos por este método nos permitem apreender não apenas os princípios estruturais do sistema, mas também vários tipos de processos, inclusive aqueles de mudança estrutural. O material dos casos deve, é claro, ser analisado em associação íntima e constante com a "estrutura" social, tanto nos seus sentidos institucionalizados, quanto nos estatisticamente normativos. Os novos "fatos" não substituem, mas complementam os antigos (Turner, 2005:160).*

O que TURNER está sinalizando nesta concepção do método de *caso extenso* é que não basta trabalhar apenas os princípios estruturais do sistema social e tomar os dados observados apenas como ilustração desta estrutura. No caso Xavante, por exemplo, não é suficiente dizer que na iniciação do *danhono* os cargos cerimoniais dos *tébé* e dos *pahöri'wa* são propriedades dos clãs *öwawê* e *po'redza'öno*, respectivamente. O importante é a partir deste tipo de informação, estrutural, mapear os bastidores da escolha dos ocupantes destes cargos cerimoniais e suas implicações ao longo do processo ritual. Por exemplo, como os próprios Xavante lidam com esta distribuição de cargos e quais os mecanismos acionados em sua escolha para que o filho de X e não o de Y seja considerado apto para desempenhar este ou aquele cargo cerimonial. Esta é uma das muitas questões que o método estrutural-funcionalista não teria condições de responder. Seus adeptos se dariam por satisfeitos em saber que os cargos de *tébé* e dos *pahöri'wa* são prerrogativas de uma determinada linhagem. Não obstante, vemos os métodos elencados acima, análise processual, análise situacional e método de caso extenso, como potencialmente favoráveis para uma melhor compreensão da iniciação do *danhono* e sua relação com a dinâmica faccional Xavante. Nas duas situações sociais existe o fio condutor comum: o conflito. Voltaremos a falar deste fio condutor comum quando estivermos relacionando processos rituais, faccionalismo e cisão de aldeias, no **Capítulo IV**.

Para falarmos do ritual de iniciação do *danhono* não podemos deixar de ter em mente as concepções teóricas de VAN GENNEP expostas no clássico: *Os Ritos de Passagem*. VAN GENNEP (1978), partindo de uma ampla classificação dos ritos constrói um conjunto de *seqüências cerimoniais* que não receberam a devida atenção e preocupação de outros teóricos em submetê-las a uma classificação. Neste sentido, o autor traça como plano de trabalho

*... agrupar todas as seqüências cerimoniais que acompanham a passagem de uma situação a outra, e de um mundo (cósmico ou social) a outro. Dada a importância dessas passagens, acredito ser legítimo distinguir uma categoria especial de Ritos de Passagem, que se decompõem, quando submetidos à análise, em Ritos de Separação, Ritos de Margem e Ritos de Agregação" (VAN GENNEP, 1978:31).*

O *danhono*, enquanto rito de passagem, pode igualmente ser enquadrado dentro do esquema acima. Todavia, tal qual como fora formulado não é suficiente para que possamos compreender o processo de iniciação e sua relação com a dinâmica faccional Xavante. A obra de VAN GENNEP se tornou um clássico nos estudos de rituais e Victor Turner, um dos grandes estudiosos de ritual desde a década de 70, será um dos autores que retomará os estudos de VAN GENNEP, ampliando, sobretudo, sua noção de liminaridade (PEIRANO, 2003:30). Diante disso, fomos buscar em suas obras as orientações metodológicas necessárias para pensar o caso Xavante. Uma obra com a qual estaremos trabalhando é *Floresta de Símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu* que reúne uma coletânea de artigos publicados em diferente periódicos. Estes artigos tratam de diversos aspectos dos rituais dos *Ndembu*, um povo que vive no continente Africano, mais precisamente no noroeste da Zâmbia. Os casos etnográficos ali apresentados foram de grande valia para pensarmos o ritual de iniciação *danhono*.

Como afirmamos, TURNER (2005:138) retoma a classificação dos ritos de passagem, ou de *transição*, como ele sugere, feita por VAN GENNEP sintetizando-a da seguinte maneira:

*Van Gennep mostrou que todos os ritos de transição vêm marcados por três fases: separação, margem (ou limen) e agregação. A fase inicial de separação compreende o comportamento simbólico que se refere ao afastamento do indivíduo, ou do grupo, seja de um ponto fixo anterior, na estrutura social, ou de um conjunto de condições culturais (um "estado"); durante o período liminar, interveniente, o estado do sujeito ritual (o "passageiro") é ambíguo; ele percorre um reino que tem poucos ou nenhum dos atributos dos estados passado ou vindouro; na terceira fase a passagem é consumada. O sujeito do rito, individual ou corporativo, encontra-se, uma vez mais, numa condição estável, em virtude da qual tem direitos e obrigações de um tipo "estrutural" claramente definido, e dele se espera um comportamento de acordo com certas normas costumeiras e certos padrões éticos (TURNER, 2005:138).*

O artigo do qual extraímos o fragmento acima, chamado *Betwix and Between: O Período liminar nos Ritos de Passagem*, está totalmente voltado a uma análise da *natureza e características da transição em sociedades* onde os ritos de passagem apresentam *períodos liminares bem desenvolvidos, bem delimitados e prolongados*

(TURNER, 2005:139). É o caso do *danhono* no qual a constituição de uma nova casa dos solteiros, a *hö*, que será ocupada pelos meninos de nova classe de idade, marca a fase de separação, simbólica e literalmente marginal, uma vez que seus moradores estão às margens da aldeia. Durante os próximos quatro ou cinco anos, após a entrada na *hö*, eles permanecem numa aparente invisibilidade. Aparente porque todas as atenções da aldeia estarão voltadas para eles. Aqui estes sujeitos, *ser-transicional - persona-liminar - neófito* – iniciando, retomando TURNER (2005:140), recebem um nome e um conjunto de símbolos que marcam e definem sua nova condição social. Os Xavante chamam genericamente o grupo de moradores da casa dos solteiros, a *hö*, de *wapté*, enquanto que seu grupo doméstico de *hö'wa*. Para este grupo de moradores, como veremos na descrição etnográfica, é prescrita uma série de comportamentos e espera-se que ajam a contento. No **Capítulo III**, que trata dos rituais do *danhono*, voltaremos a falar desta situação liminar e sua maior expressão: a *communitas*. Concomitante a este período liminar em que vivem os *wapté*, está em movimento aquilo que chamamos acima de *dinâmica faccional Xavante*, cujos reflexos atingem em cheio o processo ritual. Voltaremos a falar disso no **Capítulo IV** e na **Conclusão** desta tese.

Por ora é preciso ter em mente algumas concepções do que seja ritual, cerimônia, facção e faccionalismo, categorias que estarão constantemente sendo usadas ao longo do trabalho.

Por ritual recorremos à definição de TURNER (2005:49) como

*...comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos. O símbolo é a menor unidade do ritual que ainda mantém as propriedades específicas do comportamento ritual; é a unidade última de estrutura específica de um contexto ritual.*

Outra definição de ritual que abarca o que foi colocado acima pode ser encontrada em PEIRANO (2003:11), que se apropria da definição de Tambiah (1985):

*...O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de seqüências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas seqüências têm conteúdo e arranjos caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição).*

As duas definições acima apresentam pontos em comum: Em uma delas é clara a presença do elemento simbólico na expressão do ritual. Victor Turner, em outro trabalho, chega a considerar os símbolos como “*moléculas*” do ritual (TURNER,

1974:29). Todavia, ao se adotar o uso de uma metáfora biológica corre-se o risco de retirar dos símbolos rituais sua especificidade enquanto fenômeno humano, como alerta Alban Bensa:

*(...) a antropologia corre o risco de deixar escapar a própria especificidade do fenômeno humano, a saber, sua inscrição numa temporalidade própria, independente do tempo longo da geologia e da biologia (BENSA, 1996:57)*

Outro ponto relevante a estas definições de ritual é que ele aparece como algo que foge à rotina do dia a dia, ou seja, ... *não devotados à rotina*, ou ... *caracterizados por graus variados de formalidade* (respectivamente, Turner [2005:49] e Peirano [2003:11]). Este caráter extraordinário no mundo das relações sociais levou os rituais, sobretudo aqueles que foram acompanhados e registrados nas sociedades tradicionais, como as indígenas, a serem tratados como *festas*. Os Xavante, por exemplo, referem-se aos ritos do *danhono* como *festas*. Assim, a iniciação de uma classe de idade é considerada como *a festa dos abare'u*, ou *a festa dos tirowa*, etc. Diante das fortes tendências ao conflito que observamos durante os dois momentos em que participamos do *danhono*, 1997 e 2005, somos conduzidos ao estranhamento de pensá-lo como *festa*, na nossa acepção do termo. Contudo, não eliminamos o caráter jocoso, presente nestas *festas*, que muitos rituais apresentam ao longo do processo de iniciação, como por exemplo no momento em que os moradores da casa dos solteiros reclamam de estarem cansados de ser *wapté* e desejam ter acesso às mulheres para transar como os homens já iniciados, bem como entrar no sistema de troca de mulheres.

Os conflitos que estão presentes no *danhono* são de três naturezas: a transgressão das normas; a modificação das normas; e a não aceitação de resultados de certas cerimônias. Segundo TURNER,

*...qualquer tipo de vida social coerente e organizada seria impossível sem o pressuposto de que certos valores e normas, ditames e proibições são de caráter axiomático, sendo, enfim, obrigatórios para todos. Por muitas razões, no entanto, fica difícil de sustentar, na prática, a qualidade axiomática dessas normas, porque, na infinita variedade de situações reais, normas consideradas igualmente válidas, teoricamente, revelam-se, com frequência, incongruentes umas em relação às outras, ou mesmo mutuamente conflitantes (TURNER, 2005:72).*

Em relação ao *danhono* dos Xavante, as normas não chegam a ser conflitantes entre si, ou pelo menos não observamos situações concretas onde isto poderia ter acontecido. No entanto, elas tendem a ser manipuladas em favor de interesses e

vontades próprias. Isto porque, como diz TURNER (2005:73), as pessoas se reúnem não enquanto indivíduos, mas como *personalidades sociais*. Embora possam estar sob um ideário de normas que possam orientar condutas e performances rituais, na prática quando estas normas se chocam com as ambições e projetos pessoais, as *personalidades sociais* buscam um modo de subjugar-las. Um exemplo de transgressão de normas que observamos durante o trabalho de campo dizia respeito à proibição de encontros amorosos entre os moradores da casa dos solteiros, a *hö*, e suas futuras noivas, cunhadas ou qualquer outra mulher que não fosse de sua metade exogâmica. Contudo, tanto em 1997 quanto em 2005, constatamos casos em que estes encontros teriam ocorrido, permitindo que a metade cerimonial oposta à classe de idade que estava sendo iniciada empreendesse tentativas de punição pela norma transgredida. O resultado foi a eclosão de um conflito, em 1997, que chegou a vias de fato envolvendo as metades cerimoniais. Aqui há uma diferença entre os conflitos que acontecem durante o *danhono* e aqueles observados por TURNER no ritual de circuncisão dos meninos *Ndembu*. Enquanto entre os *Ndembu... as pessoas brigam como membros de grupamentos que não são reconhecidos na estrutura formal do rito* (TURNER, 2005:73), entre os Xavante são justamente entre os grupamentos que compõem a estrutura ritual que eclodem os conflitos. O conflito no *danhono* se dá não pela transgressão da norma em si, mas nas tentativas de impugnação pela transgressão da regra. Transgressões à regra nos parece serem situações comuns durante o *danhono*. Todavia, quando descobertas e ao torná-las de domínio público os grupos cerimoniais são acionados para impugnar, ou castigar, os acusados da transgressão. Usando como metáfora a terceira Lei de Newton da física mecânica que diz que para cada *ação* há uma *reação* vemos eclodir o conflito no *danhono* quando pensado enquanto processo. Ou seja, o grupo que se considera detentor da *tradição*, ou que dela deveria ser o zelador, procura penalizar o grupo transgressor que por seu turno se coloca em estado de defesa. Estes conflitos envolvem metades cerimoniais que vivem em constantes tensões e são movidas pela instituição *vingança*. Neste sentido, quando inserimos o *danhono* num contexto mais amplo de ações dos atores rituais, ou seja, consideramos a iniciação do *danhono* num tempo histórico, descobrimos que as metades cerimoniais procuram constantemente macular determinados atores sociais inseridos no processo ritual, ou seja, membros de uma classe de idade que está sendo iniciada. Isto se concretiza quando a metade cerimonial, em particular a última classe de idade que passou pelo processo de iniciação, e que atua

como defensores e fiscalizadores das normas de conduta dos *wapté*, moradores da casa dos solteiros, consegue, surpreender por meio de tocaia, um dos meninos praticando uma transgressão de norma e fura-lhe os lóbulos auriculares sem *festa*, como dizem os Xavante.

Este ato imputa o estigma de *atsitõ*, que equivale ao *sem vergonha* em nossa sociedade. Tal referência é motivo de vergonha para a classe de idade que está sendo iniciada, para as outras que compõem sua metade cerimonial, bem como para seu grupo doméstico. De mais a mais, a instituição da vingança está presente em outros momentos da vida social Xavante. Ela é bem mais expressiva quando se trata de conflitos políticos envolvendo facções. Voltaremos ao assunto quando estivermos descrevendo o ritual de iniciação do *danhono* (**Capítulo III**) e no capítulo em que estivermos tratando de sua relação com o sistema político (**Capítulo IV**).

Uma última consideração que gostaríamos de fazer sobre o ritual é o modo de abordagem e as possibilidades do método antropológico. Turner observa uma intrínseca relação entre a realização dos rituais e *as crises de vida social das aldeias*, mostrando que há uma ligação entre conflitos e rituais entre os *Ndembu* (TURNER, 1974:24). Durante o tempo em que convivemos com os Xavante não observamos este tipo de relação. Acreditamos que os conflitos sociais de ordem política são tratados como independentes do processo ritual. Entretanto, o processo ritual pode ser usado para fins políticos. O que queremos enfatizar é que nos dias atuais não há realizações de rituais específicos durante o *danhono* para dirimir conflitos entre os Xavante.

Embora os Xavante possuam um ator social dotado de *poderes* para intervir em conflitos, o *'wamarĩdzutede'wa* ou *'wamarĩtede'wa* – o dono do *'wamarĩ*, isto é, o dono de um pó branco extraído de um tipo de madeira de mesmo nome, considerado um pacificador – não o vimos atuar durante as situações de conflitos que chegaram a vias de fato. Segundo Giaccaria & Heide (1984:122s) o status de *'wamarĩ* é passado de pai para filho. A atribuição principal deste ator social é *prever o futuro através de sonhos*. Ademais, segundo os autores supracitados, ele atua diretamente como pacificador de litígios que surgem dentro de uma aldeia, bem como entre as demais com as quais o grupo entra em contato. Outra atuação se dá quando morre alguém decorrente de vingança ou sob suspeitas de feitiçaria onde ele volta a se impor para evitar vingança.

Flowers (1983) e Maybury-Lewis<sup>7</sup> (1984), identificam entre os Xavante da aldeia Pimentel Barbosa os 'wamarĩ como sendo uma importante linhagem ali estabelecida:

*Por causa do expurgo de Apowẽ das outras facções enquanto a aldeia ainda estava localizada em São Domingos, ela estava ainda mais homogênea em 1976 do que estivera no momento da pesquisa de Maybury-Lewis. Ela estava dominada politicamente pela linhagem 'wamarĩ do clã pereya'ono [po'redza'õno]. Os membros fundadores desta linhagem eram Apowẽ e seus descendentes e os descendentes dos irmãos mortos de Apowẽ (Flowers, 1983:156.)[tradução livre].*

No entanto, estes autores não tratam a sua atuação como mediadores de conflitos. Pelo contrário, mostram que a linhagem 'wamarĩ em São Domingos era numericamente maior do que as demais. Nesta posição os 'wamarĩ se colocam como facção dominante na aldeia Pimentel Barbosa, conforme vemos em Maybury-Lewis (1984[1967]229-238).

Giaccaria & Heide (1984:267) descrevem uma situação na qual após algumas semanas decorrentes da morte de um homem e tendo-se discutido no *warã*<sup>8</sup>, centro da aldeia, que sua *causa mortis* foi decorrente de feitiçaria, e, uma vez descoberto o feiticeiro o mesmo é executado com um golpe de borduna do tipo *uibró* dentro de sua casa ou ainda no ritual do *uiwede*, corrida de buriti. Vejamos a descrição da performance ritual na qual o 'wamarĩtede'wa atua nestas circunstâncias:

*(...) Logo após, o 'wamarĩtede'wa pinta-se de dauhö, joga um punhado de ãsub'rã, na cabeça, põe no danho'rebdzu'a [colar de algodão] uma pena de waaha e na mão direita um pedaço de 'wamarĩ. Então começa a fazer o giro de todas as cabanas jogando ãsub'rã. Quando todos se reuniram na warã, 'wamarĩ na direita inicia a dança 'wamarĩmramidzè, acompanhada com o canto 'wamarĩnhõ're. Após o canto e a dança, que executou sozinho, exorta todos à paz e a não matar mais ninguém. Para fazer os parentes, dos mortos pararem de chorar, todos se reúnem no warã e encarregam o 'wamarĩtede'wa de convidar a família do morto a não mais chorar. O 'wamarĩtede'wa faz preparar pela própria mulher um bolo grande e, no dia seguinte, pinta-se de dauhö e, posto no pescoço o danho'rebdzu'a com a pena de seriema (porque o canto da seriema, como o choro, desperta a saudade), vai com o bolo à casa do morto, onde já se reuniram os parentes, e começa a chorar.*

*Os outros também choram e o pranto de cada qual é diverso e mais ou menos longo, segundo o grau de parentesco e amizade que o*

<sup>7</sup> Publicado originalmente em 1967 como Akwe-Shavante Society. Oxford: Claredon Press. Estaremos usando nesta tese a versão na língua portuguesa de 1984.

<sup>8</sup> O *warã*, centro da aldeia, não é só espaço físico, é também o local de tomada de decisões e onde fervilha a vida política da aldeia.

*ligava ao defunto. Quando todos pararam de chorar, o 'wamarĩ tede'wa levanta-se e, confortando-os, convida-os a não chorar mais. Os parentes respondem que obedecerão. O 'wamarĩtede'wa entrega o bolo e, por sua vez, os parentes do morto dão-lhe penas de arara e algodão.*

*Assim termina a cerimônia pela morte de um Xavante (Giaccaria & Heide, 1984:268).*

Causa-nos estranhamento a linhagem que expurga seus opositores faccionais sejam também os detentores de um ritual que venham a pedir que os parentes do morto não venham a acionar a instituição da vingança. É o caso do exemplo etnográfico que encontramos em Maybury-Lewis:

*Os Dzutsi [uma linhagem] tinham suportado o impacto quando do expurgo em que os 'Wamarĩ conseguiram que oito homens fossem mortos por terem "assassinado", por feitiçaria, um irmão do chefe. Os Dzutsi que ainda permaneciam em São Domingos estavam, portanto, ainda seguindo seu destino cautelosamente. Eles não se haviam aliado aos Uhö [outra linhagem], recém-chegados e, em sua maioria, jovens inexperientes. Tampouco aliaram-se aos Wahi [outra linhagem] contra os 'Wamarĩ. Isto talvez os tenha salvo, a longo prazo, pois os Wahi foram, posteriormente, eliminados. Quando houve oportunidade, porém, Prapá [o líder dos Dzutsi] discretamente convenceu todo um grupo, aliás, bastante numeroso, a sair de São Domingos e a se mudar para O'Tõ [uma das aldeias Xavante] (Maybury-Lewis, 1984[1967]:235).*

Maybury-Lewis não aponta se após as mortes dos oito acusados de feitiçaria houve a realização do ritual descrito por Giaccaria & Heide. Em todo o caso, diante disso nos perguntamos: os parentes do morto, considerando o relato de Giaccaria & Heide, deixam de acionar a instituição vingança em decorrência do ritual, ou pelo fato de, no caso da descrição de Maybury-Lewis, os 'Wamarĩ serem a linhagem mais poderosa e numerosa? Parece-nos que quando as disputas e conflitos faccionais estão em pleno vigor elas suprimem performances rituais, ou submetem os rituais em seu favor. Isto se tornará mais claro no **Capítulo IV** desta tese quando descreveremos o contexto da cisão da aldeia São Marcos da qual resultaram várias aldeias dentre elas a Nossa Senhora de Guadalupe, onde acompanhamos o *danhono* de 2005.

A presença de um mediador de conflitos, semelhante ao 'wamarĩtede'wa, pode ser encontrada em outras situações etnográficas presentes na literatura antropológica. É o caso, por exemplo, dos Nuer onde encontramos a figura do chefe *pele de leopardo* que

atua na resolução de *vendetas*<sup>9</sup>. A *vendeta* é considerada por EVANS-PRITCHARD (2002:172), como (...) *uma instituição política, sendo um modo aprovado e regulado de comportamento entre comunidades dentro de uma tribo*. Sob ela atua o chefe de pele de leopardo como (...) *um mediador numa situação social específica, e sua mediação tem êxito apenas porque os laços comunitários são reconhecidos por ambas as partes e porque estas desejam evitar (...) mais hostilidades* (EVANS-PRITCHARD, 2002:185).

O dicionário Aurélio traz como sinônimo para *vendeta*<sup>10</sup> o termo *vingança*. Neste sentido, considerando os modos de operar do ‘*wamarĩtede*’*wa* e o chefe pele de leopardo, vemos aqui uma forte aproximação entre estes *mediadores de conflito*.

Em *Floresta de Símbolos* encontramos vários tipos de curandeiros (*chimbuki* para os Ndembu) que atuam como especialistas em situações que eles mesmos já foram submetidos. Turner nos traz o caso etnográfico de Ihembi, um curandeiro especialista no culto do *ihamba*. O termo *ihamba* se refere ao dente incisivo central superior de um caçador morto (TURNER, 2005:453). Este dente pode ser herdado por um caçador que faz dele um amuleto para ter sorte nas caçadas. O *ihamba* pode causar aflição nas pessoas quando eles caem e se perdem antes do funeral do morto, ou quando *fogem* das bolsas *mukata*, onde são guardados. A aflição surge quando o paciente acredita que o *ihamba* de um caçador esteja alojado em seu corpo trazendo-lhe dores terríveis. Neste caso, para se ver livre da aflição é preciso acionar adivinhos e contratar um curandeiro que possa realizar o culto do *ihamba* e retirar o dente da sombra do caçador que está causando a aflição. Turner descreve a performance da atuação de Ihembi sobre o caso de Kamahasanyi, que acreditava estar sofrendo de *ihamba*. Sem adentrarmos nos detalhes da performance ritual, interessa-nos aqui a conclusão de Turner a respeito da atuação do curandeiro e como ela ajuda a dirimir conflitos que perpassam o tecido social Ndembu:

*Parece que o “curandeiro” Ndembu vê sua missão como sendo menos a cura de um paciente individual que a solução dos problemas de um grupo. A doença do paciente é o sinal principal de que “alguma coisa está podre” no grupo. O paciente não melhora até que todas as*

<sup>9</sup> Segundo EVANS-PRITCHARD, os Nuer estão envolvidos em três situações de conflito: *guerras* – que são travadas contra outras tribos (contra os Dinka); *disputas* – que acontecem contra os segmentos; e, *vendetas* – conflitos decorrentes de morte ou roubo que ocorrem no interior das comunidades. O chefe de pele de leopardo atua na resolução de *vendetas*, principalmente. Nos outros casos sua participação ocorre somente se as partes assim o desejarem. Uma *vendeta* pode se transformar numa disputa, ocorrendo assim o que Turner (1974:39) chama de *escalada da crise*, como veremos no **Capítulo IV**.

<sup>10</sup> 1. Na *Córsega, espírito de vingança, entre famílias, provocado por um assassínio, uma ofensa; vingança*. Conf.: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. Editora Nova Fronteira. (1995:1762).

*tensões e agressões nas inter-relações do grupo tenham sido explicitadas e expostas ao tratamento ritual. (...) A missão do curandeiro é identificar as várias fontes de afeto associadas com esses conflitos e com as disputas sociais e interpessoais, e canalizá-las em uma direção socialmente positiva. As energias brutas dos conflitos são assim domesticadas a serviço da ordem social tradicional. Uma vez que as várias causas dos sentimentos negativos contra Kamahasanyi e dos sentimentos negativos deste contra os outros foram “tornadas visíveis” (para usar o idioma Ndembu), o curandeiro Ihembi foi capaz, por meio do mecanismo cultural do Ihamba, de, com sangrias, confissões, purificações, orações aos mortos tradicionais, retiradas de dentes, e construção de expectativas, transformar os sentimentos negativos em bem-querer. As emoções são induzidas e, em seguida, despidas dos seus aspectos ilícitos e anti-sociais, mas toda a sua intensidade e seu aspecto quantitativo são preservados nessa transformação (TURNER, 2005:487).*

A atuação do curandeiro Ihembi distancia-se do *modus operandi* do ‘wamarĩ tede’wa, como também os conflitos onde eles atuam. Tanto o chefe de pele de leopardo quanto o ‘wamarĩ tede’wa lidam com situações de morte de pessoas, cuja repercussão pode ser a vingança. O curandeiro Ihembi, por sua vez, com a ajuda de um adivinho escrutina a vida e as relações sociais do paciente em aflição. Como vimos na citação acima a cura da aflição do paciente não acontece enquanto *todas as tensões e agressões nas inter-relações do grupo tenham sido explicitadas e expostas ao tratamento ritual*. Portanto, na sociedade dos Ndembu a atuação do curandeiro é crucial para evitar que o conflito chegue a vias de fato, como ocorre entre os Xavante.

As situações de conflitos que elencamos nas páginas precedentes estarão sendo consideradas a partir das concepções de Turner sobre ritual, iluminada pela teoria processualista, estudo de caso desdobrado (ou extenso) e análise situacional que abrem-nos caminhos para entender os bastidores dos rituais Xavante. Entretanto, esta tese não tem como foco principal o estudo do ritual, mas partimos dele para visualizar e repensar o modo de expressão política da vida social Xavante, caracterizada como faccionalismo. Desta forma, o conceito analítico de *drama social*, cunhado a partir das mesmas concepções metodológicas já elencadas, permite-nos compreender melhor os conflitos faccionais Xavante, bem como as cisões de aldeias, conforme pretendemos mostrar no **Capítulo IV**. Diante disso, outros instrumentos analíticos e concepções estarão presentes na tese. Falemos agora de facção e faccionalismo.

A forma como os Xavante têm se organizado ao longo de sua história para interagir entre si e com outros segmentos sociais está impregnada de elementos que podem ser resumidos na palavra *político*. No início desta tese definimos o que

caracteriza *político*, segundo a escola processualista britânica, ou seja: aquilo que se refere ao que é público; apresenta um objetivo direcionado e possui um diferencial de poder (controle) entre os indivíduos (SWARTZ, TURNER & TUDEN (1976:07). Acreditamos que os conflitos que surgem englobando estas propriedades do *político* resultam naquilo que comumente chamamos de *faccionalismo ou facciosismo*<sup>11</sup>. De fato, nas considerações que Halph W. Nicholas (1976) traça sobre faccionalismo, e quando o define como uma atividade política, podem ser encontradas as propriedades acima mencionadas. Halph W. Nicholas considera:

*Por “atividade política” eu quero dizer conflito organizado sobre o poder público. “Poder” é o controle sobre recursos, seja humano ou material. Em toda sociedade algum controle sobre recursos é privado e algum é público, aplicável à sociedade como um todo e alocado de acordo com um conjunto de regras. Os participantes na atividade política tentam ampliar seu controle sobre os recursos; ou, se eles não fizerem, eles não estão comprometidos na ação política. Nenhuma suposição precisa ser feita sobre o que um ator político busca no poder; controle sobre recursos materiais e homens pode ser usado para atingir uma grande variedade de objetivos pessoais (NICHOLAS, 1976:52) [tradução livre].*

Esta é a situação que vemos acontecer entre os Xavante. Recentemente fomos solicitados pelo cacique da aldeia Nossa Senhora de Guadalupe a redigir um *documento* que foi encaminhado à *Cáritas Brasileira*<sup>12</sup> no qual aquele líder solicitava uma ajuda de R\$ 10.000,00, justificando que este montante seria usado na compra de combustível para o caminhão da aldeia, sementes e ferramentas que seriam distribuídas entre os grupos domésticos de sua aldeia, que estavam prestes a abrirem novos roçados. A solicitação foi feita em nome da associação da aldeia<sup>13</sup>, recém revitalizada. A *Cáritas Brasileira*, através do bispo católico de Barra do Garças, aprovou a liberação do

<sup>11</sup> Grande parte dos trabalhos antropológicos que usam estas categorias adota o termo faccionalismo. De Paula (2000) opta por usar *facciosismo*, por ser o disponível na língua portuguesa. No entanto, as duas categorias referem-se ao mesmo fenômeno.

<sup>12</sup> Cáritas Brasileira faz parte da Rede Caritas Internationalis, rede da Igreja Católica de atuação social composta por 162 organizações presentes em 200 países e territórios, com sede em Roma. Organismo da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) a Cáritas foi criada em 12 de novembro de 1956 e é reconhecida como de utilidade pública federal. Mais informações podem ser acessadas na página <http://www.teste.caritasbrasileira.org/index.php>.

<sup>13</sup> Durante o trabalho de campo em 2005 assessoramos as lideranças de Nossa Senhora de Guadalupe a revitalizar a *Associação a Comunidade Indígena Tsõ'repré* – ACIT. Esta associação foi criada em 1992, quando as lideranças de Nossa Senhora de Guadalupe ainda residiam na aldeia São Marcos, portanto, antes da grande cisão que aconteceu em 2002, como veremos no último capítulo. Com a cisão, parte do material de escritório (carimbos, papéis timbrados e atas) se perderam. Segundo o cacique de Nossa Senhora de Guadalupe, o *inimigo* tinha destruído tudo quanto se intaurou a terceira grande crise em 1998. Este *inimigo* era o secretário da associação. Quando Orestes retorna de São Paulo, após a morte de seu pai, reivindicando o cargo de cacique, o secretário, que apoiava Aniceto Tsudzawéré, cacique de Nossa Senhora de Guadalupe, muda de lado político e destrói os documentos da associação.

montante solicitado, o qual foi repassado diretamente ao cacique. Contudo, por ter sido solicitado através da Associação a Comunidade Indígena Tsõ'repré (ACIT) seus membros esperavam que o dinheiro fosse repassado ao tesoureiro que juntamente com os diretores da associação deliberariam sobre o que e onde comprar, embora na solicitação a aplicação do dinheiro já estivesse pré-definida. No entanto, o dinheiro permaneceu nas mãos do cacique, sem haver qualquer discussão ou prestação de contas aos membros da associação. Dias depois da liberação do dinheiro recebemos diversas ligações telefônicas de lideranças de Nossa Senhora de Guadalupe que reclamavam da não aplicação do dinheiro para os fins que fora inicialmente solicitado. Eles acusavam o cacique de ter ficado com todo o dinheiro do *projeto*. Diante disso, nos disseram que quando retornássemos à aldeia pediriam novamente nossa assessoria para mudar o nome da associação e escolher outra diretoria que seria desvinculada daquela que o cacique é membro.

Este caso nos mostra que o faccionalismo, enquanto atividade ou fenômeno político é também o conflito entre facções, conforme descrito por Jeremy Boissevain (1977). Boissevain sugere que o estudo do faccionalismo seria mais útil se ele começasse pelo estudo dos grupos que estão em conflito – as facções. Uma facção, segundo Boissevain – baseando-se nas conclusões de Firth quando resumia um simpósio sobre facções na Índia e sociedades indígenas ultramarina (Firth *et al.*, 1957) – , é vista *como um grupo livremente ordenado em conflito com um grupo similar sobre uma questão particular* (Boissevain, 1977:280 – tradução livre). Entre as principais características dos grupos faccionais estão a diversidade de bases sobre as quais podem se constituir (parentesco ou parentes afins, amizade, inimigos comuns, etc.), sendo ativados em situações específicas. A união de grupos domésticos das aldeias Xavante quando formam blocos antagônicos e começam a competir pelo cargo de chefia de uma determinada aldeia, por exemplo, podem ser considerados como facções na acepção de Boissevain. Os grupos domésticos xavante nas aldeias analisadas se alinham livremente em favor de um objetivo comum. Não obstante, quando os objetivos deixam de ser comuns, ou quando se percebe que as alianças estabelecidas não são mais favoráveis às partes que formaram a facção, estas começam a se desprender do bloco que formava a facção. Ou ainda, na busca de maior autonomia em relação à facção de uma determinada aldeia alguns grupos optam por deixar esta aldeia e fundar outras, sem deixar de manifestar apoio à aldeia de origem, como veremos no **Capítulo V**, quando

consideraremos o fluxograma de cisões de aldeias e depois o fluxograma de cooperação para realização do *danhono* na Terra Indígena São Marcos.

Embora uma facção seja um grupo ordenado livremente, segundo Boissevain, ela se torna expressiva na figura de seus líderes. Segundo Nicholas (1977) as facções se organizam pela ação de uma liderança, onde se estabelece uma relação líder/seguidor. Esta relação funciona em mão dupla:

*O líder da facção deve ter maior controle sobre os recursos (material, humano, ou ambos) que quaisquer dos seus partidários, porque eles estão envolvidos em uma transação na qual o líder dá algo - um trabalho, terra, dinheiro, proteção, etc. - em troca de apoio político (Nicholas, 1976:56 – tradução livre).*

Ainda segundo este autor, o objetivo de se organizar uma facção é oferecer ao líder uma margem de vantagem num conflito político. Com este aspecto organizativo das facções, e seu efeito prático no conflito político, voltamos ao faccionalismo, definido acima por Boissevain, ou seja, o conflito entre facções.

As ações dos atores sociais Xavante podem igualmente serem pensadas como inseridas em um *campo político*, conforme apresentamos acima. Neste sentido, podemos conceber facção e faccionalismo como situações concretas de inter-relações dentro deste campo político. Embora os conflitos entre facções Xavante possam se dar fora do processo ritual, o mesmo pode ser tomado e usado por estas facções em favor de seus projetos. Foi o que aconteceu na aldeia São Marcos no ano 2002, antes de sua cisão. Naquela ocasião as duas facções que disputavam o reconhecimento como caciques daquela aldeia planejaram, cada qual, a realização do ritual de iniciação religiosa *darini*, que acontece, em média, a cada dezessete anos. A facção que defendia a permanência de *Tsudzawéré* como cacique se antecipou e preparou o processo ritual antes da oposição, que defendia a troca do atual cacique, *Tsudzawéré*, por Orestes. Um dia antes que a facção de *Tsudzawéré* iniciasse o ritual de iniciação do *darini*, a oposição plantou duas traves de futebol no centro da aldeia e pretendiam jogar durante a performance ritual da iniciação *darini*. O ritual chegou a ser iniciado, todavia logo seus executores perceberam que era impossível manter sua realização com a oposição jogando futebol no centro da aldeia. O resultado foi a cisão da aldeia e um realinhamento de forças por toda a Terra Indígena. Não obstante, antes do início do ritual de iniciação religiosa *darini* as duas facções haviam constituído, cada qual, sua casa dos solteiros onde deram início ao *danhono* dos filhos de seus correligionários. Em

2005, quando aconteceram várias conclusões dos *danhono* nas aldeias da Terra Indígena São Marcos, a rivalidade entre as facções ainda podia ser medida, ou acionada, com base nos discursos referentes ao sucesso de uma caçada que acontece no final do *danhono*. Ao transitarmos de uma aldeia para outra os caçadores nos indagavam sobre a quantidade de antas que teriam sido abatidas para uso nos rituais dos *tébé* e *pahöri'wa*. Na aldeia São Marcos os caçadores ali se davam por satisfeitos ao saberem que tinham abatido mais antas do que os de Guadalupe. Voltaremos a estes fatos ao longo desta tese. Aqui chamamos atenção para um ponto importante nos estudos de facção e faccionalismo. Enquanto processo social o faccionalismo, *atividade política* ou *fenômeno*, se quisermos pensar como Nicholas (1976), deve estar num tempo histórico estendido. Isto porque as facções e os conflitos faccionais não surgem do dia para noite. De mais a mais, é preciso conhecer o contexto social no qual acontecem estes conflitos.

Inicialmente a manifestação do faccionalismo na Terra Indígena São Marcos esteve submetida àquilo que poderíamos chamar de estado de dormência. Ao comparar as chefias entre algumas aldeias Xavante, Maybury-Lewis aponta que em São Marcos o faccionalismo estava enfraquecido pelo grande número de líderes e pela atuação da atividade missionária.

*Em São Marcos, o processo de dissolução da chefia não estava tão avançado. Ali os chefes estavam enfraquecidos por outro motivo: havia muitos deles. A relativa diminuição das contendas – resultado do envolvimento com a Missão – criava dificuldade para que qualquer deles realmente se impusesse* (MAYBURY-LEWIS, 1984[1967]: 257).

Quando Maybury-Lewis tece as considerações acima ele está se baseando nos dados coligidos entre 1962 e 1964, ou seja, seis anos após a criação da Missão Salesiana de São Marcos e da aldeia homônima. Como pode ser visto mais abaixo noutro tópico, parte dos Xavante que estavam na aldeia São Marcos buscaram inicialmente ajuda dos missionários salesianos em Merure, em 1956, e em 25 de abril de 1958 são transferidos para a atual aldeia. Após esta transferência, a aldeia de São Marcos voltou a receber contingentes populacionais de outras regiões onde os Xavante estavam em conflitos com outros grupos da mesma etnia ou com invasores de seus territórios tradicionais, como foi o caso da Fazenda Xavantina (Suiá Missu) em 1966. Realmente neste, contexto tornava-se difícil a expressão do faccionalismo. Ademais, a presença missionária era bem mais atuante do que nos dias atuais, “controlando” as ações mais

agressivas e os conflitos advindos de grupos opostos, com base nos preceitos religiosos e na formação cristã ministrados no internato e na catequização.

O trabalho de MENEZES (1984:382-383) realizado vinte anos depois da primeira passagem de Maybury-Lewis, em 1962, aponta outra realidade vivida pelos Xavante e sua interação com a Missão Salesiana. Agora o faccionalismo começava a assumir outras dimensões.

*No período em que a agência religiosa pôde exercer uma tutela de fato sobre os Xavante de São Marcos, estabelecendo as condições de integração da população indígena, a vida política da aldeia esteve sob seu controle quase absoluto, o que teve como efeito um amortecimento das práticas políticas em geral e, em particular, das formas de expressar a hostilidade entre facções rivais. Esta situação iria modificar-se com a mobilização das aldeias das Missões em prol da demarcação das terras, o que exigiu a participação dos homens mais jovens por sua condição de guerreiros, cuja ação deflagrou a reação contrária à morosidade do poder político prejudicial aos interesses indígenas. Esquemmatizou-se um novo modo de fazer política, que implicou numa interação direta com a administração oficial e a definição de estratégias de luta que permitissem ao grupo fazer valer direitos mesmo em condições de submissão.*

*No contexto deste movimento, os homens mais velhos viram reduzida sua autonomia de atuação enquanto líderes políticos, passando a depender cada vez mais da assessoria das lideranças emergentes, corporificadas pelos integrantes das classes de idade Abare'u e Nodzö'u, as primeiras a realizarem a festa de iniciação após a aproximação junto aos salesianos.*

*No final da campanha, dois líderes haviam conquistado suficiente prestígio para ambicionar a chefia de São Marcos Dzururã [Mario Juruna] e Tsusawéra [Aniceto Tsudzawéré] (MENEZES, 1984:382).*

Como vemos, a situação de contato inicialmente coloca o faccionalismo num estado de paralisia, o que nos leva a concordamos com os autores quando afirmam que inicialmente a Missão tenha freado as divergências faccionais entre os Xavante. Contudo, quando consideramos o contexto social vivido pelos Xavante naquele momento bem como sua situação histórica visualizamos outras possibilidades para pensar o faccionalismo. Ocorre que nos primeiros anos do processo de territorialização dos Xavante, esta etnia estava voltada para uma reestruturação interna. O passo seguinte a esta reestruturação foi marcado pela luta e conquista de parte de seus territórios tradicionais. Isto incluiria também fagocitar, para usar outra metáfora biológica, e incorporar a missão em seus esquemas de pensamento. Neste processo os Xavante construíram maior autonomia, mesmo na presença continuada da missão salesiana. Os Xavante integraram a presença da Missão, reelaborando-a, em seu cotidiano e passaram

a utilizá-la como ponto de conquista de recursos que pudessem legitimar lideranças. Isto pode ser traduzido numa galhofa que corre no pensamento dos moradores de São Marcos: (...) *demorou muito, mas nós conseguimos amansar o Pe. Pedro*. Aqui se inverte o senso comum: são os Xavante a amansar a Igreja e não mais o contrário.

Na medida em que isto de fato se efetiva os Xavante se voltam novamente para suas arengas internas. O resultado será o acirramento de tensões internas e, conseqüentemente, a fundação de novas aldeias nas terras reconhecidas. Voltaremos a estes dados no **Capítulo IV** desta tese.

A última consideração sobre os conceitos utilizados nesta tese refere-se à noção de *performance*. Os estudos de *performance* surgem de um diálogo entre os estudos de teatro e ritual como formas expressivas e constituem um suporte para análise da realidade social (SILVA, 2005:36). Os pioneiros no campo antropológico são: Victor Turner (1982, 1987), Victor Turner e Edward Bruner (1986), Clifford Geertz (1978, 2001), Michael Taussig (1993), Richard Schechner (1985, 1988) e John Dawsey (1999). Não faremos aqui um levantamento exaustivo sobre as concepções sobre *performance* destes autores. Para tanto indicamos o artigo de SILVA (2005) que elenca os autores acima e apresenta este balanço bibliográfico. Aqui vale considerar as ponderações de PEIRANO (2006:13) que questiona se a *idéia de performance não estará muito colada às categorias ocidentais? Ou, melhor, aos objetos e aos temas do mundo ocidental? Na concepção da antropologia da performance, performance é tema ou teoria?* Esta questão não será aqui respondida. Contudo, as considerações finais do texto de PEIRANO (2006:14) aproximam-se do uso que estamos dando a *performance*:

*Rituais e “performances” privilegiam o fazer e o agir, reforçam o contexto, admitem o imponderável e a mudança, vêem a linguagem em ação, a sociedade em ato e prometem alcançar cosmovisões – tudo isto podendo levar a um acordo de objetivos teórico-intelectuais com político-pragmáticos.*

Não queremos saber se a antropologia da *performance* é uma tentativa de aproximar os dramas sociais, os rituais das formas modernas de expressão como o teatro. Nosso uso do termo *performance* é um tanto mais modesto. O que nos inspira em usá-lo como referência aos rituais dos Xavante é a conotação que Erving Goffman (1975) aplica ao termo, ou seja, consideramos *performance* como *toda atividade utilizada por um participante para influenciar, de algum modo, outros participantes*. Em outros termos, a noção de *performance* teatral para Goffman decorre da constatação

de que o *mundo social* pode ser tomado como um *palco* no qual os *atores sociais* desempenham *papéis sociais*. De mais a mais a idéia de *performance*, no inglês, remete a *desempenho*, *interpretação*, *apresentação* e *representação* (Dicionário Oxford, 2000:537)

## 2 – O PROJETO DE PESQUISA E A PESQUISA DO PROJETO

Inicialmente nosso objetivo<sup>14</sup> estava direcionado a investigar o faccionalismo Xavante dentro de uma perspectiva diferente daquela feita por Maybury-Lewis (1984[1967]) em *A sociedade Xavante*. Para tanto, delineamos uma proposta na qual o faccionalismo Xavante poderia ser investigado sob o ponto de vista das interações que os atuais líderes Xavante estabelecem com diferentes segmentos da sociedade nacional. Uma hipótese de trabalho era que os atuais contextos sociais de interação colocam novos desafios aos líderes Xavante e suas facções. Tal hipótese foi formulada a partir de uma concepção do que seriam as atribuições *tradicionais* de um líder Xavante e como ocorria o processo de reconhecimento do mesmo. Neste sentido, partimos de uma concepção *tipo ideal* do líder Xavante e como se daria sua legitimação. Com base nos trabalhos de Giaccaria & Heide (1984) e de Maybury-Lewis (1984[1974]) chegamos a este *tipo ideal* segundo o qual, no passado, dentre os vários papéis a serem desempenhados pelas lideranças Xavante estavam àqueles direcionados ao comando de campanhas bélicas, seja em defesa de seus territórios tradicionais, seja nas “perambulações” a outros territórios em expedições de caça e coleta. De acordo com Maybury-Lewis (1984:251) o chefe Xavante é o cabeça de uma facção. Segundo este autor, *as facções competem eternamente por poder e prestígio assim como pelo prêmio maior: a chefia* (Maybury-Lewis, 1984:250). Um líder Xavante adquire prestígio mediante o apoio de seus correligionários. Atributos que podem dar prestígio a uma pessoa seriam garantidos pela capacidade de *auto-afirmação*, *habilidade de oratória*, *vigor físico e conhecimento do cerimonial* (*ibid.* 1984:259), e poderíamos acrescentar: belicosidade e generosidade. Em suma, um chefe se faz pelo poder de coerção de sua facção e pelo prestígio que tem diante dela e das outras.

Atualmente os contextos de interações foram ampliados e o prestígio de um chefe Xavante não mais advém apenas dos atributos pessoais apontados acima e do

---

<sup>14</sup> Conforme Projeto de Qualificação apresentado no PPGA/UFF.

apoio que ele adquire junto a sua facção. As guerras do passado, seja entre os próprios Xavante, seja com outras etnias, ou ainda com segmentos da sociedade nacional, nas quais idealmente os chefes as conduziam, foram deslocadas para outros campos de batalhas. Estes estão situados em outros espaços, como por exemplo, nos centros urbanos, ou seja, são as sedes dos órgãos governamentais. Os resultados dos combates (ou embates) nestes novos campos, e os espólios daí resultantes, uma vez revertidos e redistribuídos em prol da comunidade aldeã, é que darão prestígio aos líderes atuais. Assim, nestas novas modalidades de “guerras”, as disputas faccionais tomam outros sentidos em favor de lutas pelo controle sobre os recursos destinados a educação, a saúde e às atividades de subsistência oriundas de projetos agrícolas e afins. Em outras palavras, o chefe tem que se dispor a perambular pelos centros urbanos e órgãos de governo para conseguir bens a serem revertidos aos grupos domésticos. Todavia, o prestígio adquirido nestas conquistas pode esvaír-se caso os bens adquiridos não sejam redistribuídos de forma eqüitativa. Será esta capacidade de (re) distribuição eqüitativa dos bens que conferirão prestígio, ou não, ao chefe. Não obstante, visto que o chefe é o cabeça da facção dominante ele estará sempre comprometido com seus correligionários mais próximos. Inicialmente estes correligionários são formados em sua maioria por membros de seu grupo doméstico estendido. Estes serão os primeiros a receber o quinhão dos espólios.

Em 2002, quando iniciamos o trabalho de campo do mestrado, ao chegamos à cidade de Barra do Garças, para depois atingir a Terra Indígena e posteriormente a aldeia N. S. de Guadalupe, encontramos ali o cacique *Tsudzawéré* e sua “comitiva” que retornava de Brasília com algumas dezenas de sacos com cobertores, roupas, sapatos e brinquedos. Segundo seu relato, estes bens foram adquiridos através de contato com um deputado federal que mantinha um centro de distribuição daqueles bens. O destino destes produtos era sua aldeia, onde seriam distribuídos. Ainda antes, numa parada na rodoviária de Goiânia, de onde seguiríamos para Barra do Garças, ao procurarmos um espaço no bagageiro do ônibus em meio a dezenas de sacos de roupas e brinquedos, fomos informados pelo cobrador de que tudo aquilo era *coisa de índio*. Dentro do ônibus encontramos o cacique da aldeia São Francisco que retornava de Brasília. Segundo este cacique os sacos de roupas e brinquedos que ele trazia no bagageiro do ônibus foram conseguidos através de uma rede de amigos nas cidade satélites de Brasília.

Havíamos planejado no projeto de pesquisa de doutorado mapear estas conexões externas e identificarmos fontes de captação de recursos, como o presumido depósito mantido pelo suposto deputado de Brasília ou a rede de amigos, do cacique da aldeia São Francisco. Para identificar estas fontes externas, a noção de rede social pareceu-nos de grande valia. Segundo Barnes,

*A noção de rede social está sendo desenvolvida na Antropologia Social tendo em vista a análise e descrição daqueles processos sociais que envolvem conexões que transpassam os limites de grupos e categorias* (BARNES, 1987:163).

Neste sentido, ao investigarmos e mapearmos as redes sociais que os líderes Xavante estabeleciam com o mundo além das fronteiras do território demarcado pretendíamos igualmente fazer a viagem de volta e em caso de sucesso na exploração dos outros territórios como se dariam os mecanismos de redistribuição dos bens que porventura tivessem sido adquiridos na comunidade local. Num terceiro momento avaliaríamos até que ponto esta redistribuição de bens conferiria prestígio ao líder e fortaleceria sua facção. O trabalho de campo nesta pesquisa seria feito através de uma constante *perseguição*, como considerou jocosamente um dos membros da banca que avaliava o projeto, aos líderes Xavante durante suas incursões aos centros urbanos.

Entretanto, quando chegamos ao campo nos deparamos com outra situação. Embora os líderes Xavante estivessem realizando viagens aos grandes centros urbanos do centro oeste (Brasília, Goiânia e Cuiabá) as atenções estavam totalmente voltadas ao processo ritual de iniciação do *danhono*. Diante disso, deslocamos o foco principal do que havíamos proposto quando qualificamos o projeto de pesquisa, ou seja, acompanhar (ou *perseguir*) os líderes aos centros urbanos, mapeando as redes sociais ali estabelecidas, apurando que recursos ou bens foram adquiridos, sua redistribuição na aldeia e de que modo isto aumentaria o capital políticos daqueles líderes. Em paralelo, procuraríamos averiguar até que ponto a conquista de bens e recursos aumentaria o prestígio dos líderes, conferindo-lhes legitimidade, e como isto poderia ser usado nos conflitos faccionais estabelecidos dentro da própria aldeia, bem como, em relação a outras aldeias da Terra Indígena São Marcos.

O novo contexto social que encontramos ao chegar à aldeia para realizar o trabalho de campo levou-nos a reformular, embora com certa resistência, o projeto de *perseguição* aos líderes Xavante aos centros urbanos. Quando apresentamos nossa proposta de pesquisa ao cacique da aldeia Nossa Senhora de Guadalupe, cuja intenção

era acompanhá-lo aos centros urbanos, o mesmo considerou uma ótima oportunidade de ter um *secretário waradzu* (não Xavante), como ele mesmo disse. Sentimos de imediato que estávamos sendo cooptados para o projeto político do cacique. Isto se tornou claro quando o cacique nos pediu logo em seguida para que elaborássemos um *documento* que seria encaminhado ao Superintendente de Políticas Indígenas da Casa Civil do Governo do Estado, Sr. Sardinha, no qual solicitava a doação de cerca de cento e sessenta calções pretos e vermelhos, a serem usados solenemente durante os diversos rituais que estavam por vir. Ao longo, do trabalho de campo sempre que procurávamos o cacique para conversar sobre os rituais em andamento, o mesmo voltava a nos solicitar que elaborássemos outros documentos que remetiam às arengas políticas que ele estava envolvido tendo como opositores as lideranças de outras aldeias. Entretanto, quando se tratava do envolvimento com as disputas envolvendo outros líderes Xavante, sobretudo quando o teor destes novos *documentos* propostos era apresentado como forma de desqualificá-los, com muita sutileza nos esquivávamos de produzi-los, como estratégia de não ter fechada outras portas do campo.

No caso do *documento* elaborado e encaminhado pelo cacique ao Superintendente de Políticas Indígenas, o resultado foi parcialmente satisfatório. Quando o cacique retornou de viagem procuramos saber se ele havia conseguido os calções. Segundo o chefe, o Superintendente de Políticas Indígenas *não entende de xavante*. Dizia isto porque em lugar de comprar calções seus assessores compraram bermudas, que não seriam úteis nas performances rituais. Todavia, depois de distribuídas elas renderam prestígio e aumento do capital político ao chefe, que pode ser resumida numa frase de um dos informantes: *ele [o chefe] luta pelos bem das comunidades* [Aldeia Nossa Senhora de Guadalupe].

Nos dias que se seguiram quando tomávamos conhecimento de que uma liderança estaria planejando uma viagem e ao traçarmos uma estratégia para acompanhá-la éramos obrigados, ou talvez convencidos, a abandonar o plano e acompanhar o ritual do *danhono* que estava sendo preparado. Além disso, as condições financeiras para empreender viagens aos centros urbanos elencados acima não eram nada favoráveis. Diante disso, a construção do objeto teve que se adequar às novas condições de implementação da pesquisa etnográfica. Estávamos vivendo uma situação análoga a de Evans-Pritchard (1978:300) quando afirma: *Eu não tinha interesse por bruxaria quando fui para a terra Zande, mas os Azande tinham; de forma que tive de*

*me deixar guiar por eles*. Inicialmente não tínhamos interesse no *danhono*, haja vista que já o conhecíamos e nele fomos incorporados em 1997, conforme descrevemos abaixo. Nosso objetivo inicial era acompanhar as lideranças aos centros urbanos, no entanto em 2005 quase tudo estava voltado ao processo de iniciação do *danhono*. Assim fomos movidos e levados a reconsiderar a questão do faccionalismo Xavante.

Diante das novas condições encontradas no campo, onde tudo estava voltado ao *danhono*, descortinou-se para nós outra possibilidade de pesquisa na qual poderia ser contemplado os conflitos faccionais. O foco da pesquisa voltou-se para os bastidores do *danhono* e a possibilidade de (re)apropriação do ritual para uso político, e ainda a relação do *danhono* realizado na aldeia N. S. de Guadalupe com outros que estavam sendo igualmente realizados noutras aldeias da Terra Indígena São Marcos. Neste sentido, tanto o processo ritual quanto o faccionalismo, como expressão política, tiveram que ser inseridos numa amplificada de relações sociais. Do mesmo modo o tempo histórico destas relações não pode ser ignorado. Diante disso, reconstituímos, através da noção de *drama social* cunhada por Victor Turner, no capítulo IV desta tese os processos de cisões e criação de novas aldeias na Terra Indígena São Marcos. Tais cisões e criação de novas aldeias Xavante é o resultado final daquilo que Turner chama de *escala da crise*. Visto que o processo ritual de iniciação do *danhono* é cíclico, ou seja, renova-se de tempos em tempos, procuramos também reconstruí-lo inserindo-o no tempo e apurando alguns dos conflitos instaurados em seus bastidores.

Os bastidores do *danhono* surgem como *locus* de excelência para visualizar os conflitos faccionais. Outro aspecto que a nova situação de pesquisa possibilitou foi a de empreender um levantamento das condições de manutenção das práticas culturais numa sociedade em processo de transformação. Em outros termos, se a cultura é dinâmica como são mantidas as práticas culturais, neste caso os rituais que compõem o *danhono*, numa sociedade tradicional que está inserida em novos contextos de interações sociais? Quais são as estratégias, e suas conseqüências, acionadas pelos atores sociais para produção do *danhono*?

Os dados coligidos nesta nova condição de trabalho de campo favorecem a retomada das discussões sobre o faccionalismo Xavante que havíamos traçado na elaboração da dissertação de mestrado. Naquela ocasião argumentamos que as bases do faccionalismo Xavante não estão pautadas sobre uma instituição formal da organização social Xavante, a casa dos solteiros, como sugere a análise de David Maybury-Lewis

(1984[1967]) em *A sociedade Xavante*. O faccionalismo Xavante lança mão não só dos processos rituais como também dos novos contextos sociais de interação no qual os Xavante estão inseridos. Retomaremos estas considerações na conclusão desta tese.

### 3 - OS XAVANTE DA TERRA INDÍGENA SÃO MARCOS

Pretendemos aqui apresentar, ainda que brevemente, a formação da Terra Indígena São Marcos. Como salienta Oliveira (1998:17) uma terra indígena não é algo que esteja relacionado somente ao grupo étnico, com suas representações e práticas *nativas*, mas também é uma relação estabelecida e mediada com o Estado Brasileiro através de *processos jurídicos e práticas administrativas*. Não obstante outros atores e agentes sociais estão envolvidos neste processo. No caso da Terra Indígena São Marcos houve a mediação direta da Igreja Católica, através da Missão Salesiana de Mato Grosso. A atuação do agente missionário se dava mediante elaboração de relatórios técnicos, como o do Pe. Pedro Sbardello, com o qual estaremos trabalhando aqui. Considerando a natureza dinâmica destas relações, o que se estabelece é o *processo de territorialização* entendido como

*“um conjunto de ações sociais por meio das quais um objeto político administrativo (no Brasil, as ‘comunidades indígenas’, na América Espanhola, as ‘reducciones’ e os ‘resguardos’, e nas colônias francesas a ‘ethnie’) é conduzido a transformar-se em uma comunidade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisões e de representação, bem como reestruturando as suas formas culturais (inclusive aquelas concernentes ao meio ambiente e ao universo religioso)”* (Oliveira, 1999:21).

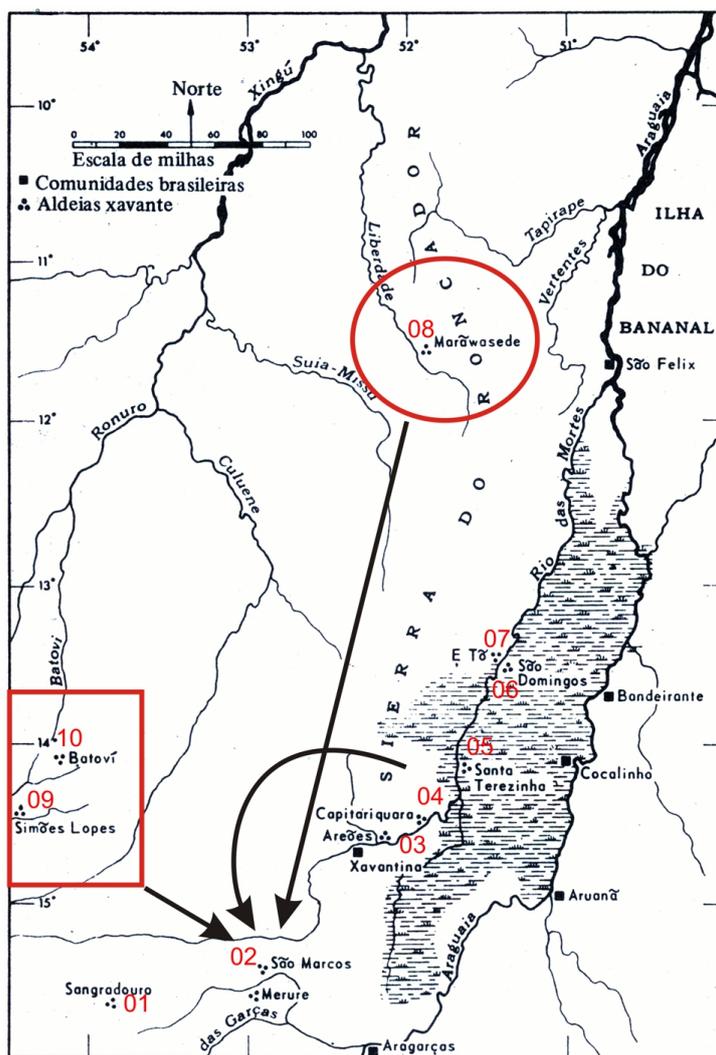
Desta forma, o processo de territorialização dos Xavante, neste caso os da T. I. São Marcos, deve ser visto como uma (...) *intervenção da esfera política (e em especial do estado) pela qual é estabelecida uma associação de natureza prescritiva entre indivíduos e grupos com limites geográficos determinados* (Oliveira, 1998:9).

Os Xavante da Terra Indígena São Marcos, segundo classificação de Maybury-Lewis (1984:51-60) pertencem ao grupo dos Xavante Ocidentais situados a oeste de Xavantina no Alto Rio das Mortes. O mesmo autor relata que integrantes deste grupo pretendiam ir até Cuiabá, para um encontro com o Governador, mas foram impedidos pelas epidemias e confrontos com os regionais.

Durante essa excursão, o grupo dividiu-se em dois: um seguiu para onde é hoje a Terra Indígena Sangradouro, enquanto o outro buscou ajuda na Missão Salesiana estabelecida na aldeia Merure, onde vivem os membros da etnia Bororo. Neste local chegaram no dia 02 de agosto de 1956. Segundo Lopes da Silva (1986:35), os Xavante que se estabeleceram próximo da aldeia Merure pertenciam ao grande grupo que vivia na região do rio Couto Magalhães. O mapa, a seguir, mostra de onde vieram os grupos Xavante que buscaram ajuda junto aos missionários salesianos e/ou foram transferidos, depois para onde é atualmente a Terra Indígena São Marcos. Embora neste mapa não seja possível visualizar o rio Corto Magalhães informamos, com base no trabalho de Aracy Lopes da Silva (1986:34), que o mesmo é afluente do rio Parabubure que por sua vez tem origem no rio Ronuro, afluente do Xingu. A numeração que aparece no mapa refere-se a localização tradicional de aldeias Xavante e que posteriormente foram reconhecidas pelo Estado como terras indígenas, veja o número dois mais adiante.

Nos primórdios do ano seguinte os Xavante foram transferidos pelos missionários para outro lugar, próximo ao Córrego Fundo, para depois serem transferidos

em definitivo para onde está localizada hoje a aldeia São Marcos. Dois foram os motivos que os levaram a tal mudança: o local onde estavam era muito próximo a Merure - cerca de uma légua, e apresentava poucas matas para fazerem as roças e



**Mapa - 1 - Aldeias Xavante durante a pesquisa de Maybury-Lewis e fluxos para formar a aldeia São Marcos. fonte: Mybury-Lewis (1984:38)**

atividades de caça e coleta; tal proximidade favorecia prováveis conflitos entre os Xavante e Bororo, haja vista que os dois povos eram historicamente inimigos (CORAZZA, 1995:149; MAYBURY-LEWIS, 1984:49; RELATÓRIOS DO PE. CHOVELON, 1996:9-41).

O local escolhido para fundação da nova aldeia estava, a 35 km de Merure, situado na fronteira da Missão de Merure, próximo ao Córrego Boqueirão. Este local fazia parte de um dos lotes de 25.000 hectares, destinados ao trabalho missionário, entregues aos salesianos por Dom Aquino Corrêa em 1918, quando era governador do Estado de Mato Grosso (MARIGUDÚWO e ENAWURÉU, 1986:36). Ali existia um vigia da missão, não índio casado com uma índia da etnia Bororo, que o Pe. Bruno Mariano, diretor da Colônia Indígena de Merure, havia colocado como sentinela. A grande quantidade de mata, bem como, a proximidade de um curso d'água, tornou o lugar ideal para fundação da nova aldeia. Ademais, o local onde se instalou a aldeia São Marcos fazia parte de uma reserva<sup>15</sup> criada pelo Estado de Mato Grosso, por decreto em 1950, ou seja, antes dos Xavante buscarem apoio junto ao missionários salesianos que estavam na aldeia Merure já existia uma área destinada aos Xavante que viviam na região abrangida pelo município de Barra do Garças.

O contingente populacional de São Marcos inicialmente era de 250 pessoas sob a chefia de *Apoena Abtsi'ré*. Um dos missionários que esteve acompanhando os primeiros anos da fundação de São Marcos aponta que o grupo teve que começar do nada. Segundo ele

*(...) Se no Sangradouro os Xavante encontraram tudo pronto e não tiveram nenhuma contestação, os de São Marcos tiveram que começar tudo 2 vezes do nada e com oposição dos invasores desta reserva, manifestada por arregimentação de gente armada, por oferecimento de comidas envenenadas; por organização de derrubada de mata à revelia nas imediações, no intuito de sufocar a incipiente Missão (...)* (Sbardellotto, 1996:104).

Esta mudança eliminou a possibilidade de conflitos entre Xavante e Bororo, porém, abriu a possibilidade de confrontos com posseiros e fazendeiros que moravam nas proximidades da nova aldeia. O episódio conhecido como “surra” ao Pe. Pedro

---

<sup>15</sup> A reserva foi criada pelo Decreto nº 903 de 28/03/1950. (cópia anexada em DE PAULA: 2007: ANEXSO II)

Sbardellotto<sup>16</sup>, missionário salesiano, em julho de 1959 apontava os rumos que tomariam as relações entre índios e grupos da população envolvente.

Instalados na nova aldeia sob assistência dos missionários salesianos, o grupo foi acrescido de *cento e mais índios Xavante* (Sbardellotto 1996:104), chefiados por Sebastião. O mesmo provinha, ao que tudo indica, de acordo com o relatório do Pe. Pedro, de Santa Terezinha, porém, passou antes pela região onde é hoje a Terra Indígena Pimentel Barbosa e Couto Magalhães. Ao evitar contato com outros grupos Xavante que viviam naquela região, Sebastião se estabeleceu em São Marcos em 1961 onde permaneceu alguns anos. Depois resolveu mudar-se com seu grupo para Sangradouro, outra área de missão dos salesianos e que depois veio a se tornar a Terra Indígena Sangradouro. Maybury-Lewis (1984:51-60) aponta que em 1962 havia quinze casas na aldeia de São Marcos. Para o ano de 1964 o número dobra, passando a trinta e duas. De acordo com este autor o contingente populacional para 1958 era de 200 pessoas, aumentando para 300 em 1962 e 350 em 1964. À esta população mencionada em 1964 deve se acrescentar a chegada de mais um grupo de aproximadamente oitenta Xavante vindos da região do rio Batovi.

O último grupo a compor o aldeamento de São Marcos chegou em agosto de 1966. Naquele ano um contingente de 300 Xavante foram retirados de seu território, onde havia se instalado a Fazenda Suiá-Missu localizada na região conhecida pelos Xavante como Marãiwatsédé, hoje reconhecida como terra indígena e intrusada por posseiros. Os Xavante daquela região foram os últimos a serem contatados. Ali havia duas aldeias: a primeira com cerca de 90 pessoas, chefiada por Tibúrcio que se estabeleceu, em 1963, próximo de onde se instalou a sede da fazenda Suiá-Missu, recebendo assistência e vigilância de um funcionário da fazenda, designado para atendê-los. Acerca de 200 Km da sede daquela fazenda havia outra aldeia, chefiada por Bödöditu, que recusava estabelecer contatos com regionais. Com apoio do administrador da fazenda, o missionário salesiano Pe. Pedro Sbardellotto, sobrevoou a aldeia e decidiu estabelecer contato por terra acompanhado por Tibúrcio, cacique da primeira aldeia já contatada. Chegando à aldeia de Bödöditu o missionário procurou convencer seus moradores a permanecer no local, pois tinha pretensão de fundar ali uma missão salesiana, nos moldes das já existentes em São Marcos e Sangradouro, para

---

<sup>16</sup> O episódio ficou conhecido como *a surra do Pe. Pedro*. Segundo o próprio Pe. Pedro a ação foi aconselhada por autoridades municipais e estaduais *...dá uma pisa no padre: ele vai embora, nenhum outro terá coragem de tomar o lugar dele: vocês ficam com as terras e acabam com os índios*; (Lachnitt e Maciel, 1996:89). Menezes (1984: 366) também apresenta uma versão deste fato.

atendê-los. Findada a negociação com Bödöditu, Pe. Pedro Sbardellotto retorna, mas ali permanece Tibúrcio, que segundo o missionário, pretendia ser chefe de todo o grupo de Marãiwatsédé reunindo-o na sede da Fazenda. Depois de eliminar fisicamente os líderes contrários à transferência, Tibúrcio lidera o grupo percorrendo os duzentos quilômetros até a aldeia que estava próximo à sede da fazenda, onde se instalaram em julho de 1964. Após um ano de convivência entre os Xavante recém aldeados, a menos de um quilômetro da sede, começaram a surgir problemas de convivência entre os funcionários da fazenda com os Xavante. Na área ocupada pela fazenda tentou-se por duas vezes fundar uma missão, como as existentes em Sangradouro e São Marcos, para atrair os Xavante. A primeira seria montada a uma distância de 20 km da sede da fazenda. Por motivos de tratamento de saúde Pe. Pedro Sbardellotto ausentou-se da área, o que levaria o projeto do missionário ao fracasso. Ao retornar à fazenda, em julho de 1965, os Xavante já estavam sendo transferidos para outra área distante 65 km da sede, local considerado impróprio pelo missionário para abertura da missão. Uma solução encontrada para o conflito entre a fazenda e os Xavante foi a transferência do grupo para uma das missões salesianas entre os Xavante, Sangradouro ou São Marcos. De acordo com Pe. Pedro Sbardellotto (1996:108) o grupo escolheu São Marcos. *E para lá foram transferidos os mais de 300 Xavante com avião da FAB no meado de agosto de 1966, abandonando assim definitivamente sua região Marãiwatsédé, não muito satisfeitos, mas impelidos pelas circunstâncias (...)*. Tratava-se, portanto, de uma transferência à revelia dos Xavante.

Dois meses após o grupo vindo de Marãiwatsédé ter se instalado em São Marcos sobreveio uma epidemia de sarampo matando quase um terço daquela população recém chegada e apenas alguns já residentes naquela aldeia. Considerando que em 1964 a população era de 350 pessoas, como apontado acima, com a chegada do grupo de Marãiwatsédé este número totalizaria 650 Xavante, no mínimo. Para o ano de 1967 a população de São Marcos foi contabilizada em 800 pessoas (Nunes da Mata, 1999). As projeções contidas no *Relatório do Pe. Pedro Sbardellotto*, para o ano de 1970, eram de que se numa hipótese de 300 Xavante deixassem São Marcos para residirem na região do rio Couto Magalhães, haveria ainda uma população em São Marcos de *500 e mais Xavante* (Sbardellotto 1996:124). Alguns grupos domésticos de fato deixaram a aldeia São Marcos, enquanto que outros começaram a fundar novas aldeias depois do processo de constituição da Terra Indígena.

Os Xavante que fundaram a aldeia de São Marcos, e depois aqueles que foram transferidos para lá, permaneceram sob a tutela dos missionários salesianos que ali implantaram a Missão Salesiana de São Marcos. A convivência de vários grupos Xavante entre si, provenientes de regiões diferentes, numa mesma aldeia, em presença da Missão Salesiana, levou a um enfraquecimento de suas expressões políticas, principalmente do faccionalismo (Maybury-Lewis, 1984:257).

Nos anos seguintes à implantação da aldeia e Missão Salesiana de São Marcos deu-se início ao processo que levaria a criação da Terra Indígena homônima. Como veremos no **Capítulo IV**, o processo de demarcação da Terra Indígena São Marcos foi concluído em 1975. A partir deste fato histórico eclodiram-se uma série de crises políticas, ou faccionais, entre os líderes Xavante que estavam vivendo na aldeia São Marcos. Os resultados imediatos destas crises foram inúmeras cisões daquela aldeia, ao longo de cinco décadas, o que levou a uma redistribuição da população no território recém-demarcado.

Será no contexto das relações entre as aldeias, sobretudo nos processos de cisões da aldeia São Marcos, que estaremos apresentando o ritual de iniciação do *danhono*. No **Capítulo IV** retomaremos o processo de cisão aqui sinalizado e o relacionaremos com o *danhono*, apresentado nos **Capítulos II e III**.

Atualmente a terra Indígena São Marcos possui 28 aldeias cujas distâncias entre si variam. Considerando a *aldeia mãe* São Marcos, as distâncias variam de 01 (um) a 42 quilômetros. Em outros casos, considerando outras aldeias, a distância entre uma aldeia e outra pode ser ainda menor, como é caso da aldeia Nossa Senhora de Guadalupe e Nossa Senhora das Graças cuja distância é de trezentos a quatrocentos metros de distância.

A população das 28 aldeias da Terra Indígena São Marcos apresenta números bastante variados. Dados coligidos por nós durante o trabalho de campo de 2005 mostravam que a menor das aldeias tinha uma população de apenas 16 pessoas, enquanto que as maiores, São Marcos e Nossa Senhora de Guadalupe tinham, respectivamente, 405 e 405 moradores. A população total da Terra Indígena era de 2604<sup>17</sup> pessoas.

---

<sup>17</sup> O número de aldeias, população de cada uma delas e as distâncias – a partir da aldeia São Marcos, constava num mapa desenhado numa cartolina e fixado na Escola Indígena Estadual Deputado Mário Juruna. Segundo um de nossos informantes o mapa e os dados ali inseridos, era resultado de um trabalho de treinamento dos Agentes Indígenas de Saúde - AIS, promovido pelo Distrito Sanitário Especial Indígena – DSEI Barra do Garças.

A diferença populacional entre as aldeias da Terra Indígena São Marcos exigiu que elas estabelecessem entre si um processo de cooperação e alinhamento político tendo em vista a realização do *danhono*. Neste sentido, apresentamos no **Capítulo IV** dois fluxogramas: um de (re)alinhamentos políticos, quando consideramos as crises políticas e cisões de aldeias; e outro, no qual destacamos as aldeias que realizaram o *danhono* e as demais que estabeleceram alianças com aquelas para que seus meninos e meninas passassem pelo processo de iniciação. Embora apresentemos o fluxograma de cooperação para realização o *danhono* a partir dos realinhamentos políticos, isto não significa que o mesmo deva ser tomado de maneira absoluta. Como veremos, pessoas de aldeias que não se declaravam politicamente aliadas de determinadas aldeias participavam, em certos momentos, dos rituais do *danhono* que nelas acontecia.

A Terra Indígena São Marcos não foi a única a realizar a conclusão do processo de iniciação do *danhono* em 2005. As demais terras indígenas Xavante realizaram igualmente a conclusão do *danhono* em algumas de suas aldeias. Assim como ocorreu na Terra Indígena São Marcos, nas demais Terras Indígenas Xavante também ocorreu um processo de alinhamentos de cooperação entre aldeias para realização do *danhono*. Não estaremos trabalhando com o *danhono* que aconteceu nas demais terras indígenas devido à falta de dados etnográficos. Como veremos no próximo item, nosso trabalho de campo ficou restrito à Terra Indígena São Marcos. Não obstante, soubemos através dos informantes da existência de um pequeno fluxo de pessoas, matéria prima e objetos de uso nos rituais circulando entre as Terras Indígenas Xavante. Ademais, através dos aparelhos de rádios de comunicação, identificamos a existência de uma rede de troca de informações sobre o andamento do processo ritual nas demais terras indígenas. Quando se realizava, por exemplo, o ritual do *uiwede*, corrida de toras de buriti, o resultado do mesmo, ou seja, a classe de idade vencedora, era rapidamente repassado, via rádio, às aldeias que realizavam o *danhono*. Isto aumentava ainda mais a rivalidade e disputa entre as classes de idade durante os rituais. O entendimento sobre o que estamos aqui chamando de classes de idade estará disponível no **Capítulo I** desta tese.

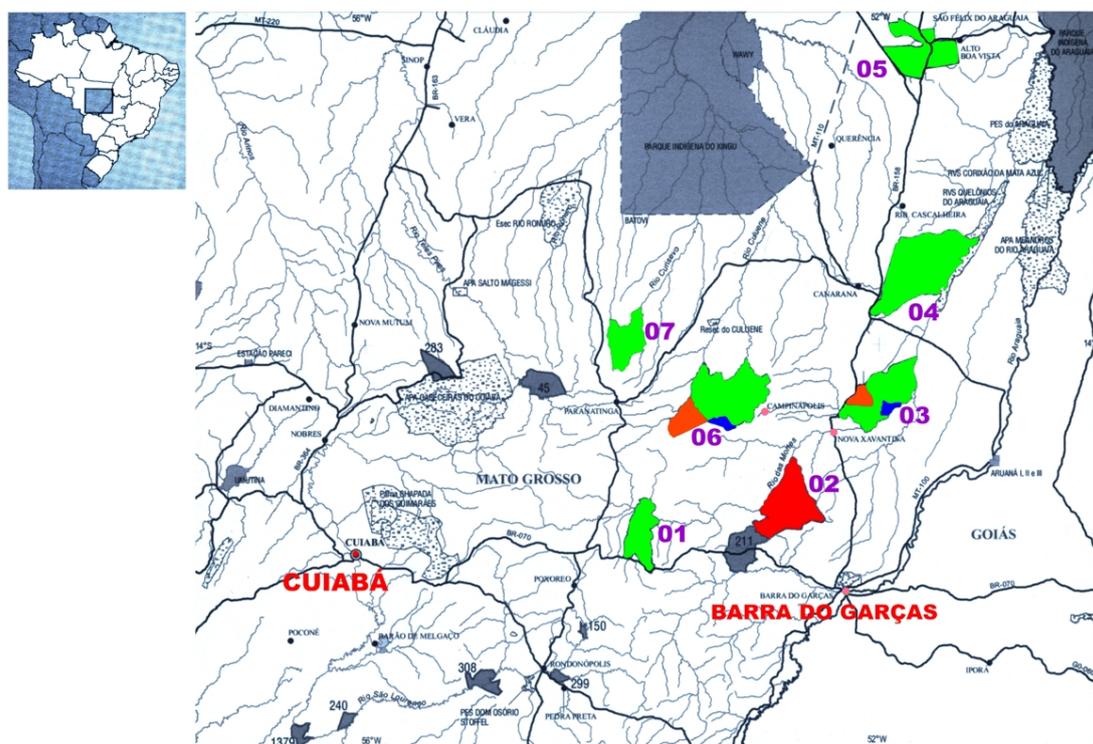
O mapa abaixo permite visualizar a localização das demais Terras Indígenas Xavante. No destaque (número 02) temos a Terra Indígena São Marcos onde desenvolvemos nossos trabalhos de campo. Nos números 03 e 06 estão localizadas três terras indígenas em cada um deles: no número 03 temos as Terras Indígenas Areões,

Areões I e Areões II; enquanto que no número 06 as Terras Indígenas Parabubure, Ubawawe e Chão Preto.

Abaixo apresentamos um quadro com o número total de aldeias em cada terra indígena destacada no mapa.

| TERRA INDÍGENAS                                    |                                  | NÚMERO DE ALDEIAS (DEZ 2007) |
|--|----------------------------------|------------------------------|
| 01   | Sangradouro/Volta Grande         | 26                           |
| 02   | São Marcos                       | 28*                          |
| 03   | Areões – Areões I e Areões II    | 15                           |
| 04   | Pimentel Barbosa                 | 08                           |
| 05   | Marawatsede                      | 01                           |
| 06   | Parabubure, Chão Preto e Ubawawe | 81                           |
| 07   | Marechal Rondon                  | 08                           |
| <b>TOTAL</b>                                       |                                  | <b>167 Aldeias</b>           |
| Fonte: FUNASA/DISEI Xavante; * dado do pesquisador |                                  |                              |

**QUADRO - 1 - Terras Indígenas Xavante e número de aldeias**



**Mapa - 2 - Localização das Terras Indígenas Xavante. Fonte: adaptado de Ricardo & Ricardo (2006)**

#### 4 - O TRABALHO DE CAMPO

Ao longo de mais de cinco anos, sendo três ininterruptos, tivemos a oportunidade de trabalhar e conviver com os Xavante de várias Terras Indígenas Xavante distribuídas pelo leste mato-grossense. A primeira experiência de trabalho com esta etnia se deu em 1995, quando terminávamos a graduação no curso de Pedagogia pela Universidade Católica Dom Bosco – Campo Grande/MS. Na ocasião, havia um projeto com parceria entre o Estado de Mato Grosso e a Missão Salesiana, com sede em Campo Grande - MS, para implantar o curso de Magistério na aldeia de São José, situada na T. I. Sangradouro. Através desse projeto fomos lecionar naquela aldeia, onde permanecemos por um mês. Dois anos depois, ainda através da Missão Salesiana, da qual éramos membro, fomos trabalhar como professor na aldeia São Marcos, situada na terra indígena homônima.

Quando chegamos à aldeia São Marcos, em 1997, estava sendo realizado o ritual de iniciação dos jovens – o *danhono*. Naquela ocasião fomos incorporados<sup>18</sup> à classe de idade *hötörã*<sup>19</sup>. Os membros desta classe de idade, por conta da dinâmica cíclica entres as classes de idade, assumiram o ciclo de vida *danhohui'wa*, padrinhos, cujo papel principal era patrocinar ou também acompanhar e instruir os neófitos durante o tempo em que vivem na casa dos solteiros, a *hö*. No ano de conclusão do *danhono* são os *danhohui'wa* que assumem como atores rituais, o desempenho das performances rituais que compõem o *danhono*. Naquele ano, 1997, os meninos que estavam sendo iniciados eram os membros da classe de idade *ëtëpa*.

Como membro da classe de idade *hötörã* tivemos a oportunidade de acompanhar quase todos os rituais que compõem o conjunto final do *danhono*. Desta forma, sempre que tomávamos conhecimento da realização de algum ritual lá estávamos, na condição de *danhohui'wa*, para participar. Estes acontecimento incluíam caçadas, corridas de tora e danças, eventos necessários e parte integrante do *danhono*. Além dos rituais ligados à iniciação dos jovens tivemos oportunidade de acompanhar outras atividades cotidianas da aldeia que envolviam participação coletiva, como caçadas e pescarias, que não

---

<sup>18</sup> Era comum na aldeia de São Marcos os missionários jovens serem incorporados em classes de idade, se desejassem.

<sup>19</sup> Entre os Xavante existem oito classes de idade nos quais os jovens são inseridos quando no ato da constituição de uma nova casa dos solteiros, a *hö*. No capítulo I será descrito com detalhes o sistema de classes de idade.

tinham caráter cerimonial. Esta inserção nos vários eventos sociais dos Xavante da aldeia São Marcos, fossem eles cerimoniais ou não, nos possibilitou acumular uma gama de informações etnográficas sobre a cultura Xavante, que agora se torna fundamental para o desenvolvimento deste trabalho.

Depois de um ano na condição de membro da missão salesiana, nos desvinculamos daquela entidade religiosa. Todavia, optamos por permanecer trabalhando com educação indígena na aldeia São Marcos, na qualidade de voluntário. Assim permanecemos ainda por dois anos naquela aldeia. Com isto pudemos assistir o início de uma nova crise política na aldeia que envolvia a disputa pelo reconhecimento do posto de cacique por duas lideranças. Um ponto crítico nesta disputa, dentre outros, foi um conflito que chegou a vias de fato e que teve como palco a aldeia São Marcos. Descreveremos este conflito no **Capítulo IV**.

Também constatamos, naquela época, que havia uma grande mobilidade de pessoas em direção à cidade de Barra do Garças e de outros centros urbanos. Deste modo, todos os dias, com raras exceções, um caminhão sob comando e responsabilidade de uma das lideranças da aldeia partia - lotado de jovens, homens adultos, velhos, mulheres e crianças - durante a madrugada em direção à cidade, retornando quase sempre no mesmo dia, quando não acontecia algum imprevisto durante a viagem. Tal movimentação nunca foi bem vista por uma ala de missionários que defendia a permanência dos Xavante na aldeia. Na opinião deles, agindo dessa maneira os Xavante estariam caminhando para um processo de perda cultural e de identidade. Entretanto, como observamos, para os Xavante este “risco” não é assim vivido. Ao acompanharmos este processo de deslocamento da aldeia à cidade de Barra do Garças, principalmente, observamos que os Xavante tomavam o espaço urbano como outra fronteira de exploração.

Deixamos a aldeia São Marcos no final do ano de 1999. As informações e observações, bem como a experiência pessoal ali vivida, foram de grande valia para o trabalho de campo do mestrado, que realizamos nos meses de outubro e novembro de 2002. Naquela ocasião a crise política na aldeia São Marcos já tinha atingido seu ápice resultando na cisão daquela aldeia três meses antes de nossa chegada, resultando na criação de novas aldeias.

Na dissertação do mestrado procuramos abordar a repercussões das cisões que aconteceram na aldeia São Marcos na redistribuição da população na Terra Indígena

homônima, bem como as relações políticas entre as aldeias. Ademais, mostramos também que o conflito político na terra indígena teve reflexos no uso e ocupação do espaço urbano de Barra do Garças/MT. Após o primeiro confronto ocorrido na aldeia São Marcos, as facções passaram a se deslocar por caminhos diferentes dentro da Terra Indígena para atingir a cidade de Barra do Garças. Ademais, o espaço interno da terra indígena também foi (re)apropriado em consequência dos conflitos faccionais da aldeia Terra Indígena São Marcos. O entendimento desta dinâmica foi crucial para o trabalho de campo, agora para o doutorado, que desenvolvemos em 2005 e 2007.

Conforme dissemos acima, inicialmente nosso objetivo da pesquisa estava direcionado ao estudo do faccionalismo Xavante a partir de incursões de líderes Xavante aos centros urbanos e seu retorno às aldeias. Contudo, fomos conduzidos a mudar esta proposta de pesquisa onde o foco foi deslocado para os bastidores do *danhono*. Neste sentido, passamos a considerar os rituais de iniciação do *danhono* como espaço social e etnográfico para este trabalho.

A primeira etapa do trabalho de campo aconteceu de meados do mês de maio ao final do mês de junho de 2005. Quando chegamos ao campo os moradores da casa dos solteiros haviam passado a noite executando o último banho ritual, chamado *datsi'waté*, antes de terem os lóbulos das orelhas furados no dia seguinte (veja item 3.1.1 e 3.2 do **Capítulo III**). Após este ritual permanecemos na aldeia acompanhando os demais rituais e executando algumas viagens à Barra do Garças. Neste tempo procuramos igualmente levantar informações sobre a conjuntura política da aldeia e dados sobre as cisões de aldeia da Terra Indígena São Marcos que tinham acontecido no passado. Nos intervalos de um ritual e outro na aldeia onde estávamos, nos dirigíamos à aldeia São Marcos onde assistíamos os rituais ali realizados, além de levantar a presença de líderes de outras aldeias que cooperavam com esta na realização do *danhono*. Quando a aldeia Nossa Senhora de Guadalupe deu início ao ritual da corrida do *noni* e entrega, também de modo ritual, de dois objetos rituais, *ĩni* e *tsidupu*, confeccionados pela última classe de idade iniciada àquela que estava em processo de iniciação (veja item 3.8, 3.9 e 3.12 do **Capítulo III**), deixamos o campo por um mês.

Retornamos a Nossa Senhora de Guadalupe no final do mês de julho de 2005 quando aldeia se preparava para realizar a grande caçada, cujo produto final seria destinado aos rituais do *tébé* e *pahöri'wa* (veja item 3.13 a 3.17 do **Capítulo III**). Nesta segunda etapa do trabalho de campo permanecemos até o início da segunda metade do

mês de setembro, quando o processo de iniciação do *danhono* foi concluído. Ademais, seguimos a mesma dinâmica do trabalho de campo anterior, ou seja, sempre que havia um intervalo entre os rituais que aconteciam em Nossa Senhora de Guadalupe, nos deslocávamos à São Marcos para igualmente ali acompanharmos os rituais. Esta estratégia adotada nas duas situações de trabalho de campo permitiu não só visualizar a presença de líderes de outras aldeias naquelas que realizavam o *danhono*, mas também o fluxo de pessoas cooperando entre si, independentemente de serem membros de aldeias aliadas ou não, no processo ritual. Embora tenha havido diversas cisões nas aldeias da Terra Indígena São Marcos, por divergências políticas entre seus membros, manteve-se entre os grupos domésticos um sentimento de continuidade. Em outras palavras, entre os grupos domésticos existem diversos tipos de relações sociais, como de parentesco, por exemplo, que a crise política entre facções não consegue eliminar. Deste modo, ao término de um ritual em Nossa Senhora de Guadalupe, que estava adiantada na realização dos rituais em relação a São Marcos, era comum o envio de ornamentos, matéria prima para sua confecção, alimentos de uso ritual, etc., de uma aldeia a outra. Permanecemos em campo até o início da segunda metade do mês de setembro quando houve a conclusão do *danhono*.

A terceira etapa do trabalho de campo se deu na segunda quinzena do mês de novembro. Ao longo de todo o processo ritual em Nossa Senhora de Guadalupe corria o boato de que ao seu término vários grupos domésticos deixariam aquela aldeia e outras seriam fundadas. Diante disso retornamos ao campo para acompanhar o que seria uma nova cisão. Entretanto, houve mudanças nos planos daqueles que iriam deixar a aldeia Nossa Senhora de Guadalupe. Com a conclusão do *danhono* houve uma redução no nível de tensões dentro da própria aldeia. Isto se deve, ao menos em parte, pelo fato de que enquanto o processo de iniciação estava em andamento, a aldeia Nossa Senhora de Guadalupe recebeu muita gente que fixaram ali residência temporária. Um dos moradores, que se dizia muito descontente com as ações e atitudes do cacique, havia até definido o local da próxima aldeia. Ele afirmava ter apoio de outros grupos domésticos, além do seu, que segundo ele, provocaria uma grande redução na população de Nossa Senhora de Guadalupe. Entretanto, durante este trabalho de campo o mesmo nos disse que havia desistido de fundar a nova aldeia, pois seus rancores com o chefe já haviam ficado para trás. Não obstante, acreditamos que sua desistência em fundar a nova aldeia tenha se dado por não ter recursos disponíveis para tanto. Ao que tudo indica este

morador não desistiu de seus planos de fundar a nova aldeia, pois de vez em quando ele nos telefona solicitando ajuda para montar um *projjetinho* a ser encaminhado a uma das montadoras de veículos no qual pretende solicitar a doação de uma *viatura*.

Retornamos novamente à aldeia Nossa Senhora de Guadalupe em abril de 2007, onde permanecemos por vinte dias. Novamente este retorno foi motivado pelos boatos de cisões na aldeia, que não se efetivaram. Ademais, aproveitamos a ocasião para retomar algumas discussões e esclarecer dúvidas sobre as performances rituais do *danhono*.

Além do conhecimento durante nosso convívio direto com os Xavante, bem como nas etapas de trabalho de campo do mestrado e, por último do doutorado, dispomos de uma série de vídeos, que retratam de iniciações do *danhono* ocorridas no passado, produzidos pela Missão Salesiana que foram de grande utilidade para visualizarmos continuidades nas performances rituais dos Xavante da aldeia São Marcos e de Nossa Senhora de Guadalupe.

Mas o trabalho de campo que realizamos entre os Xavante não ficaram restritos ao ir e vir entre o mundo acadêmico, com seus objetivos e hipóteses de pesquisa, e a aldeia. Quero aqui resgatar, e talvez seja este o único momento desta tese em que use a primeira pessoa, o nostálgico texto de Roberto Da Mata, *O Ofício de Etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues”*, que retrata um pouco do que encontramos no trabalho de campo, ou ainda de como entramos e saímos de uma situação de pesquisa etnográfica.

*Seria possível dizer que o elemento que se insinua no trabalho de campo é o sentimento e emoção. Estes seriam, para parafrasear Lévi-Strauss, os hóspedes não candidatos da situação etnográfica. E tudo indica que tal intrusão da subjetividade e da carga afetiva que vem com ela, dentro da rotina intelectualizada da pesquisa etnográfica, é um dado sistemático da situação. (...). É como se na escola graduada tivessem nos ensinado tudo: espere um sistema matrimonial prescritivo, um sistema político segmentado, um sistema dualista, etc., e jamais nos tivessem prevenindo que a situação etnográfica não é realizada num vazio e que tanto lá, quanto aqui, se pode ouvir os *anthropological blues!* (Da Mata, 1978:30-31)*

O calor, a fumaça e a sede durante as caçadas com fogo; a chuva e o frio da madrugada nos momentos rituais que perduravam por toda a noite; a troca espontânea de um pedaço de mandioca assada por um pouco de água com um *ĩhire*, ancião, que não conseguia descer a pirambeira para saciar sua sede, depois de um dia inteiro de caçada e sem abater nenhuma caça para que pudéssemos comer ali mesmo as vísceras; as apreensões (ou medo) de encontrar o fazendeiro no momento de coleta de brotos de

buriti. Algumas situações onde sentimento e emoção se fazem presentes na execução do trabalho antropológico e nos torna igualmente cúmplices da realidade, até o ponto em que deixamos de nos sentir (ou ser) o exótico numa terra estranha e passamos a nos sentir em casa. Aqui talvez ocorra uma inversão em relação ao texto de Da Matta: já não é mais o antropólogo procurando traduzir o exótico em familiar, mas neste universo de sentidos, são os Xavante, ou o nativo, que faz este movimento: o de transformar o antropólogo (exótico) em familiar. E foi nesta dinâmica Xavante, que me sentido em casa, que todas às vezes quando chego à aldeia, ou dela saio, sou recebido com o choro de *damama* (pai) Rinaldo e *dati'ö* Maria (mãe), pessoas do grupo doméstico que me adotou. Mas estas relações interpessoais se dão em mão dupla em não se restringe mais no espaço do campo etnográfico. Isto ficava cada vez mais evidente como no dia em que diante de um problema jurídico que Silvia enfrentava com um inquilino inadimplente com as contas de condomínio na cidade de Curitiba, fui aconselhado pelos Xavante, que ficaram indignados ao tomarem conhecimento do fato, a me pintar e pegar uma das bordunas de minha coleção e resolver o problema à revelia do tribunal. E ainda, as recomendações de ficar longe dos tiros nos confrontos entre policiais e traficantes no Rio de Janeiro, notícias que recebiam pelos rádios de pilhas, e agora pela televisão com a chegada da eletricidade na aldeia, que os deixavam apreensivos.

Por fim, mesmo correndo riscos de naturalizar o campo diante de minha forte convivência com os Xavante e participação nos rituais, busco apresentar o ritual de iniciação *danhono* e seus bastidores tomando-o como ferramenta para pensar o faccionalismo Xavante.

## CAPÍTULO I

### ESTRUTURA E ORGANIZAÇÃO SOCIAL XAVANTE

#### 1 - CLASSES DE IDADE, CLÃS E O SISTEMA POLÍTICO XAVANTE

Antes de apresentarmos o ritual de iniciação dos novos guerreiros Xavante – o *danhono*, convém mostrar como os Xavante se organizam socialmente. Isso se faz necessário tendo em vista que todo processo ritual está condicionado às posições estruturais que uma pessoa xavante ocupa na sociedade. Os atores oficiais e participantes do ritual pertencem a clãs, classes de idade, e ocupam posições transitórias na organização religiosa e ritual. A posição ocupada dentro destas esferas organizativas define em qual, ou em quais rituais, uma pessoa pode estar inserida, bem como, que papéis se espera que sejam desenvolvidos durante e após o processo ritual. Neste sentido, a orientação teórica que melhor preenche estes aspectos pode ser encontrada na definição que Firth concede àquilo que estamos considerando como estrutura social. Segundo Firth (1974:47),

*(..) a idéia de estrutura da sociedade deve preencher certas condições. Deve levar em conta as relações ordenadas das partes com o todo, o arranjo que une os elementos da vida social. Essas relações devem ser consideradas como construídas umas sobre as outras - são séries de ordens de complexidade variáveis. Devem possuir uma significação não apenas momentânea - algum fator de constância ou continuidade deve estar envolvido nelas.*

Diante destas condições Firth levanta duas questões: *que tipo de relações sociais devem ser mais relevantes na descrição de uma estrutura social, e que continuidade devem apresentar antes de serem incluídas (idem)*. Firth aponta que alguns antropólogos tem considerado como estrutura social a rede de *todas relações de pessoa para pessoa numa sociedade*. Isto seria para o autor uma definição muito ampla por que não permitiria fazer distinções entre o que efêmero e o que é duradouro, não revelando a idéia de totalidade da sociedade. Do lado oposto aparece a idéia de estrutura social que compreenderia apenas as relações entre grupos maiores da sociedade, nos quais estão aqueles que apresentam *alto grau de persistência*, onde se incluiria os clãs deixando de lado o grupo familiar. Há ainda outra visão de estrutura social, segundo Firth, que enfatiza *relações reais entre pessoas ou grupos* consideradas como esperadas ou ideais. Aqui a forma da sociedade é definida a partir das expectativas individuais ou crenças

idealizadas naquilo que se deve ou deveria ser feito. Para Firth considerar a estrutura social apenas como um conjunto de expectativa é vago. O importante, afirma Firth, é

*(...) enfatizar a maneira pela qual os modelos sociais, os padrões ideais e os conjuntos de expectativas tendem a ser modificados, de modo reconhecível ou imperceptível, pelos atos dos indivíduos em resposta a outras influências, dentre as quais inclusive o desenvolvimento tecnológico. (...) O conceito de estrutura social é um instrumento analítico, destinado a nos ajudar a compreender como os homens se comportam em sua vida social. A essência desse conceito são aquelas relações sociais que parecem ter uma importância fundamental para o comportamento dos membros da sociedade - relações que, se não vigorassem, nos impossibilitariam afirmar a existência da sociedade sob aquela forma (Firth, 1974:48).*

O processo de iniciação do *danhono* promove a inserção dos novos membros da sociedade Xavante num de seus elementos estruturais: as classes de idade. Praticamente todos os rituais sociais e religiosos possuem toda ou alguma referência às classes de idade. Todavia, outros elementos estruturais da sociedade Xavante são acionados para que isto ocorra. Vejamos a seguir alguns destes elementos.

### 1.1 - OS CLÃS

A organização clânica entre os Xavante constitui uma de suas principais formas de organização social. Todo o sistema de parentesco e ritual está a ela relacionado.

Entre os Xavante existem três clãs: *po'redza'õno* (girino), *õwawẽ* (rio/água grande) e *tob'ratato* (onomatopéia de uma ave noturna – Giaccaria & Heide<sup>20</sup> (1972:104); enquanto que para Maybury-Lewis (1984:221) corresponde a círculo no olho. A filiação clânica é definida por descendência paterna. Os Xavante são patrilineares e praticam casamento uxorilocal. Segundo, Giaccaria & Heide (1972:104) e Giaccaria (2000: 28; 144), a sociedade Xavante é constituída por duas metades exogâmicas nas quais os três clãs se distribuem. Estas metades, *danhimire* (direita) e *danhimi'e* (esquerda), que não possuem qualquer referência com a planta das aldeias ou casas, teriam surgido, segundo depoimentos coligidos por Giaccaria & Heide, como

<sup>20</sup> Bartolomeu GIACCARIA é missionário salesiano padre, nascido na Itália e naturalizado brasileiro; Adalberto HEIDE também é missionário salesiano, nascido na Alemanha.

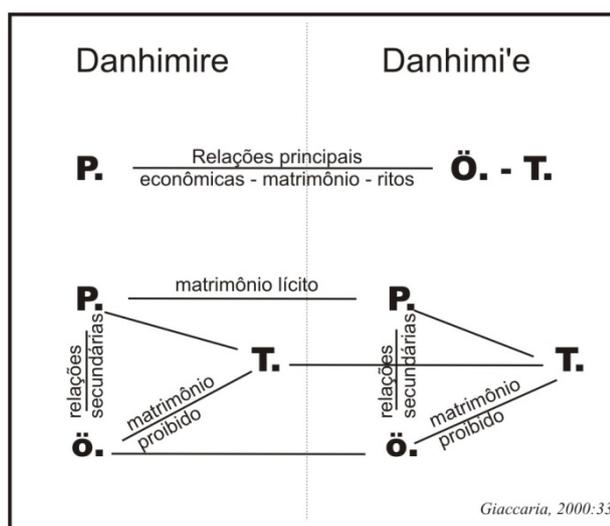
decorrente de discórdias e tensões sociais. Aqui talvez seja preciso relativizar as colocações destes autores, não são as discórdias e tensões que produzem as metades exogâmicas. Como o próprio termo sugere as metades aparecem para regular casamentos inicialmente, isto é, quem pode dar e receber mulheres.

Ainda de acordo com Giaccaria (2000), tensões na sociedade Xavante, em parte, são explicadas pela tentativa de uma metade considerar-se superior e procurar dominar a outra. Estas tensões, de acordo com o autor, ainda persistem na sociedade, que a primeira vista estaria em constantes conflitos que são suprimidos por mecanismos que procuram dirimi-las. Há na sociedade Xavante, segundo Giaccaria, duas tendências:

*(...) uma que tende para o conflito, a destruição, outra que tende para a fraternidade e a união, para o incremento e fortalecimento da tribo. Sempre, pelo menos idealmente, prevalece a segunda (Giaccaria: 2000:29).*

Esta visão dualista da sociedade Xavante, a nosso ver, que autor apresenta, parece traduzir outras formas dualistas do pensamento cristão-romano: sagrado/profano; céu/inferno; bem/mal, etc. Como veremos ao longo desta tese, a divisão em metades é fundamental para pensar o processo ritual. Entretanto, quando o conflito surge ele se dá em decorrência da dinâmica faccional Xavante e não por se tratar de uma sociedade composta por metades. Uma facção Xavante pode ser composta por pessoas pertencentes aos três clãs e às duas metades. São as interações sociais que ocasionam o surgimento e o desaparecimento das facções.

Tais mecanismos aparecem quando se examina os ritos e cerimônias como, por exemplo, as celebrações do *wai'a*<sup>21</sup> onde são representadas lutas entre as “forças do bem” e as “forças do mal”, entre “fertilidade” e “esterilidade”, entre “saúde” e “doenças”, onde, no fim, o bem, a prosperidade e a fecundidade do grupo sempre prevalecem (*idem*). Outros mecanismos que permitem dirimir tensões e conflitos são as trocas e



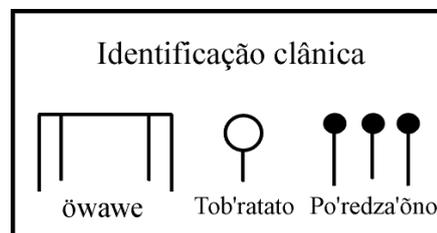
QUADRO - 2 - METADES EXOGÂMICAS

<sup>21</sup> O *wa'ia* é um ritual religioso que acontece em várias ocasiões, em modalidades diferentes, considerando a sazonalidade do ambiente de cerrado.

distribuição de bens existentes na sociedade Xavante.

Maybury-Lewis (1984:120) não adota as categorias *danhimire* (direita) e *danhimi'e* (esquerda) para referi-se às metades exogâmicas. Todavia, observa que estas metades são constituídas da mesma forma: os clãs *öwawẽ* e *tob'ratato* de um lado e os *po'redza'õno* de outro para as trocas matrimoniais, conforme o Quadro 02. Observamos, durante o trabalho de campo, que esta forma de organização dos clãs é utilizada em diversos rituais, cabendo a clãs particulares o desempenho de funções próprias durante o processo ritual do *danhono* e do *wai'a*. Não observamos o uso corrente dos termos *danhimire* (direita) e *danhimi'e* (esquerda) para configurar metades durante nosso tempo de convívio com os Xavante. Não obstante, encontramos termos próprios para designarem divisões entre metades durante o processo ritual: *oniumpradzã* e *pirebapradzã*, respectivamente, *os de cima* e *os de baixo*. Discutiremos estes termos quando apresentarmos o *danhono*, em específico quando tratarmos do acampamento das capas *wamnhorõ*.

Os Xavante, em seu cotidiano, não utilizam sinais diacríticos<sup>22</sup> que permitam a identificação de pertencimento aos clãs. Somente em situações cerimoniais estes sinais aparecem. Em nossa experiência etnográfica identificamos pelo menos quatro momentos cerimoniais nos quais foram utilizados sinais diacríticos, (veja o Quadro 03), para identificação dos clãs durante os processos rituais. A luta denominada *oi'o*, que ocorre antes dos meninos serem admitidos como moradores na casa dos solteiros, constitui um desses momentos. Nessa luta os pais dos meninos pintam em suas têmporas, com urucum e jenipapo, os sinais respectivos para os clãs *öwawe* e *po'redza'õno*. Os *tob'ratato* têm seu símbolo desenhado nas maçãs do rosto. Num segundo momento, em 1997, quando participamos da caçada com fogo, chamada *imanadõ*, presenciamos os caçadores pintando os sinais clânicos em suas têmpora e maçãs do rosto antes de realizarem um rito propiciatório. Descreveremos este rito no item 3.13 do Capítulo III. Tanto em 1997 quanto em 2005, na segunda etapa de campo, acompanhamos e

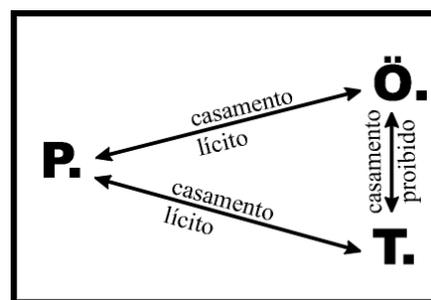


**QUADRO - 3 - IDENTIFICAÇÃO CLÂNICA ENTRE OS XAVANTE**

<sup>22</sup> Os sinais diacríticos de acordo com Barth (2000) são usados pelos atores sociais para comunicarem uma identidade étnica e como marcadores de diferenças dicotômicas entre “nós” e “eles”. O ritual de iniciação do *danhono* é o momento na sociedade Xavante onde ocorre a adoção dos batoques auriculares, que serão acionados como marcadores e delimitadores de fronteiras étnicas entre outras etnias.

participamos da confecção das “capas” *wamhorõ*, utilizadas numa das fases do *danhono*. Nas duas ocasiões as “capas” receberam pinturas com urucum de acordo com os clãs. Ainda nesta etapa de confecção das “capas” *wamhorõ*, depois que elas ficaram prontas, os escolhidos para levá-las às casas dos que estavam sendo iniciados pintaram nas têmporas e maçãs do rosto os sinais de seus clãs. Por fim, outra situação ritual onde observamos a pintura de sinais diacríticos com sinais clânicos assinalados nas têmporas e maçãs do rosto foi durante a preparação para a corrida do *tsauri’wa*, soprador. Giaccaria & Heide (1984) mencionam que os sinais clânicos são também pintados em flechas. Visto que a espingarda tem substituído o uso de arco e flecha, nunca acompanhamos a confecção destes artefatos e as poucas flechas que observamos não tinham, aparentemente, qualquer identificação.

Giaccaria (2000:31) afirma que atualmente o clã principal em todas as aldeias, independente de ser numericamente maior ou não, é o *po’redza’õno* que se identifica com a metade *danhimire* (direita). Os clãs *õwawẽ* e *tob’ratato*, equivalentes, se juntam e formam a metade *danhimi’e* (esquerda). Na aldeia N. S. de Guadalupe, onde desenvolvemos nossa pesquisa etnográfica, encontramos poucas pessoas pertencentes ao clã *tob’ratato*. Isto ocorre também em outras aldeias. Especula-se que os membros deste clã seriam descendentes da etnia Karajá que em algum momento da história se encontraram e uniram-se sendo incorporados entre os Xavante. Luciano, membro deste clã, nos disse que seu avô havia trocado mulheres com os Karajá antes do contato. Ademais, a identificação clânica dos *tob’ratato* é idêntica ao sinal diacrítico que os membros da etnia Karajá adotam, ou seja, o círculo nas maçãs do rosto.



QUADRO - 4 - CASAMENTOS POSSÍVEIS ENTRE CLÃS

Considerando as filiações clânicas e sua disposição em metades, os membros destas consideram-se mutuamente como por *waniwihã*, aqueles são do meu lado, por oposição a *watsi’ré’wa*, aqueles que são da outra metade.

No modelo das metades *danhimire* e *danhimi’e* os casamentos ocorrem entre estas metades podendo o clã *po’redza’õno* dar e receber mulheres dos clãs *õwawẽ* e *tob’ratato*. Entretanto, são considerados ilícitos os casamentos entre os clãs *õwawẽ* e *tob’ratato*, como também entre membros dos próprios clãs. Não obstante, Giaccaria afirma ter encontrado casais que a princípio afirmavam serem do mesmo clã. O autor

esclarece que não houve uma quebra da exogamia entre as metades e que não se tratava de casamentos reais entre clãs, e, por conseguinte entre metades. Segundo Giaccaria (2000:32),

*(...) os homens transmitem para os filhos o próprio clã com os cargos e privilégios conexos com o mesmo. Ao pai, porém, é concedida a faculdade de dar ao próprio filho a denominação do clã da mãe. Os Xavante dizem que isso se realiza quando pai tem especial predileção por esse clã. É um fato mais afetivo (...).*

Durante o trabalho de campo fizemos um levantamento dos casais de todas as casas da aldeia N. S. de Guadalupe. Neste levantamento não encontramos ninguém que nos dissesse que seu cônjuge fosse do mesmo clã. Os casamentos que levantamos eram claramente definidos entre os clãs, conforme o esquema descrito no quadro. Entretanto, quando acompanhávamos e participávamos da confecção das “capas” *wamnhorõ* observamos alternâncias na relação entre clãs. O acampamento onde estas “capas” são montadas, o *marã*, uma clareira próxima a um riacho, é dividido ao meio: do lado do sol nascente ficam as “capas” pertencentes aos membros dos clãs *öwawẽ* e *tob’ratato*; enquanto que do lado do sol poente ficam as “capas” pertencentes aos *po’redza’õno*. De antemão esclarecemos que esta divisão espacial dos clãs não está ligada aos temos *oniumpradzã* e *pirebapradzã*, acima mencionados. Informantes disseram-me que membros dos três clãs podem pertencer a qualquer uma das metades. Quando as “capas” estavam praticamente prontas notei que elas se entrecruzavam nos dois lados do acampamento: várias “capas” dos clãs *öwawẽ* e *tob’ratato* que estavam no lado dos *po’redza’õno*; e no lado dos *po’redza’õno* havia “capas” dos *öwawẽ* e *tob’ratato*. Luiz Tsirobowe<sup>23</sup>, pertencente ao clã *öwawẽ*, nosso principal informante, nos explicou que os clãs nunca estão satisfeitos com as pinturas de suas “capas” e consideram as pinturas nas “capas” do outro clã como sendo mais bonita do que a sua. Há aqui, talvez, uma relação entre troca de mulheres e troca de pinturas entre as “capas”. A troca de pinturas entre clãs continua no momento que as “capas” são levadas às casas de seus donos após ficarem prontas. Nesta ocasião os homens pintam em suas têmporas e maçãs do rosto os sinais diacríticos que identificam o clã correspondente à capa que carrega, mesmo sendo de outro clã. Assim, aqueles que escolheram pintar sua capa com os motivos do outro

<sup>23</sup> Após o contato, com a imposição do registro civil pelo Estado Nacional, houve uma mudança no uso dos nomes entre os Xavante. O nome dos homens era trocado várias vezes ao longo de sua vida, segundo regras de nomeação. As mulheres eram nomeadas, segundo um ritual, uma única vez. Com o registro civil convencionou-se utilizar um nome na língua portuguesa seguido por outro na língua Xavante de origem paterna.

clã pintam na face os sinais diacríticos daquele clã. As trocas no uso de pinturas nas “capas” não se dão ao bel prazer de uma pessoa. Para que alguém possa utilizar os motivos de pinturas ou sinais diacríticos de outro clã é preciso autorização formal daquele clã. O não cumprimento desta formalidade pode acarretar conflitos entre os clãs. Existem ainda outros momentos rituais, que serão analisados em outras ocasiões, onde estas trocas acontecem.

Os conflitos, um dos alvos de nossa pesquisa, envolvendo a relação entre clãs podem ainda surgir quando alguém se apodera, indevidamente, de ornamentos corporais, seja durante o *danhono* seja em outro ritual, pertencentes ao clã oposto. Os Xavante estão conscientes desta possibilidade de conflito e agem no sentido de minimizá-los. Participando das costumeiras reuniões no *warã*, centro da aldeia, após a realização de um ritual religioso, o *wai'a*, que permitiria dar continuidade ao *danhono*, um dos anciãos tomou a palavra, o que raramente fazia, e pôs-se a falar dizendo sobre a continuidade do *danhono* e que as famílias evitassem conflitos respeitando o uso de ornamentos de cada clã. O filho de Luiz Tsirowewẽ iria usar um ornamento, pertencente ao clã *po'redza'õno*, feito por seu avô, o pai do pai. Sabendo que Luiz Tsirowewẽ e seu filho pertencem ao clã *õwawẽ*, perguntamos a ele se isso não provocaria os membros do outro clã quanto ao uso daquele ornamento. De acordo com Luiz Tsirowewẽ sua família há muito tempo está autorizada a usar o ornamento e por isso não haveria problemas. Em todas as situações onde observamos o uso de pinturas ou de ornamentos por pessoas que os tomavam como empréstimo de outro clã isso ocorria de forma pacífica. Os atores sociais que agiam neste sentido explicaram que seus antepassados há muito tempo teriam gostado daquela forma de se pintar e haviam começado a usá-la depois pediram que seus descendentes fizessem o mesmo. Este gostar da pintura do outro por si só não esclarece muito sobre as trocas de pinturas e ornamentos corporais. Acreditamos que isto seja decorrente de alianças estabelecidas no passado. Entretanto, não apuramos em que circunstâncias isto teria se dado.

A relação ritual entre os clãs é bem definida havendo situações onde os papéis rituais são bem definidos e exclusivos. Durante o *danhono* há dois momentos onde a exclusividade ritual para cada clã é claramente definida. O ritual *tébé* é de exclusividade dos *õwawẽ* e dos *tob'ratato*, enquanto que o ritual *pahõri'wa* é de exclusividade dos *po'redza'õno* (veja item 3.16 e 3.17, respectivamente, do Capítulo III). Nas demais etapas do *danhono* há intensa cooperação entre os clãs durante sua realização.

## 1.2 - CLASSES DE IDADE

Antes de apresentarmos as classes de idade convém ressaltar que os autores “clássicos” tratam de modo distinto esta forma de organização. Maybury-Lewis considera como *classes de idade* o resultado de uma convivência coletiva onde:

*(...) todos aqueles que viveram juntos um certo período na casa dos solteiros, foram iniciados conjuntamente e se casaram em cerimônia coletiva. Esses homens distinguem-se de outros que, por sua vez, compartilham essas mesmas experiências em épocas anteriores e posteriores (1984:153).*

Giaccaria & Heide (1972:120) consideram esta forma de organização como *grupo de idades* para indicar um conjunto de indivíduos (GRUPO), que nasceram no mesmo lapso de tempo. Por classes de idade Giaccaria & Heide consideram várias etapas do ciclo biológico de uma pessoa com status social bem definido ao longo deste ciclo. Os Xavante, influenciados pela tradição missionária, a qual pertencem os autores Giaccaria & Heide, referem-se a esta forma de organização como GRUPOS DE IDADE. Seguindo a tradição antropológica estaremos utilizando o termo classes de idade para referirmos aos grupos de idade.

Não é exagero considerar que as classes de idade são a razão de ser do *danhono*, pois será através deste processo de iniciação que a sociedade Xavante recria ciclicamente as classes de idade.

Entre os Xavante existem oito classes de idade, ou grupos como eles chamam, que se alternam ciclicamente de tempos em tempos na constituição da casa dos solteiros, a *hõ*, e conseqüentemente, nos rituais de iniciação. Estas classes de idade são agrupadas em metades cerimoniais, formando grupos antagônicos que competem entre si em várias situações rituais. O que estamos chamando de metades cerimoniais aqui não deve ser confundido com metades exogâmicas, que regulam os casamentos. Dentro de uma mesma classe de idade de uma metade cerimonial, por exemplo: *abare'u*, (veja o Quadro 05), existem pessoas filiadas pela patrilinearidade aos três clãs Xavante (*õwawẽ*, *tob'ratato* e *po'redza'õno*). O processo de iniciação do *danhono* vai promover a inserção dos nascidos no *lapso de tempo* numa destas classes de idades, obedecendo a sua dinâmica cíclica de constituição. De outro modo, as classes de idade são cíclicas e se renovam ao longo do tempo. Assim, os que nasceram no *lapso de tempo* ao serem admitidos, mediante os rituais que apresentaremos no capítulo II, assumirão uma classe

de idade obedecendo à dinâmica cíclica. Uma pessoa não escolhe<sup>24</sup> a classe de idade a que pertencerá. Os meninos e meninas que nasceram há sete ou oito anos atrás serão admitidos na classe de idade *nodzö'u*, a próxima a passar pelo processo de iniciação, haja vista que a última a ser iniciada, na Terra Indígena São Marcos, foi a *abare'u*.

O Quadro 05 apresenta um esquema da distribuição das classes de idade identificadas nas aldeias da Terra Indígena São Marcos:

Os termos DIREITA e ESQUERDA no quadro dizem respeito à posição da casa dos solteiros na configuração da aldeia. As aldeias Xavante são construídas, idealmente,

em forma de ferradura com a abertura voltada para o rio. Nas extremidades desta abertura, um pouco afastado da primeira casa, são construídas as casas dos solteiros, alternadamente de acordo com as iniciações do *danhono*. Quando esta forma “tradicional” de aldeia não é encontrada, ou seja, quando as aldeias se apresentam como um

| <b>CLASSES DE IDADE</b> |                    |
|-------------------------|--------------------|
| <b>DIREITA</b>          | <b>ESQUERDA</b>    |
|                         | 1. ABARE'U         |
| 2. NODZÖ'U              | 3. ANAROWA         |
| 4. TSADA'RO             | 5. AI'RERE         |
| 6. HÖTÖRÃ               | 7. TIROWA          |
| 8. ËËËPA                |                    |
|                         | 9. ABARE'ÖMOB'RADA |
| 10. NODZÖ'ÖMOB'RADA     | 11. ANAROWAB'RADA  |
| 12. TSARA'ROB'RADA      | 13. AI'RERE'RADA   |
| 14. HÖTÖRÃB'RADA        | 15. TIROWAB'RADA   |
| 16. ËËËPAB'RADA         |                    |

**Quadro - 5 -DISTRIBUIÇÃO DAS CLASSES DE IDADE EM METADES CERIMONIAIS NA TERRA INDÍGENA SÃO MARCOS.**

círculo ou como um quadrado, configuração comum atualmente, tanto a identificação quanto a construção da casa dos solteiros se dá tomando como referência o itinerário de dança das classes de idade, ou seja, circulação pela aldeia, bem como pela posição dos postes do *wedetede*, espaço ritual durante a corrida do *noni*, (descrito no capítulo III – item 3.7 e 3.8). Aquelas que estão posicionadas no quadro como pertencentes à metade

<sup>24</sup> Entretanto, existem casos isolados de pessoas que mudaram de classe de idade, sem que para isso fosse necessário repetir o processo ritual de iniciação do *danhono*.

da ESQUERDA executam seus cantos e danças no sentido anti-horário, enquanto que as da DIREITA seguem pelo sentido horário.

O Quadro 5 pode ser lido de duas maneiras: tomando ordem numérica de 1 a 8; ou de forma inversa considerando a ordem de 8 a 1. Na primeira possibilidade de leitura o número 1 (um), a classe de idade *abare'u*, foi a última a passar pelo ritual de iniciação *danhono* – na aldeia Nossa Senhora de Guadalupe (2005) e demais aldeias da Terra Indígena São Marcos no mesmo ano, enquanto que a número 2 (dois), classe *nodzö'u*, deverá ser a próxima a ser submetida a este ritual dentro de aproximadamente quatro a seis anos, ou seja, entre os anos 2010 e 2012. A segunda possibilidade de leitura do quadro, na ordem inversa, nos mostra a classe responsável pela educação, patrocínio e acompanhamento dos moradores da casa dos solteiros desde sua constituição até término de todos os ritos do *danhono*. Assim, a última classe iniciada, os (1) *abare'u*, teve como patrocinadores de sua iniciação a classe de idade (7) *tirowa*. Durante o processo de iniciação os *tirowa* assumem o *status* de *danhohui'wa*, padrinhos. Na próxima iniciação os moradores da casa dos solteiros, a *hö*, serão os (2) *nodzö'u* e terão como *danhohui'wa*, padrinhos, a classe de idade (2) *ëtêpa*.

Os membros de uma mesma metade cerimonial consideram-se como *waniwihö*, aqueles que constroem a *hö*, casa dos solteiros, do mesmo lado que a minha. Em oposição estão os *öniwihö*, os que constroem a *hö* do outro lado. Estes duas categorias não devem ser confundidas com *waniwihã* e *watsi're'wa*, que se referem às metades exogâmicas. Dentro de uma mesma metade cerimonial *öniwihö* ou *waniwihö* existem pessoas de todos os clãs, enquanto que aqueles que se consideram *waniwihã* por oposição a *watsi're'wa* são de um mesmo clã, ou agrupamento de dois clãs, neste único caso, *öwawê* e *tob'ratato*.

A construção da casa dos solteiros é tarefa dos *danhohui'wa* – padrinhos. Entretanto, com as transformações ocorridas no modo “tradicional” de construção das aldeias, como mencionado acima, a casa dos solteiros tem sido construídas quase sempre no mesmo lugar. Em alguns casos, ela tem uma estrutura arquitetônica fixa sendo apenas reformada a cada iniciação, o que equivale a troca das palhas da cobertura. Durante anos a aldeia de São Marcos teve a casa dos solteiros construída em alvenaria próxima a Missão Salesiana<sup>25</sup>. Quando uma nova classe de idade era instaurada era

<sup>25</sup> A Missão se reapropriou de um sistema tradicional Xavante, a casa dos solteiros, *hö*, adaptando-o ao sistema de ensino como estratégia de inculcar novos valores (religiosos), (MENEZES, 1984:146-227; veja também MÜLLER, 1976:76)

necessário somente trocar as palhas do teto, trabalho feito pelos *danhohui'wa*. Ao fim da iniciação dos *êtêpa*, em 1997, esta casa foi alvo de um incêndio não esclarecido. Ao término da iniciação de uma classe de idade a casa dos solteiros era destruída pela mulheres da mesma classe de idade dos *danhohui'wa*, que assumem o papel ritual de *danhohui'wa tsipi' ò*, madrinhas, dos iniciandos. Na aldeia São Marcos era conveniente, diante da exigência de trabalho para construir uma nova, para todas as classes de idade a manutenção da estrutura de alvenaria da casa dos solteiros. Com o incêndio da casa dos solteiros em 1997, nas iniciações seguintes as novas casas foram construídas em outros lugares mais próximo da aldeia. Com isso a influência missionária<sup>26</sup> sobre esta instituição diminuiria ainda mais.

Como foi dito, os padrinhos são os principais responsáveis pela educação e atividades que os moradores da casa dos solteiros devem desenvolver. Contudo, eles não agem sozinhos. Todos os demais integrantes das classes de idade de sua metade, seus *waniwihö*, são co-responsáveis pelos moradores da casa dos solteiros. Nas corridas de toras, por exemplo, os membros da mesma metade se unem para disputarem com a outra.

A construção da casa dos solteiros da classe de idade *abare'u* foi de responsabilidade dos *tirowa*, que desempenhavam o papel de *danhohui'wa*, padrinhos, e foram igualmente auxiliados pelas demais classes de idade de sua metade cerimonial. Entretanto, há situações em que os padrinhos não correspondem de fato ao que é esperado deles na realização de tarefas e preparativos tendo em vista os ritos que compõem as fases do *danhono*. Na aldeia N. S. de Guadalupe era esperado que os padrinhos executassem o canto do *wanaridobe* (veja item 3.18 do capítulo III) nas madrugadas e ao entardecer. Entretanto, notamos que por dias consecutivos o canto não era executado em nenhuma destas ocasiões a ponto de os homens adultos que participam da assembléia no *warã*, ou seja, os iniciados há pelo menos duas iniciações anteriores incluindo a que está em processo, expressarem publicamente seu descontentamento com os *tirowa*. Além de taxarem os membros desta classe de idade como preguiçosos e dorminhocos, jocosamente diziam que os *tirowa* só gostavam de ficar na cama com as mulheres, por causa do frio da madrugada. Em outras ocasiões, após gritarem, sem resultados, na madrugada para que os *tirowa* acordassem e fossem cantar no centro, os *îprédu*, homens iniciados, executavam cantos na frente de várias

---

<sup>26</sup> Sobre a influência missionária sobre a instituição da casa dos solteiros na aldeia São Marcos veja a tese de doutorado de MENEZES (1984).

casas, sobretudo onde havia *tirowa*, para despertá-los. Outro fato que mostra a não correspondência de expectativas ocorreu ainda durante nossa primeira estada no campo. Dentre as várias obrigações que os padrinhos possuem está a de construir, ou abrir, a pista de corrida para uma fase do *danhono* onde cotidianamente realiza-se uma corrida chamada *noni*. Durante dias, enquanto a comunidade estava empenhada na coleta de brotos de buriti para confecção de certo tipo de ornamento, a capa *wamnhorõ*, era esperado que os *tirowa* preparassem a referida pista para que fosse dada continuidade ao *danhono*. Os *tirowa* até começaram a executar o trabalho, mas não o concluíram. Foi necessário que se organizasse um mutirão, do qual tomaram parte homens e mulheres já iniciados, para que a pista do *noni* ficasse pronta, tendo em vista a continuidade do *danhono*.

Foi dito que as classes de idade se alternam ciclicamente na constituição da casa dos solteiros. Ao término da passagem de todas as classes de idade pela casa dos solteiros, ou seja, dentro dos próximos quarenta a cinquenta anos e se não houverem contratempos, se considerarmos o espaço de cinco anos para cada iniciação, quando a classe de idade *abare'u* for novamente admitida como moradores da casa dos solteiros, os atuais *abare'u* (iniciados em 2005) passarão a se chamar *abare'õmob'rada*. Para os Xavante este é o grande e esperado momento de realização pessoal e coletiva, considerando sua classe de idade. Assim chegamos à segunda metade do quadro acima. No mês de setembro quando estivemos realizando a segunda etapa de pesquisa de campo, pudemos acompanhar o final do *danhono* e o ritual de apresentação dos futuros integrantes da próxima classe de idade, os *nodzõ'u*. Após a apresentação daqueles que serão os novos *nodzõ'u*, os velhos *nodzõ'u*, que recebem o sufixo *b'rada* a partir deste momento passam a se chamar *nodzõ'õmob'rada*, reuniram-se com os novos e ensaiaram um canto e depois se puseram a executá-lo, em sentido horário – como fazem todos os grupos de sua metade durante outros rituais, percorrendo a frente das casas na aldeia. Na aldeia N. S. de Guadalupe havia cerca de três *ĩhire*, anciãos, da classe de idade *nodzõ'õmob'rada*.

Considerando que a expectativa de vida entre os Xavante está em torno de 63 anos<sup>27</sup>, são poucos os que têm o privilégio de ver sua classe de idade, enquanto categoria, se reconstituir enquanto moradores da casa dos solteiros. Em condições normais dissemos que o ciclo de iniciação se renova a cada quarenta anos. Entretanto,

---

<sup>27</sup> Cálculo feito por Luciane Guimarães Souza, Antropóloga e Demógrafa que trabalha com os Xavante.

dependendo da conjuntura social e política, este tempo pode ser estendido por mais alguns anos. Na aldeia de São Marcos as iniciações vinham seguindo um ritmo de realização a cada cinco anos. Este ritmo foi interrompido com a realização da iniciação religiosa *darini*<sup>28</sup>, elevando o intervalo entre a penúltima iniciação do *danhono* para oito anos. Assim os quarenta anos de intervalo passam para quarenta e oito anos. Ao término do *danhono*, o iniciado está com aproximadamente dezesseis anos. Somando a idade biológica do iniciado e o tempo entre a renovação do ciclo de grupos de idade temos sessenta e quatro anos, ou seja, uma temporalidade acima da expectativa de vida, calculada para os dias atuais, de um homem Xavante. É provável que a expectativa de vida entre os Xavante ficasse bem abaixo do calculado para os dias atuais, daí a grande alegria dos *nodzö'õmob'rada* no momento em que acompanhavam a apresentação dos novos *nodzö'u* e executavam o canto pela aldeia. Ali se via três homens com idade entre 64 a 76 anos dançando com crianças de quatro a sete anos. A alegria e entusiasmo dos *nodzö'õmob'rada*, como dissemos, era por presenciarem a renovação de sua classe de idade, para aqueles que serão os próximos *nodzö'u* e a alegria manifesta era por estarem já em processo de se constituírem enquanto tal. Na conclusão voltaremos a esse fato mostrando suas implicações políticas para aqueles que atingem o status de fazerem parte dos *b'rada*.

### 1.3 - CICLO DE VIDA ENTRE OS XAVANTE

Antes de uma descrição pormenorizada dos rituais de iniciação entre os Xavante convém apresentar ainda outra forma de classificação que os Xavante utilizam para identificar homens e mulheres dentro de sua sociedade – o ciclo de vida. Esta forma de classificação decorre do desenvolvimento biológico e social da pessoa Xavante. Algumas de suas fases não estão condicionadas à realização de rituais específicos para passagem de um *status* a outro, enquanto que outras não só dependem dos rituais como também condicionam sua realização provocando um imbricamento entre o ciclo biológico e o ciclo ritual. Este imbricamento tem profundas implicações para o sistema político, permitindo legitimação e reconhecimento dos atores sociais dentro deste sistema como será apresentado e discutido adiante.

---

<sup>28</sup> Ritual de iniciação religiosa que ocorre em intervalos de quinze a dezessete anos. Também chamado de *wai'arini*. Através deste ritual o homem xavante é admitido à uma hierarquia de participação no *wai'a* – ritual religioso.

O ciclo de vida para homens e mulheres possui pontos de correspondência, em seu início e fim, e divergência em sua maior parte, conforme descrito no Quadro 6. Ao desenvolvimento destas fases do ciclo de vida poderemos chamar de *crise de vida*, no sentido que Victor Turner dá ao termo, ou seja, um ponto importante de mudança no desenvolvimento físico/biológico e social do indivíduo (Turner, 2005:35). Façamos um breve comentário destas fases.

As fases *ai'utépré*, *ai'uté* correspondem a ambos os sexos sem distinção. *Ai'utépré* refere-se à criança com poucos dias de vida, onde o sufixo *pré* – vermelho – diz respeito ao sangue do parto. *Ai'uté* se diz para criança que está livre do sangue do parto e estende-se até quando ela começa a sentar-se. Lopes da Silva (1986:67ss) aponta que em geral as crianças recém nascidas, ou seja, pertencentes às categorias acima, não são nominadas. No pensamento Xavante, para o recém nascido

*(...) o nome é uma carga pesada demais para seu corpo frágil, “mole”, que acabará adoecendo, até morrer. (...) Quando ela cresce seu corpo fica mais “duro” e mais resistente, o nome não lhe causará doença (Lopes da Silva, 1986:67).*

Diante disso a criança, do sexo masculino, recebe o nome depois de oito a dez meses de idade. No caso das meninas, a nomeação se dava através de um ritual próprio que acontecia depois que estavam casadas. Este ritual, chamado *abadzirãihidiba* não tem sido realizado há muito tempo na sociedade Xavante. Este abandono temporário, já que segundo alguns informantes há discussões sobre sua retomada, pode ser visto como resultado da interação com segmentos religiosos da sociedade não-indígena brasileira e internacional, no pós-contato, que impôs mudanças no comportamento Xavante. Neste caso, o ritual de nomeação das mulheres, a pressão para seu abandono se deu porque a performance deste ritual chocava-se com os valores cristãos:

*O abandono deveu-se, quase sempre, à sua condenação pela moral dos missionários católicos e protestantes que atuaram (e atuam) em áreas Xavante. Isto se explica pelo fato de o ritual implicar em relações sexuais cerimoniais extra-conjugais. Na aldeia de Sangradouro, no entanto, sua realização foi permitida há alguns anos embora os procedimentos considerados imorais tenham sido abolidos ou reformulados, segundo informação de alguns Xavante (Lopes da Silva, 1986:124).*

Como resultado do processo de contato os Xavante foram obrigados a adotar um nome ocidental em seu registro de nascimento. Desta forma, o primeiro nome via de regra é ocidental, o segundo definido pelo nome de família do pai seguido por outro escolhido também pelo pai. Embora, o processo de contato tenha afetado esta forma de

organização social Xavante, ou seja, as regras de nomeação na qual se estabelece laços de amizade formalizada entre o irmão da mãe e o filho da irmã, ela não foi esquecida pelos Xavante. Durante o trabalho de campo realizado em 2002, questionamos vários Xavante a respeito das regras de nomeação. No que pudemos depreender daqueles informantes, as regras de nomeação estavam bem claras para eles, ainda que em desuso, os quais me indicaram quem daria e quem receberia nomes.

A idéia de que a criança Xavante seja “mole” e “frágil”, física e socialmente, e que, portanto, não suportaria o nome parece estar sendo relativizada pelos Xavante com vistas a outros fins. Um destes fins é o acesso a benefícios sociais concedidos pelo governo federal – o auxílio natalidade. Logo que nasce a criança é registrada segundo o procedimento acima mencionado, para que os pais ingressem com a documentação completa junto a FUNAI para ter acesso ao benefício mencionado. Cotidianamente a criança na categoria de idade *ai'uté* é identificada pelo nome em português e/ou por termos de parentesco e posição de nascimento. Ela passa boa parte do tempo junto com um de seus irmãos ou irmãs mais velhas que se encarregam de seus cuidados enquanto a mãe se dedica às tarefas domésticas. Quando não há crianças mais velhas na casa que possam assumir os cuidados da *ai'uté*, a mãe a transporta em cestos grandes – *tsi'õno*, confeccionados com brotos da palmeira buriti que, através de uma alça, ficam suspensos nas costas tendo a testa como suporte.

| <b>CICLO DE VIDA XAVANTE</b>   |   |  |
|--|---|--|
| <b>HOMENS</b>  | <b>MULHERES</b>   |  |
| <b>Ai'utépré</b> - recém nascido;                                    |   |  |
| <b>Ai'uté</b> – ambos os sexos quando começam a sentar-se.           |   |  |
| <b>'Watèbrèmire</b> – menino que começa a andar;                     |   |  |
| <b>'Watèbrèmi</b> – menino com até dois anos de idade mais ou menos; | <b>Ba'õno</b> – menina com idade entre quatro e doze anos;  |  |
| <b>Ai'repudo</b> – menino com idade entre oito a doze anos;          | <b>Adzarudu</b> – menina com idade mais ou menos onze anos até a oficialização do casamento;              |  |
| <b>DANHONO (ritual)</b>  | <b>Wapté - hõ'wa</b> = morador da casa dos solteiros, com idade entre treze a dezessete anos;             | A correspondência ao sexo masculino não é absoluta aqui: <b>tsoimbá</b> - de acordo com Maybury-Lewis (1984:201ss) são meninas (adzarudu) para quem os maridos trouxeram carne; <b>Adaba</b> – (noiva) mulher casada que ainda não tem filhos; de acordo com Maybury-Lewis (1984:201ss) nesta categoria estão as mulheres que foram nominadas; e, <b>araté</b> – mulher com um filho (Lopes da Silva, 1986:135); |
|  | <b>'Waté'wa</b> - aquele que está participando do banho ritual; preparando para furar as orelhas;         |  |
|  | <b>'Hereoi'wa</b> ou <b>heroi'wa</b> - aquele que já teve as orelhas furadas mas não completou o danhono; |  |
|  | <b>'Ritéi'wa ité</b> - (novo guerreiro) aquele que já completou o danhono;                                |  |
|  | <b>'Ritéi'wa</b> - novo guerreiro que se tornará danhohui'wa na próxima iniciação;                        |  |

|                        |  |   |
|------------------------|--|---|
|                        | <b>Dahi'wa</b> - aquele que fiscaliza a conduta dos wapté e será danhohui'wa na iniciação subsequente; última classe de idade iniciada pelo danhono. | As mulheres que estão vivenciando o ciclo de vida correspondente aos dahi'wa, que também foram as últimas a serem iniciadas pelo danhono, têm pouca ou nenhuma atuação neste status.  |
| transição              | <b>Danhohui'wa</b> - padrinhos; os responsáveis e encarregados de orientar os pelos moradores da hō (hō'wa ou wapté).                                | <b>Danhohui'wa tsipi'ō</b> – madrinhas; passam a participar ativamente do danhono quando os homens danhohui'wa começam a cantar o <i>wanaridobe</i> .   |
|                        | <b>Dahi'rada</b>   |   |
| VIDA RITUAL E POLÍTICA | <b>Īprédupté</b> - homem adulto que deixou recentemente o papel de danhohui'wa.  |   |
|                        | <b>Īprédu</b> - adulto; homem maduro.  | <b>Pi'ō</b> – mulher casada com mais de um filho; nesta categoria pode-se dizer que estão as mulheres que completaram juntamente com seus companheiros de classe de idade todos os rituais do danhono. Este termo de acordo com Maybury-Lewis pode ser usado também para distinguir homens (aibō) e mulheres (pi'ō). O termo pode ainda corresponder a <b>Īprédu</b> indicando maturidade das mulheres. |
|                        | <b>Īhire</b> – homem idoso, ancião.  | <b>Pi'ō Īhire</b> – mulher idosa, anciã.  |
|                        | <b>Tsawörö'wa</b> - explorador. Iniciado após duas iniciações do danhono.  | Não encontramos correspondente.   |

Quadro - 6 - CICLO DE VIDA XAVANTE

A diferenciação sexual surge inicialmente com *'watèbrémire* para o sexo masculino e *ba'ōno* para o sexo feminino. *'Watèbrémire* designa menino pequeno – definido pelo sufixo *re* – que começa a caminhar. Nesta fase do ciclo de vida a criança já está plenamente inserida no cotidiano Xavante e começa a explorar o ambiente doméstico. Ela engatinha ou se arrasta pela casa e à medida que a musculatura da perna vai se fortalecendo começa a ensaiar os pequenos passos. Para isso ela se agarra nas paredes de palha, tarimbas e demais “móveis” espalhados pela casa. Durante minha convivência com os Xavante nunca observei a clássica cena descrita por Giaccaria & Heide (1984:141), segundo a qual quando a criança dá sinais de querer andar a mãe crava a *uibró* – um tipo de borduna, no chão a ser usada pela criança como apoio para andar.

Outro termo usado para designar criança do sexo masculino é *'watébrémi* que indica idade biológica aproximada entre dois e sete anos<sup>29</sup>. O termo *ba'ōno* é aplicado ao sexo feminino com idade entre quatro e doze anos. Nesta fase do ciclo de vida as crianças dominam todos os espaços da aldeia. O espaço doméstico cede lugar para

<sup>29</sup> As idades biológicas mencionadas aqui consideradas não podem ser pensadas como valores absolutos para sociedades tradicionais, como os Xavante, que possuem outras formas de classificação social, que aqui estamos chamando de ciclo de vida. As idades biológicas aqui tomadas como referência foram construídas como base em nossa experiência etnográfica em diálogo com os trabalhos de Giaccaria & Heide (1984:135) e Maybury-Lewis .

outros horizontes a serem desbravados. A roça, o rio, os lugares “secretos” onde os homens executam os rituais, a casa dos solteiros são os novos espaços disputados onde se aprende brincando e se brinca aprendendo. A obra *Crianças indígenas: Ensaios Antropológicos* organizado por Aracy Lopes da Silva, Ângela Nunes e Ana Vera Lopes da Silva Machado nos oferece uma visão mais detalhada do universo da criança indígena. Preocupados em rever as escassas informações sobre a infância das crianças indígenas dispersas em pesquisas etnográficas os autores e autoras dos ensaios que compõem a obra ambicionam *reforçar os alicerces de uma área de investigação que só muito recentemente capta atenções mais contínuas e sistemáticas* (LOPES DA SILVA *et all*, 2002:12) sobre esta parcela das populações tradicionais. Eles propõem uma antropologia da criança indígena no Brasil que rompa com a visão “adultocentrica” onde a criança possa ser vista como *ser social tanto quanto qualquer adolescente, adulto ou velho* (NUNES, 2002:276).

Do conjunto de artigos que o livro traz quatro deles dizem respeito às crianças Xavante. Destes quero destacar o de Ângela M. Nunes – *No Tempo e no Espaço: Brincadeiras das crianças A’uwe-Xavante* (págs. 64-99). Este artigo explora as atividades lúdicas das crianças Xavante em seu cotidiano sem regras ou horários pré-determinados. Trabalhando com as categorias “tempo e espaço”, onde o lúdico acontece, a autora mostra como a partir das brincadeiras as crianças Xavante constroem seus mundos e se relacionam com o mundos dos adultos. Segundo Nunes,

*para as crianças, o dia-a-dia na aldeia vai-se alternando entre algumas tarefas doméstica que observam, fazem sozinhas ou nas quais ajudam: lavar roupas e louças, tomar conta dos irmãos e irmãs menores, dar-lhes banho, levar água para casa, ajudar a preparar algum alimento, levar e trazer recados ou coisas, enxotar galinhas de dentro das casas etc.* (NUNES, 2002:73).

Estas atividades do cotidiano, transformadas facilmente em lúdico, não estão isentas de responsabilidades. As atividades do cotidiano, sejam elas domésticas ou produtivas, seguem ritmos de vida e dinâmicas próprias das crianças. Embora a autora não trabalhe, neste artigo, operando especificamente com as categorias de ciclo de vida que estamos aqui apresentando, podemos afirmar que sua descrição refere-se a estas categorias. Não exploraremos o cotidiano das crianças de modo particularizado neste trabalho. Entretanto, não negligenciaremos sua presença nos rituais quando estes forem tratados.

A categoria de idade de *Ai' repudo* é aplicada a meninos com idades entre oito e doze anos, o que corresponderia aquilo que chamamos de pré-adolescência em nossa sociedade. O cotidiano destes meninos não difere daquele referente às demais categorias de idade até aqui apresentadas. Entretanto, considerando que já estão em idade escolar, parte do dia é dedicado às atividades escolares. Aqui a separação entre sexos também se torna muito clara. Observando o cotidiano escolar<sup>30</sup> destes meninos observamos que eles sempre estão juntos e em grupos de número bastante variado. São alegres, brincalhões e riem com facilidade. Dentro da sala de aula a tendência é de se agruparem não se misturando com as meninas. Meninos e meninas se evitam nesta fase de vida. No caso dos meninos acreditamos que seja uma preparação para a vida de *wapté*, morador da casa dos solteiros, categoria a ser discutida mais à frente. Outra explicação possível para o distanciamento entre meninos e meninas pode ser encontrada na tentativa de uma auto-preservação no que diz respeito às atitudes jocosas dos mais velhos em relação à latente sexualidade de ambos.

Fora do ambiente escolar os meninos deste ciclo de idade se envolvem em diversas atividades: uma ida ao roçado para ajudar na busca de algum alimento para o consumo do grupo doméstico; uma viagem rápida de bicicleta até uma aldeia próxima em busca de novidades ou para levar ou buscar alimentos, principalmente quando há boatos de que algum morador daquela aldeia obteve sucesso numa caçada; uma rápida expedição para pescar com outros *ai' repudu*, onde aproveitam também para brincarem no córrego não muito distante da aldeia. Nesta idade também são mais solicitados a oferecerem uma contribuição maior nas atividades produtivas e manutenção do grupo doméstico.

Giaccaria & Heide (1984:144ss) apontam uma série de atividades lúdicas da qual tomam parte os *ai' repudu*. Todavia, este universo infantil Xavante não gira somente no em torno do lúdico. Há uma série de atividades que podem ser tidas como laboral.

No plano ritual o *Ai' repudo* constitui uma categoria de referência para que os *ĩhire* - anciãos, definam a constituição de uma nova casa dos solteiros.

Estas fases iniciais do ciclo de vida entre os Xavante – *ai' utèprè*, *ai' uté*, criança, [sem distinção sexual], *'watébrémire*, *'watébrémi*, *ai' repudu* [para o sexo masculino] e

<sup>30</sup> Na aldeia São Marcos desde sua fundação houve a implantação, por parte dos missionários, de escolas. Posteriormente estas escolas tornaram-se municipais ou estaduais sendo mantidas por estas esferas de governo. Os critérios para admissão na escola são os mesmos tomados como referência ao sistema nacional de ensino.

*ba'õno, adzarudu* [para o sexo feminino] não são marcadas por rituais que as definam e seguem o curso do desenvolvimento biológico da pessoa. Entretanto, os pais e seus filhos observam uma série de regras e tabus alimentares que se transgredidos poderiam trazer conseqüências danosas à saúde das crianças. Giaccaria & Heide (1984:136ss) apresentam uma série de relatos dos tabus alimentares para homens e mulheres durante e após o parto. David Mybury-Lewis (1984:111), que também trata destes tabus, descarta tratar tais restrições como *couvade*, pois considera que existência de generalizações dadas ao termo sobre as instituições já analisadas

(...) não deve ser considerada até que estas sejam compreendidas e descritas em termos das crenças sobre a relação pai-filho(a) nas sociedades onde tais instituições são encontradas.

Para o caso Xavante o autor considera que a visão Xavante sobre a relação pai/filho(a) expressa-se por outro termo, descrito por Fraser (1910:247) como *solidariedade física íntima* referindo-se ao período ante e pós-parto. Segundo Maybury-Lewis (1984:111), os Xavante consideram que a criança é *macia e mole* antes e após seu nascimento. *Por ser o nenê especialmente vulnerável neste período, o pai precisa tomar precauções especiais para não causar-lhe mal* (Maybury-Lewis, 1984:111).

A descrição das relações pais/filho(a) são tratadas sob pontos de vista diferentes entre Maybury-Lewis e Giaccaria & Heide quando o foco está voltado à mãe. Enquanto Maybury-Lewis (1984:111) aponta que *as atividades da mãe não são vitais para sua saúde [da criança] na mesma proporção que as do pai*, cabendo ao marido cuidar da criança enquanto a mãe sai à procura de comida. Giaccaria & Heide (1984:138) descrevem uma série de tabus alimentares e precauções que se pai e mãe comerem ou transgredirem provocariam uma série de distúrbios na criança afetando seu crescimento, a cor de sua pele, seu sono, etc.

Em nossa experiência etnográfica entre os Xavante deparei-me com várias situações onde esta *solidariedade física íntima*, para usar a expressão que Maybury-Lewis toma de Fraser, esteve manifesta. Uma delas ocorreu na cidade, onde um de nossos informantes recusou um refrigerante alegando que se ingerisse seu filho recém nascido teria diarreia. Este mesmo informante relatou-me que noutra ocasião em que estivera na cidade banqueteu-se fartamente num dos restaurantes, ingerindo dois *PFs* (pratos feitos). Retornando a sua aldeia encontrou o filho doente. Pressionado pela mulher, confessou ter comido em demasia e sofreu forte reprimenda. O informante nos disse, referindo-se às seqüelas decorrentes de suas ações sobre a saúde de seu filho, que

a criança tem estômago muito pequeno e delicado e ao comer muito [o informante] seu estômago ficou estufado ocorrendo o mesmo com o filho que estava na aldeia. Sobre este fato o informante relatou-nos que ao retornar da cidade, e conversar com a mulher, descobriu que seu filho havia tido “estufamento” do estômago no mesmo instante que ele almoçava na cidade. Noutro contexto etnográfico que presenciamos o informante se recusou terminantemente a matar uma cobra peçonhenta, que por pouco não o havia picado. Em sua explicação ele limitou-se a nos dizer que se matasse a cobra seu filho recém nascido teria sérios problemas de diarreia. A explicação limitada à diarreia sugere um pavor em relação há algo que não pode ser mencionado diante do tal risco que se expõe. Aqui sugerimos novamente uma investigação etnográfica mais profunda sobre o universo cosmológico xavante. Um terceiro caso etnográfico diz respeito à interdição do consumo de certos animais. Neste caso, o genro de meu informante havia matado um tatu canastra e levado para casa. Entretanto, mesmo sendo um caça muito apreciada pelos Xavante, o informante não comeu daquela caça e ainda proibiu o pesquisador de fazer o mesmo. A explicação dada foi que ambos [pesquisador e informante] tinham filhos pequenos abaixo de dois anos. Se transgredisse este tabu o espírito do tatu canastra levaria a alma das crianças e estas morreriam. Estes fatos etnográficos, comer em demasia, evitar matar certos animais, bem como consumir determinados tipos de caça, reforçam a concepção de *solidariedade física íntima* entre pai e filho. Esta simbiose simbólica entre pai e filho poderia ser vista como uma expressão da patrilinearidade. Todavia, tal afirmação carece de aprofundamento.

Durante uma caçada, para fins rituais, presenciamos várias situações que apontam para *solidariedade física íntima* entre pais e filhos recém nascidos. Numa delas o pai além de não poder comer a carne de uma anta abatida não poderia sequer tocar na cabeça do animal, sob pena de causar a morte imediata de seu filho recém nascido. A relação com a caça, neste caso com a anta, não está condicionada apenas a uma assimetria negativa onde a ação do pai de transgredir a norma poderia causar um mal, e até a morte, ao filho. Nesta mesma caçada abateram uma anta que estava prenha. O feto, que também é consumido, era macho. Ao ser trazido para o acampamento vários homens, que desejavam ter um filho do mesmo sexo do feto o seguravam como um recém nascido. Informantes explicaram-me que *Danhimite*, Deus, ajudaria o homem a “encontrar” um filho homem. Existem outras práticas rituais adotadas pelos Xavante para garantirem não só a concepção, mas também o sexo da criança desejada. Entre

estas práticas estão o uso dos botoques auriculares pintados de vermelho com motivos de acordo com o sexo do filho desejado, acompanhado de invocações a *Danhimite* – o Criador, e depois usados durante o ato sexual. Os informantes disseram ainda usar uma espécie de batatinha que é passada no corpo da mulher e do homem antes do ato sexual, para garantir que o filho seja do sexo masculino. Além destas práticas existem outras que não serão aqui tratadas por não ser este o objeto desta tese. Por fim, sobre questões de concepção e práticas sexuais entre os Xavante em conversa com diversos informantes notei uma autonomia maior entre os Xavante sobre as práticas sexuais se comparado com a descrição de Giaccaria & Heide (1984:230ss), quando apontam que o ato sexual deve ser realizado em local coberto – a casa. Uma observação bem diferente de Maybury-Lewis (1984:117) quando afirma que um homem e mulher quando desejam manter relações sexuais apenas se dirigem ao cerrado; e acrescentamos, de preferência, bem longe dos curiosos *ai'repudu*, *watebrèmi* e *ba'õno*.

A fase de *watébrémi* e *ai'repudu* pode ser ainda marcada por sua inserção na vida religiosa Xavante através do ritual de iniciação específico: o *darini*. Considerando que o *darini* acontece em intervalos de quinze a dezessete anos pode advir que muitas crianças *watébrémi* e *ai'repudu* não sejam iniciadas na vida religiosa Xavante enquanto estão nestas fases do ciclo de vida. Pode ocorrer que elas tenham adentrado em outra fase do ciclo de vida, o *wapté* ou *ritéi'wa*. Quando iniciadas no *darini* elas são inseridas na hierarquia religiosa que tem o primeiro patamar denominado *waiarã*<sup>31</sup>. Ao pertencer a este primeiro estágio da hierarquia religiosa os *watébrémi* e *ai'repudu* são submetidos, quando se realiza a cerimônia religiosa do *wai'a*<sup>32</sup>, a uma rígida interdição alimentar que se transgredida estarão sujeitos a punições por parte dos *da'ãmawai'a'wa*<sup>33</sup>. Não obstante, as crianças que nascerem após a realização do *darini* não estarão sujeitas a interdições alimentares. Pode acontecer que um menino atinja a fase de *wapté*, em seu ciclo de vida, e assim deixa de estar sujeito às interdições alimentares, bem como proibido de participar das celebrações do *wai'a*. Estas crianças, *watébrémi* e *ai'repudu*, e meninos, *wapté*, serão chamadas de *wautòbtu*, ou seja, aqueles que não conhecem ainda os segredos do *wai'a*.

<sup>31</sup> No próximo capítulo apresentamos um quadro desta hierarquia religiosa.

<sup>32</sup> O *darini* é um ritual de iniciação que permite ao homem participar, dentro de uma hierarquia, das celebrações do *wai'a*. Enquanto o primeiro ocorre, como mencionado, em intervalos de quinze a dezessete anos, o segundo ocorre pelo menos quatro vezes ao ano e possui cinco modalidades.

<sup>33</sup> Segundo estágio hierárquico do *darini*.

Nos dias de hoje, de modo geral, a vida das crianças Xavante, meninos e meninas, não é muito diferente das descrições de Maybury-Lewis (1984:112ss). Elas são alegres, brincalhonas e gozam de grande autonomia e passam o dia perambulando pela aldeia brincando, indo e vindo das casas de parentes. Em tempos de rituais elas quando não tomam parte dos cantos e danças, acompanhadas de seus pais e avôs, elas organizam-se em pequenos grupos e põem-se a imitar os adultos. Dentre as várias ocasiões que presenciamos as performances de imitar os adultos destacamos duas situações, ambas ligadas ao *danhono*. Cotidianamente, no período de realização do *danhono*, os *danhohui'wa* – padrinhos – dançam nas madrugadas e antes do por do sol. Tanto em 1997 quanto em 2005, em aldeias diferentes, observamos grupos de crianças, meninos e meninas, imitando a forma de dança e cantos dos *danhohui'wa*. Nas duas ocasiões, em diferentes momentos, os adultos regozijavam-se com a performance das crianças, sobretudo quando imitavam os gritos característicos que os *danhohui'wa* dão quando dançam. A primeira vista o comportamento de imitar os adultos pode parecer trivial na vida Xavante. Entretanto, ela tem uma função social importante como já havia observado Maybury-Lewis (1984:117):

*... este é um estágio importante no desenvolvimento de uma criança porque é nesta fase que ela toma consciência das distinções que são tão importantes na vida Xavante: a distinção entre meninos e meninas; entre pessoas da mesma idade e os mais velhos (também agrupados em classes de idade); entre consanguíneos e afins.*

O imitar na sociedade Xavante está muito além do lúdico. Ele assume um caráter pedagógico extremamente importante na vida ritual e social do grupo.

As meninas - *ba'õno*, *adzarudu* – tomam parte nas brincadeiras dos meninos até mais ou menos cinco anos. A partir daí elas começam a assumir várias atividades junto às suas mães. Tais atividades estão ligadas diretamente às necessidades domésticas: buscar lenha para o fogo, buscar água numa das torneiras comunitárias<sup>34</sup>, etc. O envolvimento das *ba'õno* e *adzarudu* nas atividades domésticas é perfeitamente traduzível nas colocações de Maybury-Lewis (1984:118):

*... espera-se que ajudem em casa logo que sejam fisicamente capazes de fazê-lo. Cheguei a ver meninas com não mais de três anos sair com cestinhas minúsculas acompanhando suas mães em excursões de coleta perto da aldeia. Quando a menina faz cinco anos,*

---

<sup>34</sup> Na aldeia N. S. de Guadalupe, bem como em várias aldeias das Terras e Reservas Indígenas Xavante, o Ministério da Saúde, através da FUNASA, instalou poços artesianos com bombas d'água movidas a energia com placa solar. Contudo, em determinadas horas do dia, quando a temperatura é mais elevada, os Xavante preferem consumir água “fresca” de nascentes acerca de um quilômetro da aldeia.

*aproximadamente, em geral já olha um irmãozinho menor e pode muito, bem já estar casada. Quando ela faz sete anos, tanto seus parentes consangüíneos como seu marido observam-na cuidadosamente pois ela logo será considerada fisicamente apta a coabitar com um homem. Por isso, uma menina de cerca de seis anos tende a comportar-se como uma mulherzinha ainda fraca e pouco desenvolvida.*

O casamento de meninas muito pequenas vem diminuindo com os anos. Embora ainda ocorra, nas duas últimas iniciações do *danhono*, quando ocorreu a apresentação das noivas, observamos apenas dois casos em que meninas ainda de colo foram formalmente apresentadas à seus noivos e à comunidade. Não obstante, esta transformação no padrão tradicional de apresentação formal das noivas vem acompanhado de outras transformações sociais na sociedade Xavante. De modo geral, a redução na apresentação das noivas ocorre tanto quando se se trata de *ba'õno* quanto de *adzarudu*. Isso não significa que os pais não tenham já negociado o casamento de seus filhos e filhas. Logo após a conclusão do *danhono* várias “noivas”, *adzarudu*, foram “entregues” a seus “noivos” fora do rito oficial. Observamos uma situação etnográfica onde a “entrega” da noiva aconteceu durante a noite quando o noivo mandou um recado para Gabriela, esposa de Luiz, para que levasse sua sobrinha – que era de outra aldeia, mas estava em sua casa - para a casa do pai do noivo. Nove meses depois de concluído o *danhono*, numa rápida visita a aldeia Nossa Senhora de Guadalupe, onde realizamos o trabalho de campo, observamos que o filho de Luiz havia se casado e sua jovem esposa estava vivendo na casa de seu sogro (Luiz). Estas situações são bem diferente das descrições de Maybury-Lewis (1984:132ss) quando aponta que é o noivo que visita a noiva em sua casa regularmente, mas não habita com ela – o que ocorrerá tempos depois. Neste período de visitas regulares, negadas terminantemente durante o dia pelo noivo quando indagado, os pais da noiva reservam uma espécie de quarto ao casal, chamado *'rina'rada*, para que tenham privacidade. Segundo Maybury-Lewis (1984[1967]), o noivo nega estar tendo relações com uma mulher para não comprometer sua individualidade e ainda evitar que seja reconhecida sua dependência de seus afins, em especial dos sogros. Tempos depois desses encontros deveria acontecer o casamento “oficial” quando o noivo acompanhado de seus parentes deveria empreender uma caçada, chamada de *dabatsa*, cujo resultado seria destinado ao sogro e passaria a viver na casa deste até o nascimento do segundo filho, quando o sogro e seus cunhados o ajudam a constituir um grupo doméstico independente. Abaixo descrevemos este ritual. Segundo Giaccaria & Heide (1984:226) o noivo passa a coabitar com a noiva na casa do

pai da noiva somente depois de se tornar *danhohui'wa*, padrinho. Isto se daria, pelo menos dez anos depois de sua iniciação. Entretanto, observamos que na aldeia Nossa Senhora de Guadalupe e São Marcos, os genros viviam na casa de seus sogros muito antes de atingirem esta fase do ciclo de vida e *status* ritual. Os dois casos que apresentamos acima sinalizam uma transformação na forma de casamento dos Xavante, que é marcado pela residência uxorilocal.

Segundo Maybury-Lewis (1984:127-128),

*Um casamento entre os Xavante não é, portanto, uma ocasião em que as clivagens sociais são enfatizadas. Os parentes consangüíneos da noiva não se opõem ritual ou politicamente aos do noivo. Na verdade, arranjar um casamento não é assunto que diga respeito, reconhecidamente, aos grupos de parentes consangüíneos (patrilinhagens, no caso) dos jovens em questão. Cabe aos pais ou aos tios paternos encontrar o parceiro e isto é feito com pouco estardalhaço. Não há transferência de propriedade nem casamentos criteriosos que possibilitem aos cônjuges ou aos seus consangüíneos a aquisição de prestígio. Os Xavante não usam o laço de casamento nem mesmo poder-se-ia esperar. Conseguindo maridos convenientes para suas filhas, os quais poderiam ser convencidos a passar para o lado da patrilinhagem de seus afins, enfatizando seus laços de afinidade mais que os de descendência em relação a um grupo político específico. O casamento de uma classe de idade recém-iniciada é, ao contrário, uma questão que afeta toda a comunidade. Toda ela fica envolvida, já que está diretamente relacionada com algum dos noivos e toda a comunidade, então, se encarrega da cerimônia e dirige o casamento. O reconhecimento social dos laços de um casamento específico, que ligam os membros da classe de idade iniciada às suas noivas, não é nada mais que uma função do reconhecimento, por parte da comunidade como um todo, de um estado de compromisso que a classe de idade recém-amadurecida deve assumir sem demora. Que estes rapazes devem se casar, é uma questão pública, que afeta toda a comunidade. Com quem vão se casar é que é uma questão puramente doméstica [grifo nosso].*

Entretanto, houve duas situações na aldeia São Marcos, quando ali residíamos, nas quais, após a instauração da crise em 1998 pela disputa pelo reconhecimento do posto de cacique, os pais das noivas *tomaram*, como disseram os Xavante, a filha que estava recém casada. Em um dos casos o casamento já havia sido acordado entre os pais dos noivos. Contudo, quando o pai do noivo nega apoio político ao pai da noiva, este entrega a filha ao filho de outro homem influente da aldeia. Assim a afirmação de Maybury-Lewis de que *Os parentes consangüíneos da noiva não se opõem ritual ou politicamente aos do noivo*, se efetiva somente quando a aliança entre os grupos domésticos tem condições concretas de se realizarem.

Quando os homens saem para caçar com a finalidade de realizar o casamento ocorre uma mudança no ciclo de vida das meninas Xavante. Até este momento elas são

consideradas *adzarudu*, mas com a saída dos homens para caçada elas se tornam *adaba* - esposa. Os termos *adaba* e *adabatsa* ou *dabatsa*<sup>35</sup> estão ligados a um dos poucos rituais Xavante onde as mulheres estão diretamente ligadas e envolvidas no processo ritual.

O ritual *adabatsa* envolve a participação ativa dos dois grupos domésticos envolvidos no casamento de seus filhos. Do lado do noivo, que deve ser, pelo menos, *'ritéi'wa ité*, ou seja, já ter concluído o ritual *danhono*, seus parentes consangüíneos e afins organizam a caçada chamada *dabatsa*, como já dito. A referência à participação de membros da classe de idade do noivo nesta caçada não é significativa, embora companheiros da mesma classe possam tomar parte dela, além de que pode ainda haver irmãos que pertençam à mesma classe de idade participando da caçada. Esta caçada não tem um tempo de duração estipulado e depende apenas de sucesso. O resultado esperado é que sejam abatidas preferencialmente antas, que por ser um animal de grande porte garante logo uma boa quantidade de carne. Entretanto, outros animais podem sem abatidos sem parcimônia. Os animais abatidos são colocados em “jiraus” onde embaixo se acende uma fogueira para que a carne seja moqueada.

Quando se tem uma grande quantidade de carne, um dos caçadores – chamado ritualmente de *dautsimri'wa*<sup>36</sup>, do mesmo clã da noiva, confecciona o *tsiõtõ hõpõ* – cesto grande feito com brotos da palmeira buriti, para transportar a carne. Os caçadores e o noivo acampam próximo da aldeia. Ali ele recebe uma pintura chamada de *dauhõba*<sup>37</sup> onde apresenta a frente, incluindo braços, pintada de preto com um retângulo, no sentido vertical, de cor vermelha estampado no abdômen e nas costas pintadas de vermelho com duas listras, no sentido vertical, pintadas de preto. Com o fim dos preparativos e uma vez estando prontos, todos se dirigem para a entrada da aldeia

---

<sup>35</sup> De acordo com o dicionário Xavante-Português organizado por Gerog Lachnitt, 2003, 2ª ed., o termo *adabá* é um substantivo que significa: *esposa, mulher casada sem filhos*; enquanto que *adabatsa* é um substantivo composto e significa: *comida de jovem casada, casamento*, também semelhante a *dabatsa* que é igualmente um substantivo cujo sentido é *caça de casamento*.

<sup>36</sup> De acordo com Giaccaria & Heide (1984:285) o termo significa: *mendigo de carne; um homem que acompanha um grupo de caçadores para ganhar um pedaço de carne*. Daremos mais informações a respeito deste personagem quando estivermos descrevendo a caçada dos *tébé* e *pahõri'wa* chamada *imanadõ*.

<sup>37</sup> Esta pintura pode sofrer variações. Durante as corridas de buriti, das quais participei de várias, observei alguns homens que usavam variações da pintura do casamento onde apresentavam listras de vermelho e preto nos braços, informantes explicaram-me, em várias ocasiões, que se tratava de uma provocação à sogra, e por extensão ao grupo doméstico da esposa, pelo fato de sua mulher não ser mais virgem quando o marido deitou-se com ela pela primeira vez.

onde alguém grita *dapã*<sup>38</sup>, e com este sinal o cesto de carne é levado para frente da casa do sogro onde é depositado.

Segundo Giaccaria & Heide (1984:224ss), no qual se baseia este relato e também em nossa experiência etnográfica, após deixar o cesto de carne na frente da casa do sogro o noivo entra na casa e dirige-se à *'rina'rada*, um cercado destinado ao casal, onde se deita para descansar por um tempo junto da esposa e depois volta à casa de seu pai. A carne ali deixada é distribuída pelo *danho'rebdu'wa*, literalmente o dono do colar de algodão – ou aquele que faz o colar, irmão da mãe da noiva, aos presentes tendo como preferência os parentes próximos.

Ao término da distribuição a noiva é pintada e ornada, dentro de sua casa, pelo *danho'rebdu'wa* com três tipos de colares confeccionados com algodão, por ele, dentes de capivara e sementes: *danho'rebdu'a*, *danhoniã* e *ubdö'wa*. Estando pronta ela se dirige à frente de sua casa e ali aguarda ajoelhada sob os calcanhares a chegada da *adabanho'rebduiwatsihui'wa*, moça que lhe retira os colares e deposita ao seu lado um presente<sup>39</sup>. Como ocorre na maioria dos rituais Xavante, a *adabanho'rebduiwatsihui'wa* deve ser de um clã de uma metade exogâmica oposta à da noiva.

De acordo com Giaccaria & Heide (1984:226), após este ritual marido e mulher ainda não estão autorizados a viverem juntos sob o mesmo teto. Eles se encontram na casa do sogro do genro somente com autorização daquele. Poderão fazê-lo quando o marido se tornar *danhohui'wa*, ou seja, aproximadamente dez anos depois de sua iniciação. Não obstante, esta parece ser uma regra pouco usada pelos Xavante. Maybury-Lewis (1984:133) aponta que o casal passa a conviver junto, na casa dos parentes da noiva, (...) *quando a moça engravida ou quando sua classe de idade é promovida à categoria dos homens maduros*. Aqui a segunda possibilidade de convivência permanente do casal se aproxima daquele intervalo de tempo referido por Giaccaria & Heide. Um homem Xavante torna-se maduro, e com direitos políticos plenos, pelo menos em tese, após o patrocínio do *danhono* de uma classe de idade

---

<sup>38</sup> O sentido dado a este termo por Giaccaria & Heide (1984:294) é que se trata de uma *melodia de um único t; alegria e sucesso*. Parece-nos que se trata de um tipo de grito que os Xavante dão para iniciarem uma ação ritual. Um de nossos informantes nos disse ainda que se trata de um grito que indicativo de que alguma coisa está sendo trazida ao centro da aldeia, exemplificando com um fato no qual os exploradores *tsawörö'wa* quando conseguiam tomar algum objeto dos colonizadores antes do contato.

<sup>39</sup> Este presente pode ser um bolo Xavante feito de milho, *tsada're*. Entretanto, atualmente estes presentes são bem diversificados. Assisti uma destas cerimônias onde foram usados dois franguinhos.

imediatamente mais nova do que a sua – o que acontece dez anos após sua iniciação do *danhono*. Todos os casais que contraíram matrimônio nas aldeias onde convivemos com os Xavante passaram a viver na casa do pai da noiva após a realização do *adabatsa*. Alguns casais estavam vivendo juntos na casa dos pais da noiva sem, contudo, terem realizado o ritual do *adabatsa*. A filha de um dos meus informantes se interessou por um rapaz que morava em outra Terra Indígena Xavante. Num primeiro momento, em acordo com o pai, ela foi morar na casa do pai do marido, provocando assim uma mudança da regra uxorilocal para virilocal. Ali permaneceu um tempo até uma visita da mãe que a encontrou muito doente e a trouxe de volta para sua aldeia. O marido tempos depois veio morar com ela na casa do sogro, retornando a uxorilocalidade. Permaneceu morando com o sogro por um tempo e depois resolveu voltar para casa de seu pai. A mulher planejava voltar com ele, mas foi impedida pela mãe. Hoje o casal encontra-se separado. Uma filha resultante deste casamento permanece com a mãe, contrariando as regras de descendência segundo a qual os (as) filhos (as) pertencem ao pai, haja visto que os Xavante são patrilineares. Ademais, já apresentamos acima o caso da menina que foi levada por Gabriela, mulher de Luiz, para passar noites na casa do noivo, o que contraria também o padrão descrito acima, segundo o qual o marido é quem frequenta a casa da noiva. Mais um caso: a noiva do filho de Luiz passou a residir na casa do sogro alguns meses depois da conclusão do *danhono*, no qual seu filho tinha ocupado o cargo cerimonial de *tébé*.

O ritual de casamento, *adabatsa*, tem acontecido com pouca frequência entre os Xavante. De acordo com informantes, as mães não querem mais este tipo de casamento. Alguns choques culturais entre o sistema de casamento ocidental e o Xavante começam a se manifestar os membros desta etnia. Num dos casos que acompanhei a *adzarudu* viveu toda sua infância na cidade, mas com a volta de sua família para aldeia foi obrigada a casar-se com um *'ritéi'wa ité*, que recém tinha concluído o *danhono*. Informantes disseram-me que ela chorou durante uma noite toda, pois seu “sonho” era casar-se como os *waradzu*, não índios, casam, ou seja, vestida de branco e na Igreja. Neste caso a regra de casamento foi forçada ao extremo. Apuramos posteriormente que o casamento nestas circunstâncias aconteceu devido a aliança, política, que estava sendo estabelecida entre os dois grupos domésticos. O pai da *adzarudu* estava em disputa pelo reconhecimento do posto de cacique da aldeia São Marcos. Numa estratégia para

umentar seu capital político sua filha foi dada em casamento ao filho de um homem que tinha grande prestígio junto à comunidade.

O casamento entre os Xavante acontece entre famílias e gera, além da cooperação econômica, aliança política. Os pais podem, ainda quando os filhos são pequenos, estabelecer acordos matrimoniais envolvendo seus filhos. Em muitos casos estes acordos se tornam manifestos num dos momentos finais do *danhono*, como veremos adiante.

As fases seguintes do ciclo de vida Xavante: *wapté*, *'waté'wa*, *'rereroi'wa*, *'ritéi'wa*, *'ritéi'wa ité*, *dahi'wa* e *danhonhui'wa* e *dahirada* estão condicionadas ao ciclo das classes de idade. Estas sete fases do ciclo de vida compõem a estrutura organizacional do *danhono*. A fase *danhonhui'wa* é vivenciada por homens e mulheres de uma mesma classe de idade. Entretanto, elas passam a participar efetivamente do *danhono* apenas no último ano, quando começam a participar dos ensaios do canto *wanaridobe*, trataremos disso no próximo capítulo quando estivermos descrevendo o *danhono*.

A categoria do ciclo de vida *ĩprédupté* diz respeito ao homem adulto que deixou recentemente o papel de *danhohui'wa*, padrinho, que havia desempenhado durante o *danhono*. Pode-se dizer que ele saindo do plano ritual para adentrar no plano político, sem conduto deixar o primeiro. Este momento se dá quando a terceira classe de idade, incluindo a sua, de sua metade cerimonial está sendo admitida à casa dos solteiros. Ele está se tornando padrinho do padrinho, ou *danhimiwanhõ*, como dizem os Xavante.

A fase do ciclo de vida que compreende os *ĩprédu*, adulto, homem maduro, é atingida quando decorrem três iniciações do *danhono*. Giaccaria & Heide (1984:135) apontam que nesta fase o homem chega à maturidade estando com idade de 26 anos. Entretanto, como já assinalado esta referência à idade biológica da pessoa não pode ser tomada em absoluto tendo em vista que populações tradicionais possuem outros mecanismos de classificar o desenvolvimento biológico. A dinâmica do ciclo de vida Xavante permite, por exemplo, que um homem possa retardar o ingresso na fase *ĩprédu*. Isto ocorre quando uma pessoa troca de classe de idade. Num dos casos etnográfico que levantei um homem que já tinha atingido o status de *ĩprédu*, quando consideramos o número de iniciações do *danhono*, pediu para mudar de classe de idade retornando ao status de *danhohui'wa*. Para Maybury-Lewis (1984:193ss) a referência para que um homem seja considerado maduro, portanto *ĩprédu*, além de já ter sido iniciado, é o

casamento – o que pode já ter acontecido ao final de sua iniciação do *danhono*. Entretanto, de acordo com nossos dados etnográficos, o casamento não confere o *status* absoluto de *ĩprédu* a um homem casado. Quando tratarmos do funcionamento do sistema político retornaremos a discussão sobre a fase de vida *ĩprédu*, sobretudo quando descrevermos o *warã* – centro da aldeia. Por hora queremos ressaltar que admissão à condição de *ĩprédu* está condicionada ao número de iniciações do *danhono*.

A fase do ciclo de vida que abarca os *tsawörö'wa* envolve somente os homens. Para ser *tsawörö'wa*, exploradores – batedores – espíões, é preciso passar por um ritual que tem quatro dias de duração. Falaremos deste ritual no próximo capítulo. A condição para participar deste ritual é ser *ĩprédu*. Esta fase conecta-se com o *danhono*, na medida em que se considera o tempo e período de sua realização. Neste sentido, de acordo com Giaccaria e Heide (1972:240), a iniciação dos *tsawörö'wa* (exploradores) acontece, dentro de um intervalo de tempo entre um ano após a iniciação do *danhono* até um ano antes do próximo. De acordo com um de nossos informantes as iniciações do *tsawörö'wa* estão sendo feitas no intervalo de cada duas iniciações do *danhono*. As obrigações dos *tsawörö'wa* eram de verificar se estava tudo bem na aldeia no período que antecedia o retorno das caçadas. Em decorrência do processo de territorialização ao qual os Xavante foram submetidos as grandes expedições de caça e coleta, que duravam cerca de três meses, deixaram de ser praticadas provocando uma mudança de foco nas funções dos *tsawörö'wa*. Hoje em dia quando há conflitos entre os Xavante e não índios, os *ĩhire* - anciãos, mandam na linha de frente os *tsawörö'wa*. De acordo com Luiz, nosso informante, houve no início da década 80 um conflito entre Xavante e policiais militares na cidade de Aragarças (GO), vizinha de Barra do Garças (MT). Na época um policial havia baleado um Xavante. As aldeias da Terra Indígena São Marcos planejaram uma vingança contra o policial. Para tanto, os *ĩhire* - anciãos, mandaram primeiramente os *tsawörö'wa*, entre os quais se encontrava nosso informante que afirmou ter enfrentado muitos policiais até que houve a intervenção da Polícia Federal.

No caso das mulheres adultas, designadas como *piõ*, a referência ao *danhono* também deve ser igualmente considerada. Quando vivenciam a fase de vida *ba'õno* são apresentadas, juntamente com os *ai'repudu*, ao término do *danhono*, como futuras integrantes da próxima classe de idade. Entretanto, não chegam a viver reclusas, como os *ai'repudu*, na casa dos solteiros. Ao tratarmos do *danhono* teceremos mais considerações a respeito da posição das mulheres durante o processo ritual. Giaccaria &

Heide (1984:135) colocam como condição para que elas sejam classificadas como *piõ* o fato delas estarem casadas e com filhos. Maybury-Lewis (1984:203ss), por seu turno, aponta que dependendo do nível de consideração o termo *piõ* pode ser usado como identificador de gênero, ou seja, *piõ* para mulher em contraste com *aibõ* homem, ou ainda, *piõ* referindo-se a mulher madura em oposição à “mulher imatura” *adabá* e *tsoimbá*. Através da categoria *piõ* as mulheres são reconhecidas como maduras e colocadas em igualdade social com os homens maduros, os *ĩprédu*. Neste sentido, uma mulher, *piõ*, pode ser igualmente reconhecida como *piõ* *ĩprédu*. Nossa hipótese é que este *status* é atingido quando decorrem pelo menos três iniciações, como no caso dos homens. Aqui nos opomos à concepção de Maybury-Lewis, segundo a qual a participação das mulheres no sistema de classes de idade é apenas classificatório sendo, portanto, passivo sua participação no sistema de grupos de idade (Maybury-Lewis 1984:207). Este autor aponta que a importância do sistema de classes de idade para as mulheres está no fato *desse sistema atribuir-lhes categorias sociais arbitrárias que são independentes de seu status biossocial* (idem). Nossas observações etnográficas apontam que o sistema de classes de idade, enquanto um sistema classificatório, engloba homens e mulheres e condiciona seu reconhecimento na sociedade Xavante. Neste sistema, que tem como ponto máximo de sua expressão no *danhono*, as mulheres de modo algum são passivas enquanto partícipes do ritual. Como veremos, sua participação no *danhono* pode até não ser tão intensa quanto a dos homens, mas nem por isso devam ser consideradas passivas dentro do sistema.

Por fim, a última etapa do ciclo de vida entre os Xavante, como em seu início, nivela homens e mulheres, ambos são reconhecidos como *ĩhire*. O reconhecimento, ou classificação, de uma pessoa como *ĩhire* parece-nos estar referenciado mais com seu desenvolvimento do biológico do que com o plano ritual, como acontece em outras fases do ciclo biológico. Giaccaria & Heide (1984:135) definem *ĩhire* como homem velho, *aquele que conhece todos os segredos da tribo*. No caso das mulheres, estas são classificadas como *piõ* *ĩhire*, definidas como mulher velha. No plano ritual, como veremos adiante, embora os *ĩhire* tenham o domínio dos *segredos da tribo* isto não habilitam a gerenciar por completo estes segredos.

## CAPÍTULO II

### RITUAL

#### 2 - OS RITUAIS DE INICIAÇÃO ENTRE OS XAVANTE

Neste capítulo queremos apontar alguns dos rituais Xavante. Não pretendemos entrar em detalhes sobre estes rituais, a exceção do *danhono* que retomaremos adiante, mas faremos um sobrevôo sobre eles para apontar sua existência e de que modo os Xavante os pensam atualmente. Entre os Xavante os rituais de iniciação podem ser agrupados nas categorias, considerando suas especificidades, seculares e religiosos. Na categoria secular apontamos três tipos de rituais: o *danhono*, a iniciação dos *tsawörö'wa* e a nomeação das mulheres. Enquanto que na categoria dos rituais religiosos temos o *wai'a*, com suas modalidades de celebração, e o *darini*, ou também *wai'arini*, ritual iniciático que permite a entrada de novos membros na sociedade de culto e promove a ascensão da estrutura hierarquia do *wai'a*.

##### 2.1 - O DANHONO

Este ritual ocorre em períodos de intervalo de cinco a seis anos. Através deste ritual os meninos e meninas Xavante são inseridos formalmente ao sistema de classes de idades. A categoria *danhono* traduz-se por sono. É como se os meninos e meninas dormissem durante sua pré-adolescência e adolescência, se quisermos usar duas de nossas categorias nativas, e acordam na vida adulta, prontos para a guerra e para a troca de mulheres e procriação, haja vista que aqueles que concluem o processo de iniciação são considerados os novos guerreiros e estão socialmente permitidos a se casarem. O capítulo seguinte será dedicado exclusivamente para tratar deste ritual.

##### 2.2 – ABADZIRÃIHIDIBA – RITUAL DE NOMINAÇÃO DAS MULHERES.

O ritual de nomeação das mulheres *abadzirãihidiba*, que talvez não seja um ritual de iniciação propriamente dito, foi praticamente extinto na maioria das aldeias,

conforme vimos no capítulo anterior. Entre os fatores que levaram praticamente ao abandono deste ritual está a influência missionária católica e protestante. Por ser um ritual onde as mulheres podem escolher parceiros sexuais, preferencialmente cunhados, durante sua realização, tal prática nunca foi bem vista e aceita pela moral e doutrina católica e cristã. Segundo Seth Garfield (2001:119-120), referindo-se a atuação do SPI<sup>40</sup>, Serviço de Proteção ao Índio, e agentes missionários

*A tendência ideológica daqueles que mais diminuíram a importância da vida dos índios claramente variou em cada experiência histórica da comunidade Xavante. Os missionários foram os que mais suprimiram os rituais e costumes sexuais indígenas, se comparados aos funcionários do governo, procurando suprimir ou alterar costumes e introduzindo novos sistemas de crenças e códigos comportamentais. Além do mais, em um nível mais fundamental, a ênfase missionária na consciência individual e salvação confrontou-se com a compreensão cultural Xavante sobre a pessoa como um produto social coletivo, na qual sustenta seu sistema cerimonial comunitário [tradução livre].*

Na Terra Indígena São Marcos, onde os missionários salesianos atuam, desde a fundação da aldeia homônima em 1958, este ritual nunca foi realizado, conforme nos disse um dos informantes. Durante a segunda etapa da pesquisa de campo, conversando com um informante, soubemos que a aldeia São José, situada na Terra Indígena Sangradouro/Volta Grande, está retomando a realização deste ritual em intervalos de dois anos. David Maybury-Lewis (1984:203) e Aracy Lopes da Silva (1986:123) afirmam não terem tido muito sucesso em obter informações sobre este ritual quando realizaram seus trabalhos de campo. No caso de Maybury-Lewis, nas comunidades que o autor visitou durante seu trabalho de campo não havia uma frequência na realização deste ritual. Ademais, o autor menciona que os relatos coligidos não eram coerentes. A dificuldade apontada por Aracy Lopes da Silva para conseguir informações sobre este ritual estava no fato de que o mesmo era realizado com pouca frequência, antes do contato, e ter sido totalmente abandonado na maior parte das aldeias. O trabalho de campo de Aracy Lopes da Silva é posterior ao de Maybury-Lewis. O único relato com maior requinte de detalhes deste ritual está na obra de Giaccaria & Heide (1972:235-248). Todavia não faremos aqui um resumo deste ritual, porque não acreditamos que venha a acrescentar muito à nossa descrição e análise do *danhono*.

---

<sup>40</sup> Serviço de Proteção ao Índio – SPI, foi um órgão de governo criado pelo Marechal Candido Rondon e substituído pela atual FUNAI – Fundação Nacional do Índio.

### 2.3 - TSAWÖRÖ'WA

A iniciação dos *tsawörö'wa*, categoria que pode ser traduzida por exploradores<sup>41</sup> – batedores – espiões, como já mencionado no capítulo anterior, acontecia entre uma iniciação e outra do *danhono*. Esta iniciação passou por um processo de transformação e tem acontecido a cada duas iniciações do *danhono*. O processo ritual, de acordo com o relato de Giaccaria & Heide (1984:254-255), em quem nos baseamos para este descrição, tem a duração de quatro dias. Segundo estes autores, ele acontece na estação chuvosa no intervalo entre um ritual e outro da furação dos lóbulos auriculares, que se dá durante o *danhono*. Participam desta iniciação os *ĩprédu* - homens adultos, já iniciados no *danhono* e já desempenharam o papel de *danhohui'wa*, padrinhos. Quando o número de homens nesta condição é pouco podem ser iniciados os *'ritéi'wa* – novos guerreiros. Na fase pré-liminar do ritual os *tsawörö'wa* atuais preparam os ornamentos que serão usados durante a iniciação. Dentre eles temos o *dadzamo*, um tipo de cinto feito com fibras de seda de buriti, cordas e algodão. No dia estabelecido, por um *tsawörö'wa* do clã *po'redza'õno*, para começar o processo de iniciação, os atuais *tsawörö'wa* vão para o lugar onde se prepara para o *wai'a*, celebração religiosa, onde se pintam com a modalidade *daupté*, corpo todo de vermelho, e usam como adorno de cabeça o *adzahu*, penas fixadas num talo de folha seca de buriti que é amarrado junto ao cabelo acima da nuca, formando um tipo de rabo de cavalo. Após a pintura e adorno corporal dirigem-se à aldeia e executam um canto passando na frente das casas. Em seguida dirigem-se ao *warã*, centro da aldeia, onde são retirados seus ornamentos corporais por dois *tsawörö'wa* antigos, sendo um de cada clã.

Na tarde do outro dia os *tsawörö'wa* voltam a se pintarem, agora em suas casas, acompanhados de dois moradores da casa dos solteiros, *wapté*, de clã opostos chamados de *tsawörö'wa dzadzu*. Desta vez adotam a modalidade *dauhö*: braços, coxas e tronco de preto com um retângulo vermelho no abdômen e nas costas, sobre a coluna, da nuca até a cintura; com aplicação de penugem de gavião real nas franjas. Os que estão sendo iniciados dirigem-se ao *warã*, centro da aldeia, e ali permanecem sentados portando uma cabaça com furos. Quando todos os atuais *tsawörö'wa* concluíram a pintura e

---

<sup>41</sup> Giaccaria & Heide (1984:301) traduzem o termo como *cerimônia de volta da caçada coletiva – nome de um grupo*. Lachnitt em seu dicionário *Xavante – Português* traduz o termo como *explorador*. No contexto da entrevista que fizemos com os informantes os termos *batedores* e *espiões* traduzem melhor as atribuições daqueles que estão vivenciando este ciclo de vida.

aplicação dos adornos corporais, eles se dirigem ao *warã*, onde individualmente executam um canto e dança acompanhada do som do *dzö*. Uma vez concluída a dança os que estão sendo iniciados, os *tsawörö'wa ãté*, *tsawörö'wa* novos, retiram as penugens de gavião dos atuais *tsawörö'wa* enquanto estes lhes tomam as cabaças *dzö*.

O ritual do terceiro dia desta iniciação acontece pela manhã, onde aqueles que estão sendo iniciados, *tsawörö'wa ãté*, dirigem ao local se prepara o *wai'a* para se pintarem com a modalidade *tsinhotsé*<sup>42</sup>: braços, troncos e cochas pintados de vermelho com um risco em preto sob o umbigo e o desenho também em preto de uma trave sobre o tórax. Neste ínterim, os dois *wapté*, moradores da casa dos solteiros, saem para cortar um tronco de buriti menor do que é comumente usado nos rituais do *uiwede*, corrida de buriti. Quando os *tsawörö'wa ãté* terminam a pintura executam um canto e saem ao encontro dos dois *wapté* tomando-lhes o tronco e buriti e o leva até o *warã*, centro da aldeia. Concluem executando o *uiwedenhore*, canto depois da corrida de buriti, percorrendo a aldeia e encerram a performance ritual deste dia.

O encerramento desta iniciação, no quarto dia, é marcado por uma caçada que dela tomam parte somente os *tsawörö'wa ãté*, ao término desta encerra-se também o processo de iniciação.

Sobre as atribuições dos *tsawörö'wa*, exploradores ou batedores, já delineamos algumas considerações no final do capítulo anterior, quando tratamos do ciclo de vida, e não julgamos necessário retomá-las aqui. Segundo nosso informante, na Terra Indígena são Marcos a última iniciação dos *tsawörö'wa* aconteceu antes da iniciação da classe de idade *ëtêpa*, sendo que a próxima está prevista para 2008, marcando assim o intervalo de duas iniciações, haja vista que depois da classe de idade *ëtêpa* aconteceu a iniciação de outra classe de idade, os *abare'u*, em 2005.

## 2.4 – DARINI (WAI'ARINI)

A realização deste ritual acontece em intervalos de quinze a dezessete anos ou mais, dependendo das circunstâncias políticas que envolvem a região, ou vizinhança. A definição de vizinhança que Turner apresenta para os Ndembu como sendo *um agrupamento de aldeias de extensão territorial variável, fluido e instável em termos de*

<sup>42</sup> Müller (1976:52) grafa este tipo de pintura como *siñosé'e: traços pretos sobre o tórax à altura dos ombros (...)*. Segundo esta autora esta modalidade de pintura é usada em combinação com outra, ao que tudo indica com *duapté*. Giaccaria & Heide (1984:290d), na ilustração 17 chama de *Pintura TINÕTSE dos TSAWÖRÖ'WA*.

*sua composição social* (Turner 2005:208; Turner 1974:24), pode ser estendido à configuração das aldeias na Terra Indígena São Marcos.

Este ritual de iniciação, no qual somente os homens são iniciados, permitirá a estes a participação nas várias modalidades de celebrações religiosas que acontecem de acordo com a sazonalidade do ambiente de cerrado. Dissemos que somente os homens são os iniciados, contudo, durante as performances rituais há a participação das mulheres em alguns espaços, enquanto outros são interditados.

Nos últimos cinco anos várias aldeias Xavante, distribuídas pelas em suas Terras indígenas, realizaram o *darini*. O que foi realizado na Aldeia São Marcos, em 2002, merece um destaque especial devido ao uso político que as facções daquela aldeia, que disputavam ali o reconhecimento do posto de cacique, fizeram dele antes de sua realização. Dedicamos um capítulo de nossa dissertação de mestrado à questão onde mostramos como a situação conflitiva envolvendo as duas facções resultou na cisão da aldeia São Marcos levando a fundação de várias aldeias e um realinhamento político na Terra Indígena São Marcos<sup>43</sup>. O *darini* enquanto ritual não traz em si mecanismos que podem gerar divisões entre aldeias, mas a conjuntura política no qual ele esteve inserido levou ao acirramento de tensões resultando em cismas.

Não faremos aqui uma descrição pormenorizada da iniciação religiosa do *darini*. Entretanto, faremos algumas considerações a respeito deste processo ritual. Assim como o *danhono*, o *darini* é um ritual cíclico na sociedade Xavante. Enquanto o *danhono* provoca a admissão da pessoa Xavante (homem e mulher) nos sistema de classe de idade, favorecendo a partir daí uma série de alterações no ciclo de vida desta pessoa, o *darini*, embora esteja diretamente ligado somente ao universo masculino, além de permitir que os homens possam participar das cerimônias religiosas que acontecem em várias modalidades durante o ano, condiciona igualmente qual a posição estrutural dos atores sociais será ocupada durante o *wai'a*. A realização desta cerimônia religiosa, seja qual for sua modalidade, se dá dentro de uma estrutura rígida e hierárquica. Neste sentido, o *darini* é o momento em que a hierarquia é alterada, promovendo os já

---

<sup>43</sup> Retomaremos estes dados no Capítulo IV para mostrar que o realinhamento de forças políticas resultou em uma redistribuição populacional da Terra Indígena São Marcos. Tal redistribuição teve reflexo considerável nos preparativos e execução do *danhono* de 2005. Os realinhamentos políticos que aconteceram no período que antecedeu a realização do *darini* mantiveram-se depois. Nos anos seguintes os conflitos faccionais foram aos poucos se enfraquecendo de modo que durante o *danhono* 2005, apesar das diferenças políticas ainda existe entre as aldeias houve uma reaproximação entre elas decorrente do fluxo de pessoas que transitavam entre as aldeias que realizava este ritual de iniciação.

iniciados, e permitindo que novos atores sociais entrem na sociedade de culto. O quadro abaixo mostra como o *wai'a* está estruturado:

| GRUPOS DE PESSOAS QUE ATUAM NO DARINI E NO WAI'A  |  |
|---|--|
| STATUS CERIMONIAL   | PAPÉIS RITUAIS   |
| <b>Ītsa'rata'wa</b> – alguns homens do clã po'redza'õno que decidem quando será realizada a iniciação do darini; também donos do segredo. |  |
| <b>Wai'arã</b> (iniciados no último darini)   | <b>Wedehöri'wa</b> = tocadores do dzö (chocalho)   |
|   | <b>U'mrretede'wa</b> = seguram a ub'ra (um tipo de borduna)  |
| <b>Da'ãmawai'a'wa</b> <b>ité</b> -<br>da'ãmawai'a'wa novos;<br>guardiões [policiais como<br>dizem os Xavante];                            | <b>Ai'uté'rêne</b> = fora iniciados quando crianças;<br><b>Īpredub'rini</b> = foram iniciados quando adultos;<br>- Instrutores; eram wai'arã no penúltimo darini;  |
| <b>Da'ãmawai'a'wa'rada</b> antigos<br>da'ãmawai'a'wa;   | Eram da'ãmawai'a'wa no antepenúltimo darini;   |
| <b>Dzö'ratsi'wa</b> <b>ité</b> dzö'ratsi'wa novo;<br>também são chamados de<br>da'ãmadzö'ratsi'wa   | Tocadores do dzö   |
| <b>Dzö'ratsi'wa'rada</b> antigo<br>dzö'ratsi'wa   | Eram dzö'ratsi'wa no antepenúltimo darini;   |
| <b>WAI'A'RADA</b>   | Haviam sido iniciados no darini há pelo menos três iniciações anteriores;<br>Homens que já passaram por todas as fases do darini; o prefixo 'rada para este grupo indica também que atuam no sentido de demonstrar ao novos os procedimentos dos rituais em geral. |
| Para todos os grupos e subgrupos estão previstas modalidades de pinturas e ornamentos particulares.                                       |  |

**Quadro - 7- Hierarquia e distribuição dos participantes nas celebrações do wai'a**

A divisão dos rituais de iniciação em secular e religioso, que fizemos acima, é a princípio arbitrária, visto que os Xavante não os vêem desta maneira. Aliás, nos parece que os diversos rituais de iniciação no pensamento Xavante poderiam ser categorizados em públicos e privados, havendo momentos de inversão onde o privado torna-se público e o público torna-se privado. Ao procedermos desta forma, colocando os rituais de iniciação nas esferas secular e religioso e público e privado, nossa intenção é oferecer um quadro geral destes rituais para depois mostrar, mais a frente, que na prática eles se imbricam e se interpõem nos processos rituais.

Vamos retomar novamente o ritual de iniciação *danhono*, onde procuraremos dar uma definição mais precisa bem com como a descrição de alguns rituais e atores que nele toma parte. Com base nestas informações preliminares, faremos no capítulo seguinte sua descrição em minúcias.

## 2.5 - O DANHONO

Autores já considerados clássicos, como Giaccaria & Heide e Maybury-Lewis, descreveram o *danhono* seguindo procedimentos distintos na apresentação dos dados. Giaccaria & Heide, no capítulo *Etapas da Vida e Ritos de Transição*, definem *danhono* como (...) *a cerimônia da perfuração das orelhas, que transformam os wapté em 'ritéi'wa* (1984:134ss), em seguida procedem a descrição dos preparativos e realização dos ritos que compõem o mesmo. Maybury-Lewis, por sua vez, dedica um capítulo denominado *O Sistema de Classes de Idade* onde trata deste sistema e no qual descreve o *danhono*, embora não se utilize desta categoria nativa para nomear o que descreve. Naquele capítulo as atenções do autor estão voltadas para a importância que o sistema de classes de idade assume na sociedade Xavante. Para Maybury-Lewis (1984:153ss) os Xavante consideram sua sociedade como estando como permanentemente (...) *dividida em classes de idade organizadas hierarquicamente, desde as que congregam pessoas de mais idade até as que reúnem os mais moços*. Ainda segundo o autor, o pertencimento a uma classe de idade, se dá pela convivência por um período de tempo na casa dos solteiros e através da iniciação e casamento em cerimônia coletiva.

Desta forma, a casa dos solteiros é vista por Maybury-Lewis como a (...) *pedra fundamental do sistema de classes de idade. É lá que um menino Xavante sente pela primeira vez o que significa pertencer a uma classe de idade* (Maybury-Lewis, 1984:153).

Quando apresentamos o ciclo de vida Xavante apontamos que a fase *ai'repudu* é tida como referência pelo *ĩhire* para instauração de uma nova casa dos solteiros. Isto se torna mais evidente ao término do *danhono*, quando os futuros membros da próxima classe de idade são formalmente apresentados à comunidade. Desta forma, não seria redundante afirmar que o *danhono* começa pelo final. Enquanto estão vivendo a fase do ciclo de vida *ai'repudu* estes meninos gozam de certa autonomia no ir e vir em seu cotidiano na aldeia. Entretanto, boa parte de seu tempo “livre” está relacionada

informalmente com a casa dos solteiros, a *hõ*. Pelo menos em três momentos do dia um *ai'repudu* pode estar na casa dos solteiros. Como veremos adiante, a casa dos solteiros separa os *ai'repudu* da aldeia e os *confinam* na *hõ*. Embora não seja uma regra ortodoxa, seus moradores não estão formalmente autorizados a freqüentarem diariamente seus grupos domésticos. Assim, os três momentos que ligam os *ai'repudu* à casa dos solteiros, ainda que informalmente, está diretamente relacionado aos horários de alimentação. Considerando que os moradores da casa dos solteiros não estão autorizados a freqüentarem seus grupos domésticos, salvo algumas exceções, como veremos adiante, os *ai'repudu* são incumbidos de levar alimentos para seus parentes que ali vivem. Esta tarefa é igualmente confiada às *ba'õno*, meninas pequenas. Entretanto, estas não entram na casa dos solteiros. Pelo que podemos observar, elas se aproximam da casa dos solteiros e permanecem em seus arredores até que o destinatário do alimento seja avisado e vá ao seu encontro para retirar a “marmita”. Afora, estes momentos de “trabalho” os *ai'repudu* estão sempre bem próximos dos moradores da casa dos solteiros participando de tudo que seus moradores tomam parte. Os banhos de rio, expedições nos arredores da aldeia, partidas de futebol, dentre outros, são momentos que permitem grande interação entre moradores casa dos solteiros e *ai'repudu*.

Os Xavante têm presenciado grandes transformações na forma segundo a qual vivenciam sua vida cultural. Neste sentido, as descrições que Giaccaria & Heide e de Maybury-Lewis, centradas num *tipo ideal* de sociedade e abstraindo-se a situação de contato, no caso dos primeiros autores, e de suas apropriações pelos Xavante, serão aqui relativizadas em alguns pontos e contestadas em outros. Isto de modo algum invalida seus trabalhos, a quem a antropologia brasileira tem seus débitos, com as devidas distâncias às suas singularidades. Ao apresentarmos outras possibilidades de descrição sobre os rituais e organização social Xavante queremos oferecer igualmente outras possibilidades de análise para um mesmo fenômeno social.

Como Maybury-Lewis, vemos a casa dos solteiros como a pedra fundamental do sistema de classe de idade entre os Xavante e sua centralidade na organização social. Contudo, discordamos quando este autor afirma que um menino passa a fazer parte de uma classe de idade somente depois de ser introduzido oficialmente na casa dos solteiros. Observamos, em duas ocasiões, que ao término do *danhono* os membros, ainda que num devir, da próxima classe de idade a ser inserida na casa dos solteiros foram formalmente apresentados à comunidade. Desta apresentação participaram, além

dos futuros moradores da casa dos solteiros, moços e moças que estavam concluindo a iniciação do *danhono*, bem como aqueles que sobreviveram ao tempo e estavam presenciando a renovação da categoria de sua classe de idade na ocupação da casa dos solteiros. Já mencionamos acima que a convivência entre os *ai'repudu* e os moradores da casa dos solteiros é intensa. Isto cria uma expectativa muito grande entre os *ai'repudu* para fazer parte da casa dos solteiros. Desta forma a apresentação formal dos futuros membros da casa dos solteiros não só atende estas expectativas, mas também informa a sociedade sobre a nova condição social do futuro morador da casa dos solteiros. Aqui podemos relativizar a afirmação de Maybury-Lewis de que os *ai'repudu*, a quem o autor chama de crianças, não seriam

(...) considerados realmente como membros da sociedade Xavante: eles ainda não tem uma posição definida em uma sociedade cujas atividades sociais e cerimoniais são desempenhadas, em grande parte, pelas classes de idade (Maybury-Lewis, 1984:153).

A apresentação dos futuros moradores da casa dos solteiros não só os reconhece como membros da sociedade, como também os insere na dinâmica ritual das classes de idade. Portanto, mesmo não fazendo parte formalmente de uma classe de idade um *ai'repudu* pode ser considerado como a ela pertencente.

Ademais, como apresentado no capítulo anterior, quando tratamos do ciclo de vida entre os Xavante, os *ai'repudu*, assim como os *'watébrémi*, são sub-divididos em *wautobtu* e *waiarã*, respectivamente: os que ainda não conhecem os segredos do *wai'a* (ritual religioso) e aqueles que o conhecem. Para ter acesso aos conhecimentos do *wai'a* é preciso já ter sido iniciado através do *darini*, ritual de iniciação religiosa. Considerando que este ritual de iniciação acontece em longos intervalos de tempo, conforme apresentamos acima, quando ele acontece pode haver, ou não, *wapté*, ou seja, *ai'repudu* vivendo na casa dos solteiros. Quando há moradores da casa dos solteiros participando pela primeira vez do *darini* estes possuem o mesmo grau na hierarquia religiosa juntamente com os *ai'repudu* e *'watébrémi*. Não há necessidade de ser morador da casa dos solteiros para participar da iniciação do *darini*. Com isso queremos mostrar que não é somente a iniciação através do sistema de classes de idade que insere o menino na sociedade Xavante. Se considerarmos o ritual de iniciação religiosa como um meio para este processo um *ai'repudu* ou *'watébrémi* poderá já ter sido inserido na sociedade Xavante sem necessariamente ter passado, ainda, pelo *danhono*. Guardando

as especificidades de cada ritual de iniciação, ambos conferem uma posição social na sociedade Xavante aos *ai'repudu* e *'watébrémi*.

Com base no que foi exposto até aqui podemos definir o *danhono* como um conjunto de rituais voltados à constituição da casa dos solteiros, a *hõ*, bem como para iniciação de seus moradores. Com isso estaremos considerando o ritual como processo e não somente a partir de uma determinada parte dele como aparece na definição de *danhono* proposta por Giaccaria & Heide, acima citada, ou seja, da furação dos lóbulos auriculares. Desta forma ampliamos as transformações ocorridas durante o ciclo de vida Xavante. Enquanto na definição de *danhono* dos autores supracitados a transformação que ocorre se dá de *wapté* para *'ritéi'wa*, quando ampliamos o plano de consideração observamos que existem transformações que antecedem àquelas. Ou seja, colocando o *danhono* como um ritual em processo temos as seguintes transformações no ciclo de vida masculino: *ai'repudu* → *wapté* → *'waté'wa* → *'re'rerói'wa* → *'ritéi'wa* → *ĩté* → *'ritéi'wa* → *dahi'wa* → *danhohui'wa* → *ĩprédu*. No caso das mulheres as transformações que acontecem são: *adzarudu* → *adaba* → *danhohui'wa tsipi'õ* → *ĩprédu*. Como se pode perceber esta forma de abordagem nos possibilita ver uma interconexão mais profunda entre o ciclo de vida e o ciclo ritual. Esta interconexão acontece, inicialmente, através da passagem de *ai'repudu* → *wapté*, onde o movimento é do ciclo de vida para o ciclo ritual, e depois de *danhohui'wa* → *ĩprédu*, aqui o movimento é do ciclo ritual para o ciclo de vida. Não obstante ao atingir esta categoria isso não significa que o homem deixa de se interessar por sua classe de idade, conforme afirma Maybury-Lewis (1984:366):

(...) tão logo um homem se torna suficientemente maduro para participar das atividades faccionárias e políticas, porém, ele cessa de participar das atividades da classe de idade. Para assumir com mais seriedade suas obrigações para com sua facção e relega a segundo plano seus deveres para com os companheiros de idade.

Apontamos que o *danhono* deve ser entendido como processo que se inicia como veremos a seguir com a admissão dos novos moradores na casa dos solteiros. Enquanto rito de passagem ele insere os *ai'repudu*, doravante *wapté* numa situação liminar. Considerando a classificação dos ritos de passagem definida por VAN GENNEP (1978:31): separação, margem e agregação, a categoria nativa *DANHONO* traduz perfeitamente esta dinâmica. *Danhono* pode ser traduzido como *dormir*. Neste sentido, os *ai'repudu* ao serem admitidos na casa dos solteiros simbolicamente passam a dormir durante a pré-adolescência, para adotar uma de nossas categorias de

classificação de ciclo biológico, para acordar mais tarde como adultos, ou melhor: guerreiros, e para procriar, pois até então são induzidos a se manterem castos enquanto durar o processo ritual. Este despertar acontecerá por ocasião da retirada das capas do *wamnhorõ*, conforme descreveremos no próximo capítulo no item 3.18.

Tendo apresentado nossa concepção de *danhono* para a sociedade Xavante passamos agora a mostrar como o processo ritual acontece. Contudo, antes é preciso tecer mais algumas considerações a respeito dos *watébrémi* e dos *ai'repudu*. A diferença de estatura entre os meninos que se encontram nesta fase do ciclo de vida é pouco expressiva. Ambos vivem seu cotidiano entre algumas tarefas domésticas e perambulações pelos arredores da aldeia. Quando há uma casa dos solteiros já instaurada os *watébrémi* e os *ai'repudu*, estes últimos, sobretudo, costumam estar juntos dos moradores daquela casa acompanhando-os em algumas atividades, como já dissemos. O que diferenciava o morador da casa dos solteiros era o uso do estojo peniano, *darõ* feito com *norõwededahö* – folha da palmeira babaçu. Após o contato com a imposição do uso de roupas ocidentais os Xavante abandonaram o uso de estojos penianos tanto para os moradores da casa dos solteiros quanto para os adultos. Entretanto, a postura e comportamento dos moradores da casa dos solteiros em relação aos *watébrémi* e *ai'repudu* aparece ainda como um indicador de diferenças entre as duas fases do ciclo de vida e ritual. Trataremos destas posturas quando descrevermos a vida dos moradores da casa dos solteiros.

## 2.5.1 - ATORES E ESPAÇOS RITUAIS E ALGUMAS CERIMÔNIAS

### 2.5.1.1 - OS DANHOHUI'WA

Nas páginas precedentes desta tese mencionamos algumas das atribuições e responsabilidades dos *danhohui'wa*, padrinhos<sup>44</sup>. Aqui procuraremos aprofundá-las um pouco mais. Considerando o ciclo das classes de idade e sua divisão em metades podemos dizer que os *danhohui'wa* são membros da última classe de idade, dentro da metade a qual pertencem, que passaram pela convivência na *hö* e foram iniciados através do *danhono*. De outro modo, considerando o conjunto das classes de idade, ou

---

<sup>44</sup> A tradução de *danhohui'wa* por “padrinhos” e de *wapté* por “afilhados” foram feitas, inicialmente, pelos missionários salesianos, em particular por Giaccaria & Heide. Manteremos esta tradução uma vez que os Xavante se apropriaram dela e as usam constantemente.

seja, as duas metades, não seria incorreto afirmar que os *danhohui'wa* são membros da penúltima classe de idade iniciada. Nas duas situações tanto os homens quanto as mulheres que pertencerem àquela classe de idade serão considerados *danhohui'wa*, mesmo que não venham atuar enquanto tal, situação que seria muito difícil, mas não impossível de acontecer. Contudo, *strictu sensu*, serão efetivamente *danhohui'wa* aqueles que foram escolhidos, previamente, pelos pais dos futuros *wapté* para serem padrinhos de seus filhos. Não temos informações etnográficas sobre as negociações que venham a concretizar esta escolha, muito menos os critérios levados em consideração para tal. Não obstante, estas negociações são travadas no âmbito doméstico e tornam-se públicas através de um ritual próprio para esta ocasião.

Diante dos ventos de mudança que assolam a sociedade Xavante este ritual foi bastante simplificado. Os autores clássicos que descreveram os vários rituais Xavante, Lopes da Silva, Maybury-Lewis e Müller, reportam-se em sua maioria à descrição de Giaccaria & Heide (1984:193s). Aqui seguiremos o mesmo caminho e depois lançaremos nossas observações sobre o ritual, momento que tivemos ocasião de participar quando fomos efetivados como *danhohui'wa* na iniciação do grupo *êtêpa*, em 1997.

Segundo o relato de Giaccaria & Heide (1984:193s) o ritual acontecia quando o grupo retornava das grandes caçadas, ao final da estação seca e início da chuvosa em fins de outubro e início de novembro. Nesta ocasião os *a'irepudu*, meninos, que serão admitidos na casa dos solteiros constroem um cercado de galhos verdes no *warã*, centro da aldeia, chamado *utsu*<sup>45</sup>. Os *'ritéi'wa ité*, ou seja, os novos guerreiros, iniciados no último *danhono*, encarregam-se de confeccionar um ornamento chamado *popara*. Este ornamento, em formato de um pequeno cinto, confeccionado com penas coloridas e unhas de veado, é amarrado na panturrilha e funciona como um chocalho nos momentos de dança. Depois de pronto, o *popara* será entregue, ritualmente, aos *'ritéi'wa'rada*, penúltimos iniciados, que até então desempenharam o papel de *dahi'wa*, àqueles que fiscalizam a conduta dos moradores da casa dos solteiros.

O ritual de escolha, ou de instauração da condição de *danhohui'wa*, acontece depois do entardecer. Nesta ocasião os *'ritéi'wa'rada*, penúltima classe de idade iniciada, dirigem-se até o centro da aldeia e se posicionam em semi-circulo na frente da *utsu*. Ali dentro encontram-se os *ai'repudu* e *'watébrémi* que serão membros da

---

<sup>45</sup> Esta categoria pode significar ainda chuva que nunca termina.

próxima classe de idade. Um a um eles saem e tomam pelo braço o *'ritéi'wa'rada* que fora escolhido, previamente por seu pai, para ser seu *danhohui'wa* e o leva para dentro da *utsu*. Paralelamente a isso um dos *'ritéi'wa ité* pintado com a modalidade *dauhö* e aguarda até que todos os *'ritéi'wa'rada* tenham sido conduzidos a *utsu*. Terminada a condução dos *'ritéi'wa'rada* para dentro da *utsu* estes se tornam oficialmente *danhohui'wa*. O primeiro ato nesta nova condição é dar a ordem para que os *ai'repudu* e *'watébrémi* acendam o fogo. Após a conclusão desta tarefa, entra na *utsu* o *'ritéi'wa ité* que fora pintado de *dauhö* e traz consigo o *popara*. Este *'ritéi'wa ité* profere um discurso dirigido aos *ai'repudu* e *'watébrémi*, cujo conteúdo é apontado por Giaccaria & Heide (1984:193), como *úteis conselhos*. Terminado os conselhos o *'ritéi'wa ité* deixa o *popara* no chão e retira-se da *utsu* indo encontrar os demais *'ritéi'wa ité* nas proximidades do *warã*, centro da aldeia. A partir deste momento todos os *'ritéi'wa ité* assumem uma nova condição social: tornam-se oficialmente *dahi'wa*. Como já apontamos acima, um dos papéis desempenhados pelos *dahi'wa* durante o processo ritual do *danhono* é fiscalizar o comportamento sexual dos *wapté*, morador da casa dos solteiros. Neste sentido, podemos deduzir que o conteúdo dos *úteis conselhos* refere-se a esta questão.

O *popara* que fora depositada no chão pelo *'ritéi'wa ité* é tomado por um *da'ãmawai'a'wa*, “polícia” - iniciador ao *wai'a*, e entrega-o a um dos novos *danhohui'wa*, amarrando-o na perna na altura da panturrilha. Em tom de ameaça o *da'ãmawai'a'wa* faz *datsiparabu*<sup>46</sup>, gesto ritual que expressa desagrado onde em passos rítmicos o oficiante ameaça pisar no pé do subalterno, para o *danhohui'wa* que recebeu o *popara*. Este gesto é uma ordem ao novo *danhohui'wa* para que este execute um canto. Depois de entoado o canto pode ou não ser reprovado pelo *da'ãmawai'a'wa*. Em caso de desaprovação o *da'ãmawai'a'wa* segura a perna do *danhohui'wa* e a bate no chão várias vezes. Do contrário, gostando do canto, o *da'ãmawai'a'wa* puxa as orelhas e bochechas do *danhohui'wa*. Este tipo de atitude da parte do *da'ãmawai'a'wa* pode ser repetido em outros momentos no processo ritual do *danhono*. Presenciamos vários momentos em que isto aconteceu. Num deles além de puxar as bochechas de quem entoava o canto, o *da'ãmawai'a'wa* arrancou o *dapo'rewa'u*, batoque auricular, jogando-o no e cortando-o a golpes de facão. Toda esta performance aconteceu dentro

<sup>46</sup> Maybury-Lewis (1984:173) considera o *datsiparabu* como *dança da agressão*, dada a sua performance que resulta em pisadas nos pés, puxões de orelha – bochecha ou nariz. O próprio autor relata que teve as bochechas mordidas depois do *datsiparabu*, antes de ser admitido para participar de um *wai'a* (Maybury-Lewis, 1984:330)

de um clima de jocosidade. Entretanto, os *danhohui'wa* que entoavam o canto permaneciam imóveis e de cabeça baixa. O canto é ensaiado com demais *danhohui'wa* e os *ai'repudu* para ser em seguida executado pela aldeia seguindo o itinerário próprio da metade a qual pertence à classe de idade que está sendo iniciada. O estilo de dança nesta ocasião é o *dahipopo*. Os *dahi'wa*, por seu turno, ensaiam outro canto e com o mesmo estilo de dança o entoam, circundando a aldeia, em sentido oposto aos *danhohui'wa* e os *ai'repudu*. Giaccaria & Heide finalizam (1984:194) a descrição do ritual afirmando que a *utsu* será destruída assim que a *hō*, casa dos solteiros, estiver pronta.

Convém ressaltar que os *ai'repudu* e *watébrémi* ainda não são moradores da casa dos solteiros. Como sinalizamos acima este ritual aconteceria no final da estação seca e início da chuvosa, outubro e novembro, enquanto que a admissão de novos moradores acontece entre os meados e final da estação chuvosa, março a abril, quando é possível encontrar e preparar as raízes de *oi'o*, planta que cresce em brejos, a serem usadas durante a luta que recebe o mesmo nome. Esta luta é condição *sine qua nom* para a admissão de novos moradores na casa dos solteiros. Portanto, o tempo que separa, em tese, um ritual e outro seria mais ou menos quatro meses. Como veremos adiante este intervalo tem sido abreviado.

Como se pode notar, o ritual que apresentamos envolve diretamente as duas últimas classes de idade que passaram pelo processo ritual do *danhono* e a que está por vir. Na prática o ritual permite que as duas metades do ciclo das classes de idade façam uma reformulação dos papéis sociais que seus membros desempenham. Considerando o ciclo de vida masculino o ritual torna possível os membros das classes de idade a assumirem novas posições. Assim, os que são *ai'repudu* e *watébrémi* logo assumiram o *status* de *wapté* ou *hō'wa*, morador da casa dos solteiros; aqueles que foram iniciados, ou seja, os *'ritéi'wa* *ĩté* tornam-se *'ritéi'wa* e acumulam o *status* de *dahi'wa*; os *'ritei'warada* assumem o papel de *danhohui'wa*; estes, por seu turno, tornam-se *ĩprédupté*; os *ĩprédupté* assumirão a categoria *ĩprédu*; e, finalmente, os *ĩprédu* serão “promovidos” a categoria de *ĩhire*.

O ato de tornar público a escolha dos *danhohui'wa*, padrinhos, dos futuros *wapté*, morador da casa dos solteiros, pode igualmente ser visto como ponto de partida para que sejam estabelecidos laços de amizade formalizada entre membros de classes de idade pertencentes à mesma metade cerimonial quando se considera sua distribuição desta forma. Estes laços se caracterizam pelo forte sentimento de cooperação e

solidariedade presente na relação *danhohui'wa X wapté*. Embora inicialmente os laços sejam estabelecidos mediante acordo prévio entre o pai do *wapté* e seu *danhohui'wa*, ao longo do processo ritual as relações passam a ser mais amplas. Trata-se de cooperação entre duas classes de idade. Isto se torna evidente durante as corridas de buriti que acontecem durante o *danhono*. Nestas corridas *danhohui'wa* e *wapté* agem conjuntamente competindo com os *dahi'wa* que são ligados à metade cerimonial oposta. Ao longo deste trabalho tornar-se-á evidente que a relação *danhohui'wa X wapté* é muito mais coletiva do que individual.

O ritual nos revela ainda o forte imbricamento entre os rituais de iniciação social e religiosa. A oficialização dos papéis sociais de *danhohui'wa* e *dahi'wa*, agentes que atuam durante o processo ritual do *danhono*, passa pelo crivo do *da'ãmawai'a'wa*, ator ritual que age durante os rituais de iniciação ao *wai'a*, bem como nas periódicas celebrações que acontecem seguindo a sazonalidade do ambiente de cerrado.

Nesta fase do processo ritual a presença feminina é pouco expressiva. As mulheres que pertencem à mesma classe de idade dos *danhohui'wa*, incluindo suas esposas, não atuam no ritual que os oficializam. Entretanto, elas agem e sentem-se como *danhohui'wa* e assumirão o papel de *danhohui'wa tsipi'õ* futuramente.

### 2.5.1.2 - HÖ - A CASA DOS SOLTEIROS

A disposição das casas de uma aldeia Xavante dá-se em forma de ferradura com abertura voltada para o rio. Neste cenário a casa dos solteiros, a *hö*, é construída, via de regra alternando-se, juntamente com as classes de idade, entre as duas extremidades da aldeia. Não obstante, as aldeias Xavante têm passado por grandes transformações que vão desde o uso de material na construção das casas ao modo de disposição das casas na configuração da aldeia. Assim é possível encontrar casas taipa de mão, casas feitas em alvenaria e algumas de madeira. Entretanto, a maioria das casas Xavante têm sido erguidas seguindo o “estilo dos regionais”. Estas casas são quadradas cobertas com folhas de buriti e possuem as paredes erguidas com este mesmo tipo de material. Entretanto, a ocupação e distribuição do interior das casas Xavante seguem ainda um estilo próprio. A *hö* é construída neste estilo, o regional, e não apresenta subdivisões. Na aldeia São Marcos, sob influência da Missão Salesiana, a *hö* estava edificada com parede de alvenaria e localizava-se próximo da missão. Sempre que havia a ascensão de

uma nova classe de idade seus membros ocupavam aquela casa que tinha apenas a cobertura de palha trocada. Em 1999 após um incêndio não esclarecido, que destruiu a cobertura e comprometeu a estrutura das paredes desta casa, os Xavante mudaram o local de construção da casa dos solteiros, passando a construí-la mais próximo da aldeia. Hoje aquela aldeia apresenta o formato circular e tem alternado a construção da *hö* em lados opostos do círculo.

A aldeia N. S. de Guadalupe, criada em 2002, também apresenta um formato circular, próximo do oval, teve a *hö* erguida fora do círculo onde estão as demais casas da aldeia. De modo geral, apresentando uma estrutura de aldeia em forma em ferradura, em círculo, em quadrilátero ou em forma de vilas com uma rua central, a casa dos solteiros, a *hö*, é construída sempre a margem da aldeia.

Não há um tempo pré determinado para a composição de uma nova casa dos solteiros após a iniciação da última. Ao que tudo indica isto acontece tendo-se como referência o número de *ai'repudu* disponíveis para isso. Entretanto, isto tem ocorrido um ano depois da última iniciação.

Acima dissemos que a fase do ciclo de vida que compreende os *ai'repudu* constitui uma referência para os *ĩhire* para o início de uma nova casa dos solteiros. Dissemos ainda que os *ai'repudu*, meninos, têm idade que variam de oito a doze anos. Entretanto, na prática isto não acontece. Nas oportunidades que tivemos de observar a entrada de novos membros na casa dos solteiros, bem como ao final do processo de iniciação, observamos que muitos dos meninos poderiam ainda ser enquadrados na categoria *watébrémi* do ciclo de vida. Para Giaccaria & Heide (1984:150) o menino tornar-se-ia morador da casa dos solteiros a partir do treze anos. Maybury-Lewis (1984:155), por sua vez, indica que a condução formal dos meninos à casa dos solteiros acontece quando o menino tem entre sete e doze anos e se justifica a variação de idades em relação a última classe de idade. De fato os que nasceram durante a realização de um *danhono* poderão fazer parte da próxima classe de idade a ocupar a casa dos solteiros. Contudo, aqueles que nasceram próximo ao ano em que está por ser concluída uma iniciação em andamento poderão não fazer parte da próxima classe de idade devendo, portanto, esperar a subsequente, pois estariam com idade entre cinco a seis anos. Segundo Maybury-Lewis (1984:155) *na prática, todo menino que aparenta ser bastante grande para estar com os membros da nova classe de idade e que se comporta de acordo pode ser incorporado a ela*. Durante o trabalho de campo observamos que havia

meninos com idade aproximada de sete a nove anos que tiveram os lóbulos das orelhas perfurados em cerimônia coletiva do *danhono*.

Giaccaria & Heide (1984:150) apontam que a decisão sobre quem deveria fazer parte da nova classe de idade a ocupar a *hö* na próxima iniciação caberia aos *ĩhire*, anciãos, que adotariam como critério de escolha o tamanho dos meninos, dando preferência aos “maiores”. Ainda segundo a descrição dos autores, este momento acontecia quando terminava a iniciação da classe de idade que estava em processo. Após a escolha daqueles que fariam parte da nova classe dava-se procedimento a três rituais que os habilitariam e os reconheceriam como moradores da casa dos solteiros. Trataremos destes rituais adiante. Parece-nos que de acordo com esta descrição o processo de iniciação das classes de idade dava-se em ato contínuo, ou seja, terminada a que estava em curso imediatamente se começava a outra. Contudo, pelo que tivemos oportunidade de observar em vários momentos o processo de iniciação do *danhono* tem seguido outra dinâmica. Ao término de um processo de iniciação onde se apresentam àqueles que farão parte da próxima classe de idade a ser iniciada, há o intervalo de pelo menos um ano até que se inicie a próxima. A aldeia Nossa Senhora de Guadalupe concluiu o *danhono* da classe de idade *abare’u* em 2005, somente em março de 2008 ela realizou o primeiro ritual que dá início aos preparativos para criação de uma nova casa dos solteiros. Descrevemos este ritual a seguir.

### 2.5.1.3 - O RITUAL DO OI’O

O ritual do *oi’o* é definido por Giaccaria & Heide (1984:147) como *um jogo no qual se defrontam dois times de meninos, todos pintados de vermelho e preto, conforme o gosto de cada um*. Estes “times” ao qual se referem os autores são definidos através da divisão e agrupamentos dos clãs. No início deste trabalho apresentamos que a sociedade Xavante é composta por três clãs: *öwawẽ*, *tob’ratato* e *po’re diza’õno*. Em diversos rituais estes clãs se agrupam em metades e executam cerimônias próprias. Neste sentido, durante o ritual do *oi’o* os “times” são na verdade metades compostas, de um lado, pelo clã *po’re diza’õno* e, de outro, pela aliança entre os clãs *öwawẽ* e *tob’ratato*. Dizendo de outro modo o ritual envolve *waniwi’hã*, *watsi’re* – os do meu lado, contra *oniwi’hã*, *tsire’wa* – os do outro lado. Estas categorias antagônicas dizem respeito à posição de ego, ou seja, se ele é membro do clã *öwawẽ* ou *tob’ratato* será considerado *waniwi’hã*,

*watsi're* em relação aos *po'redaza'õno* que serão seus *oniwi'hã, tsire'wa*. Do contrário, sendo ego *po'redaza'õno* ele será *waniwi'hã, watsi're* para seus companheiros enquanto que os *õwawẽ* ou *tob'ratato* serão considerados por ele como *oniwi'hã, tsire'wa*.

A participação no ritual do *oi'o* não é privilégios apenas dos meninos. Pode acontecer que, em alguns casos, o número de meninos disponíveis em uma das metades seja demasiadamente inferior a outra. Neste caso as meninas pertencentes ao clã da metade em desfalque podem participar do ritual. Esta informação no foi repassada por um missionário da Missão Salesiana que na época atuava na aldeia de São Marcos. Em nossa experiência etnográfica nunca observamos meninas participando do ritual *oi'o*. Conversando com um de nossos informantes soubemos que este foi um caso isolado que teria acontecido na aldeia São Marcos.

O ritual *oi'o* constitui ainda uma das raras ocasiões onde os Xavante apresentam sinais diacríticos que permitem identificar a filiação clânica de cada membro da sociedade, pelo menos aqueles que estão envolvidos diretamente no ritual. Estes sinais são expressos através de pintura nas têmporas e face daqueles que vão se digladiar durante o *oi'o*, conforme descrevemos no capítulo anterior.

Maybury-Lewis (1984:156ss) aponta que participam na cerimônia do *oi'o* os moradores da casa dos solteiros. Entretanto, observamos em várias ocasiões, e ainda com respaldado em Giaccaria & Heide (1984:147), que na realidade quem toma parte da cerimônia do *oi'o* são os *'watébrémi* e os *ai'repudu*. Portanto, membros do ciclo de vida que ainda não são moradores da *hõ*. O *oi'o* é o ritual que antecede a entrada e formalização da admissão dos moradores na *hõ*, casa dos solteiros. É também uma cerimônia que condiciona a realização de outra, aquela que de fato introduz o novo morador na *hõ*.

O termo *oi'o* refere-se à raiz de uma planta com folhas semelhantes à de bananeira que cresce em algumas áreas de brejos no cerrado. No dia anterior as raízes *oi'o* são coletadas e preparadas pelos pais daqueles que estarão participando do ritual.

Como na maioria dos rituais Xavante, a preparação para a realização da cerimônia começa bem cedo, para ser mais específico, de madrugada. Aqueles que participarão da cerimônia, ou seja, os *'watébrémi* e os *ai'repudu*, dirigem-se a casa do avô onde juntamente com outros meninos tem os cabelos cortados, untados com óleo de coco de babaçu e depois amarrados em forma de “rabo de cavalo”. Depois de serem pintados em preto e vermelho, seguindo um estilo de pintura escolhido pelo pai ou avô,

são amarradas nos punhos e tornozelos, daqueles que participarão da cerimônia, cordinhas feitas de embiras, *wedenhorõ*. Algumas delas com propriedades mágicas que visa garantir resistência à dor.

Enquanto os meninos estão se preparando para a cerimônia, os avôs, ou parentes na categoria do ciclo de vida que compreende os *ĩhire*, costumam fazer exortações procurando encorajá-los e a lutarem com bravura.

O palco da execução da cerimônia, bem como da maioria dos rituais Xavante, é o centro da aldeia, o *warã*. Ao mesmo tempo em que os meninos estão se preparando no interior dos grupos domésticos, os *ĩprédu* preparam no centro da aldeia a arena onde se realiza a cerimônia. Ali o terreno é remexido de modo que a terra fique bem fofa. Este trabalho, antes feito com enxada e enxadões, agora é feito com um trator e grade agrícola.

O ritual consiste numa luta entre as metades. De acordo com Giaccaria (1990:61):

*Cada menino é obrigado a bater em um outro da metade oposta (e naturalmente a ser batido pelo outro) com a finalidade de dirimir as tensões que surgem entre as metades. Dizem que os meninos, competindo deste modo, aprendem a lutar sem guardar raiva e assim, quando crescerem, não brigarão com os da metade oposta. Essa pedagogia é seguida pelos xavante em outras manifestações com os meninos e rapazes até eles alcançarem a maturidade adulta.*

Durante a luta os combatentes seguram a raiz *oi'õ*, que se parece com uma clava, com a mão direita tendo como apoio nesta mão a esquerda que segura o punho da mão direita. No combate os oponentes se posicionam frente a frente com os joelhos flexionados e procuram golpear o antebraço esquerdo do outro. Quem rebaixar a guarda por primeiro reconhece que “perdeu” a luta e imediatamente o outro para de deferir golpes, ambos retornam para seus lugares. Qualquer membro de uma metade pode desafiar membros da outra. Contudo, esta escolha é assessorada pelos pais que procuram assegurar igualdade de tamanho e força entre os combatentes. Participam inicialmente da cerimônia os *watébrémi*, meninos que mal começaram a andar são levados à arena. Muitos deles não sabem o que fazer com a raiz de *oi'õ* que lhe foi entregue. Neste caso, os pais que os acompanham os incitam a golpear seu oponente e mostram-lhe como fazer. Às vezes basta um leve golpe e ambos saem chorando para seus lugares.

Além de ser uma cerimônia preparatória, ou seja, que condiciona a realização de outra, para o ingresso dos moradores na casa dos solteiros, o *oi'õ* pode ser visto como

uma cerimônia lúdica. Neste sentido, sua realização mobiliza praticamente toda a comunidade. O caráter lúdico que deste ritual parece muito mais evidente do que a afirmação de Giaccaria segundo a qual ele visa dirimir tensões entre as metades, haja vista os conflitos faccionais que eclodem constantemente nos dias atuais e no passado. Nos momentos que antecedem a cerimônia praticamente toda a comunidade está a postos nos arredores da arena buscando os melhores lugares para assistir aos combates. Como já dito, os primeiros combates são travados entre os *'watébrémi*. A performance dos pequenos lutadores provoca muitas gargalhadas entre os expectadores, além de comentários sobre a coragem e destreza de cada um deles. A duração destas primeiras lutas não ultrapassa quarenta segundos. Os pequenos não suportam mais do que três golpes deferidos e recebidos e retornam chorando para seus lugares.

O posicionamento dos combatentes no centro da aldeia segue a mesma regra utilizada pelas metades em outros rituais. Assim, os membros da metade formada pelo clã *tob'ratato* e *öwawê* se posicionarão do lado em que o sol nasce, enquanto que a metade que compreende o clã *po'redaza'öno* se posicionará do lado onde o sol se põe. A entrada das metades na arena de luta também obedece esta regra, ou seja, em fila indiana os combatentes *ai'repudu* da metade composta pelos clãs *tob'ratato* e *öwawê* surgem do lado do sol nascente enquanto que a metade composta pelos *po'redaza'öno*, também em fila indiana, surge do lado do sol poente. Cabe aos *aiutemanhãri'wa*<sup>47</sup>, o dono das crianças, conduzir as metades que lutarão até o centro da aldeia segundo a formalidade já descrita.

Os combates travados pelos *ai'repudu* são mais agressivos do que aqueles realizados pelos *'watébrémi*. Os golpes são deferidos com mais força e intensidade ocasionando por vezes a quebra da raiz *oi'o*. Neste caso, os parentes masculinos que ali estão tratam de substituir imediatamente o *oi'o* quebrado por outro, sem que para isso o combate tenha que ser interrompido. Os combates entre membros desta classe de idade têm um tempo de duração maior e podem ultrapassar um minuto. Quando há uma intensidade na duração do combate travado, sem que nenhum dos combatentes baixe a guarda, os espectadores e parentes masculinos que assessoram a luta começam a pedir que haja uma intervenção.

---

<sup>47</sup> Os *aiutemanhãri'wa*, donos das crianças, são homens que herdaram este cargo ritual de suas linhagens. Eles atuam principalmente no ritual de nomeação das mulheres aonde tem o papel de “palhaços” imitando as crianças (LOPES DA SILVA, 1986:125 e 129); veja também Giaccaria & Heide, 1984:243 a 248.

Neste caso, o combate é interrompido e os *ai'repudu* retornam a seus lugares. Explicaram-me que esta intervenção tem a finalidade de evitar que se criem rixas e magoas entre os combates, conforme nos disse um dos informantes. Considerando que após *oi'o* os *ai'repudu* serão introduzidos na casa dos solteiros, através de outro ritual, onde terão que conviver juntos e desenvolver um *esprit de corps*, para usar a expressão de Maybury-Lewis (1984:157), a transferência de rixas da arena do *oi'o* para a casa dos solteiros poderia comprometer a realização daquele *esprit de corps*.

A duração do *oi'o* pode variar de uma a duas horas e depende tanto da quantidade de raízes *oi'o* disponíveis quanto do número de participantes. Os lutadores, *'watébrémi* e os *ai'repudu*, podem lutar várias vezes. Ao término de um combate eles retornam a seus lugares para descansar. Quando os golpes recebidos ocasionam dores além do suportável, ou lesões nas regiões do braço e espádua, os *'watébrémi* e os *ai'repudu* podem se recusar a voltar a lutar sem correrem o risco de sofrerem repreendas. Observamos ocasiões em que os golpes deferidos resvalaram no ombro do oponente e acertaram sua cabeça provocando a interrupção imediata da luta. Nestes casos, dependendo do “acidente cerimonial”, o participante raramente voltava a lutar.

A cerimônia do *oi'o* encerra-se quando não houver mais interesse entre lutadores e/ou quando não há mais raízes de *oi'o* disponíveis, visto que estas se quebram durante a luta. Percebendo que a cerimônia caminha para seu encerramento a comunidade aldeã começa a deixar o centro da aldeia, o *warã*. Quanto aos *'watébrémi* e *ai'repudu* estes se dirigem ao rio para tomarem banho. Aqueles que foram escolhidos, pelos pais e parentes, para serem inseridos na casa dos solteiros serão submetidos aos preparativos para outra cerimônia.

O cerimonial do *oi'o* se repete duas ou três vezes ao ano, sobretudo na época da estação chuvosa. Dissemos acima que esta cerimônia condiciona a realização de outra que visa inserir se fato os *'watébrémi* e *ai'repudu* na casa dos solteiros. Entretanto, isso não significa que todos os que participaram da cerimônia *oi'o* serão inseridos de imediato na casa dos solteiros. Muitos dos *'watébrémi* e *ai'repudu* voltarão a lutar em outras ocasiões até que seus parentes decidam que eles serão moradores da casa dos solteiros. As razões para o adiamento da inserção na casa dos solteiros estão relacionadas, entre outros fatores, ao fato dos pais considerarem que seus filhos ainda não possuem estatura e maturidade suficiente para isso. Além do mais, pode acontecer ainda que os parentes também não estejam preparados para inserirem seus filhos na casa

dos solteiros. Como veremos adiante, a cerimônia de inserção do morador na casa dos solteiros exige que ele esteja usando adornos corporais próprios para a ocasião. Um destes adornos exige uma grande quantidade de algodão e pode ocorrer que o grupo doméstico não disponha de quantidade necessária para confecção do adorno, adiando a entrada do filho na casa dos solteiros.

#### 2.5.1.4 – ADMISSÃO À CASA DOS SOLTEIROS – HÖ

Acima dissemos que a cerimônia do *oi'o* além de ter um caráter lúdico é também uma cerimônia de preparação para instauração e oficialização da nova classe de idade que estará ocupando a casa dos solteiros durante o período do *danhono*. Neste sentido, após a realização do *oi'o* os *'watébrémi* e *ai'repudu* vão ao rio para tomar banho e retirar a pintura que estavam usando durante a luta do *oi'o*. Retornando a casa paterna são submetidos aos preparativos para outra cerimônia. Segundo a descrição de Giaccaria & Heide (1984:150) somente os “maiores” seriam admitidos como moradores da casa dos solteiros, ou seja, aqueles que tivessem idade de treze a dezesseis anos. Observamos em várias ocasiões que durante o ritual de entrada dos novos moradores da casa dos solteiros aqueles, em sua maioria, tinham idade equivalente à de *'watébrémi* e alguns *ai'repudu*. Sobre o estatura dos candidatos a moradores da casa dos solteiros já tecemos algumas considerações acima. Aqui queremos ressaltar que a decisão sobre quem deve ou não ser admitido como morador da casa dos solteiros está muito mais condicionada à decisão paterna, e do grupo doméstico, do que à vontade dos *ĩhire* – anciãos. Tal atitude nos sugere que o ideal de uma “gerontocracia” que gerencia o processo ritual perde suas forças, neste caso, para o âmbito do grupo doméstico. Passemos a descrição da cerimônia que formaliza a abertura e entrada na casa dos solteiros.

No período que antecede a realização da cerimônia do *oi'o* os pais daqueles que serão moradores da casa dos solteiros se põem a fiar algodão para prepararem o *waptépnhõnhiã* (também chamado de *danhonhi'ã* e *itsõnhi'ã*<sup>48</sup>) – um tipo de colar

---

<sup>48</sup> Este termo também designa clavícula – local onde o grande colar de algodão é apoiado.

confeccionado com grande quantidade de algodão. Este colar tem o formato de uma roda, sem os raios, e apresenta um diâmetro de mais ou menos um metro. Depois de pronto recebe de duas ou três penas de arara. O mesmo deve entrar pela cabeça do *'watébrémi* ou *ai'repudu* e ficar apoiado em seus ombros, sendo que as penas de arara devem ficar na parte posterior voltada para as costas. A quantidade de algodão usada neste tipo de ornamento deve ser generosa, pois revela à comunidade o quão produtivo é o grupo doméstico ao qual o neófito pertence. O contrário não passa despercebido, ou seja, o grupo doméstico que apresenta seu neófito “vestindo” um *waptépnhõnhiã* com pouca quantidade de algodão é alvo de comentários pejorativos pela comunidade. O conteúdo das apreciações a respeito da pouca quantidade de algodão utilizada pelo grupo doméstico na confecção do *waptépnhõnhiã* está ligado a sua capacidade produtiva e, jocosamente, reprodutiva. Em outras palavras, a pouca quantidade de algodão pode conferir-lhes o *status* de *dawa'a* – preguiça.

A descrição que faremos abaixo está baseada nos relatos de Giaccaria & Heide (1984:143; 150ss) bem como em nossa observação etnográfica. Segundo aqueles autores (1984: 150ss), após a cerimônia do *oi'o*, depois de ter tomado banho, o pai do candidato a morador da casa dos solteiros coloca nos ombros deste o ornamento *waptépnhõnhiã* e entrega-lhe um arco, flechas e uma cestinha com castanhas de babaçu. O irmão mais velho do candidato, que está pintado com o motivo *pahiwatsa* (uma espécie de urubu) – onde se pinta com carvão o lado externo dos braços e nas pernas dos tornozelos até metade da canela, segurando uma borduna do tipo *uibró* na mão direita, toma o irmão pelo braço e o conduz ao *warã* – centro da aldeia. Ali os *itsimhõ-nhiwimhã te te tiwi're tsanidza'ra itsonhiãhã*, ou *tsimnhõhu* – ou seja, aqueles que foram *danhohui'wa*, padrinhos, dos que serão *danhohui'wa*, padrinhos, dos novos moradores da casa dos solteiros, retiram o ornamento *waptépnhõnhiã* daquele que está se tornando *wapté* (morador da casa dos solteiros).

Considerando a iniciação do *danhono* concluída em 2005, tínhamos no momento da admissão de novos moradores na cada dos solteiros as seguintes classes de idade envolvidas neste ritual:

| CLASSES DE IDADE<br>METADES CERIMONIAIS |  |
|---|--|
| DIREITA                                 | ESQUERDA   |
| 2. NODZÖ'U                              | 1. ABARE'U ( <i>wapté</i> ) – meninos que estavam sendo admitidos como moradores da casa dos solteiros |
| 4. TSADA'RO                             | 3. ANAROWA   |
| 6. HÖTÖRÃ                               | 5. AI'RERE ( <i>tsimnhõhu</i> ) – foram os <i>danhohui'wa</i> da classe de idade tiro'wa.              |
| 8. ËTËPA                                | 7. TIROWA – ( <i>danhohui'wa</i> )   |

Quadro - 8 - participação das classes de idade na admissão de novos moradores da casa dos solteiros

De acordo com Giaccaria & Heide (1984:151) a seqüência de retirada do *waptépnhõnhiã* pelos *itsimhõ-nhiwimhã te te tiwi're tsanidza'ra itsonhiãhã* é a mesma na qual eles foram feitos *wapté*, ou seja, os primeiros *itsimhõ-nhiwimhã te te tiwi're tsanidza'ra itsonhiãhã* retiram o ornamento *waptépnhõnhiã* dos primeiros *watébrémi* ou *ai'repudu* que foram conduzidos ao *warã*. O colar *waptépnhõnhiã* retirado é propriedade daquele que o retirou. Após este momento ritual os que estão se tornando *wapté* são conduzidos formalmente a *hõ* onde receberiam o *darõ*, estojo peniano, de seus padrinhos, os *danhohui'wa*. Esta entrega também acontecia de modo ritual onde o *wapté* se posicionava sentado de costas ao *danhohui'wa* e com a mão esquerda recebia daquele o estojo peniano e logo em seguida o colocava.

David Maybury-Lewis (1984:155) também descreve a entrada dos novos moradores na casa dos solteiros. Em sua descrição, com menos requinte de detalhes, a condução dos candidatos à casa dos solteiros é feita por um *ĩprédu* chamado *Pahõri'wa*. Este *ĩprédu* conduz o candidato ao centro da aldeia e dali para a *hõ*, onde recebe o *darõ*, estojo peniano. Nesta descrição os candidatos estão pintados de *vermelho dos pés à*

*cabeça* (idem) e usam folhas nos ombros para não sujar as *golas* confeccionadas de fios de algodão branco. Como apontamos, estas *golas* são chamadas de *waptépnhõnhiã*.

Após a entrega dos estojos penianos os *watébrémi* e *ai'repudu* estes são reconhecidos socialmente, de agora em diante, como *wapté* ou *hõ'wa*, moradores da casa dos solteiros. O estojo peniano deveria ser usado por toda a vida. Ele expressa a nova condição social do *watébrémi* ou *ai'repudu*, que deixam de serem considerados como crianças. Segundo Maybury-Lewis (1984:156),

*(...) o uso do estojo peniano corresponde a uma afirmação simbólica de maturidade fisiológica. O estojo peniano "encobre" o pênis em posição de ereção e, assim, indica potência sexual ao mesmo tempo que afirma o poder social ao qual estão submetidos os poderes sexuais intrinsecamente perigosos.*

Diante disso, os *danhohui'wa*, padrinhos, nesta ocasião, exortam *wapté* ou *hõ'wa* sobre sua nova condição social e o comportamento que devem ter deste momento em diante. O conteúdo destas exortações está relacionado ao distanciamento que eles devem ter das mulheres. *Elas são como onça* – nos disse um informante, referindo-se ao seu poder de sedução delas sobre os moradores da casa dos solteiros. Os *wapté* devem manter distância e abster-se de dirigir-se a elas. Quando estão dançando na aldeia, como mostraremos abaixo, ou quando caminham, em grupos, devem manter a cabeça baixa e evitar dirigir qualquer olhar às mulheres. Esta atitude deve ser mantida até que se completem os rituais do *danhono*. Do contrário, transgredindo esta regra de conduta, estarão sujeitos a várias repreendas sendo a mais grave seria a furação dos lóbulos das orelhas sem a realização completa dos rituais do *danhono*, ou seja, como eles dizem, *sem festa*. A hipótese disto acontecer coloca os *wapté* ou *hõ'wa*, moradores da casa dos solteiros, em atitude constante de vigilância. Não obstante, ela insere o processo ritual num estado constante de tensão, como veremos adiante.

As descrições de Maybury-Lewis (1984:156) e Giaccaria & Heide (1984:151) sobre o momento seguinte a entrega dos estojos penianos são discrepantes. Enquanto que para Maybury-Lewis (1984:156) o momento seguinte seria a realização da cerimônia do *oi'o*, como descrita acima, Giaccaria & Heide (1984:151) afirmam que após a entrega dos estojos penianos pelos *danhohui'wa* aos *watébrémi* e *ai'repudu*, agora *wapté*, ensaiam um canto e se dispõem a executá-lo percorrendo a aldeia seguindo o itinerário próprio de cada metade, ou seja, seguindo o sentido horário ou anti-horário. Em tempos passados, dizem os autores, no lugar da dança realizava-se uma corrida de

buriti. Neste caso, a dança aconteceria depois da corrida e dela tomavam parte não só membros da metade que estava sendo admitida como moradores da *hö*, mas também da outra metade, seguindo cada qual, pela aldeia, seu itinerário de dança. Como observamos em várias ocasiões, as corridas de buriti, *uiwede*, são disputadas entre metades compostas pelos grupos de idade conforme o esquema que apresentamos no início desta tese. Ao término das corridas, independentemente de quem quer que seja o vencedor, as metades ensaiam um canto e se põem a executá-lo percorrendo o semicírculo composto pelas casas da aldeia.

Em nossa experiência etnográfica observamos que “os ventos de mudança<sup>49</sup>” assolam grande parte dos rituais Xavante. Com relação à admissão dos novos moradores na casa dos solteiros, processo que transforma *watébrémi* e *ai'repudu* em *wapté*, também chamado de *hö'wa*, estas mudanças são facilmente constatadas. Observamos que a cerimônia do *oi'o* é realizada tanto como objetivo lúdico quanto como pré-condição para a realização de outra cerimônia que admite formalmente a entrada do novo *wapté* na *hö*, casa dos solteiros.

Ao término da cerimônia de *oi'o* os candidatos a moradores da casa dos solteiros são ornados com o *waptépnhõnhĩã*, colar de algodão e ficam aguardando na casa paterna. Em relação às descrições de Giaccaria & Heide (1984:151) observamos que estes candidatos não são conduzidos pelo irmão mais velho ao centro da aldeia. Vários *ĩprédu*, pertencentes à classe de idade composta pelos *itsimhõ-nhiwimhã te te tiwi're tsanidza'ra itsonhiãhã*, padrinhos daqueles que serão padrinhos dos novos moradores da casa dos solteiros, vão até a casa do candidato, que já se encontra adornado, e este o segue até o *warã*, centro da aldeia. Ali outros dois *itsimhõ-nhiwimhã te te tiwi're tsanidza'ra itsonhiãhã*, padrinhos daqueles que serão padrinhos dos novos moradores da casa dos solteiros, pertencentes aos clãs *po'redza'õno* e *öwawẽ*, aguardam a chegada dos candidatos. Para esta ocasião os *itsimhõ-nhiwimhã te te tiwi're tsanidza'ra itsonhiãhã* se pintam segundo o modo usado pelos *wapté* quando se prepararam para as corridas de buriti, ou seja, apresentavam ombros e peito pintados de vermelho com

---

<sup>49</sup> (...) No processo social – entenda-se por processo aqui meramente o curso geral da ação social – no qual me encontrei, entre os Ndembu da Zâmbia, foi muito útil pensar “biologicamente” sobre os “ciclos de vida da tribo” e os “ciclos domésticos”, a “origem”, “desenvolvimento” e “decadência” de aldeias, famílias e linhagens, mas não foi muito útil pensar sobre a mudança como algo imanente na estrutura da sociedade Ndembu, quando havia claramente “um vento de mudança,” econômica, política, social, religiosa, legal, e assim por diante, varrendo através de toda África central e originando do lado de fora de todas as aldeias da sociedade. (Turner, 1974:31-32) (tradução livre)

urucum, no abdômen, em vermelho, tinham um retângulo e o mesmo retângulo desenhado nas costas perfazendo da metade da coluna até a altura da bacia. Nos dois lados deste retângulo das costas há dois desenhos em preto. Na cabeça usam uma folha de buriti amarrada em forma de laço na nuca. Nos punhos são amarradas cordas grossas chamadas de *wedenhorõ*, e nos tornozelos embiras amarradas como as usadas no *wai'a*.

Quando o futuro *wapté* chega ao *warã*, se pertencente ao clã *po'redza'õno* terá seu *waptépnhõnhiã*, colar de algodão, retirado por um *itsimhõ-nhiwimhã te te tiwi're tsanidza'ra itsonhiãhã*, padrinho daqueles que serão padrinhos dos novos moradores da casa dos solteiros, pertencente aos clã oposto *õwawẽ* ou *tob'ratato*. Do contrário, se o candidato pertence ao clã *õwawẽ* ou *tob'ratato* terá seu *waptépnhõnhiã*, colar de algodão, retirado pelo *itsimhõ-nhiwimhã te te tiwi're tsanidza'ra itsonhiãhã*, padrinho daqueles que serão padrinhos dos novos moradores da casa dos solteiros, pertencente ao clã *po'redza'õno*. Após a retirada dos *waptépnhõnhiã*, colar de algodão, de todos os candidatos estes se dirigem sozinhos a *hõ* e se tornam *wapté*, moradores da casa dos solteiros.

Nossa observação diverge ainda daquela feita por Maybury-Lewis (1984:155) quando descreve que no momento da apresentação dos candidatos a *wapté*, morador da casa dos solteiros, estes se pintam de *vermelhos dos pés a cabeça*. Observamos que os candidatos tinham acabado de participar da cerimônia do *oi'o* e tinham se lavado no rio. Apresentavam a franja dos cabelos pintada com urucum e traziam ainda marcas diacríticas nas têmporas revelando o clã ao qual pertenciam. Nas costas, na altura dos rins, tinham penugens fixadas com resina.

Após o contato, os Xavante passaram a usar roupas ocidentais. Isto provocou uma transformação no processo ritual Xavante. Como apontamos acima, após a retirada do ornamento *waptépnhõnhiã*, colar de algodão, os *danhohui'wa*, padrinhos, entregavam aos *wapté* o estojo peniano, que revela a nova situação social do morador da casa dos solteiros, devendo ser usado durante toda sua vida. Este momento não mais acontece. O *darõ*, estojo peniano depois do contato entrou em desuso.

Este ritual de admissão na casa dos solteiros repete-se ainda em outros momentos. Conforme já mencionamos, isto se deve às diferenças de estatura entre os candidatos ou o despreparo dos grupos domésticos para esta ocasião.

### 2.5.1.5 – O RITUAL DO UIWEDE, CORRIDA DE BURITI

O término do processo de admissão dos *wapté* na *hõ* é semelhante ao descrito por Giaccaria & Heide (1984:151). Após a retirada do *waptépnhõnhiã*, colar de algodão, os *watébrémi* e *ai'repudu*, agora oficialmente *wapté* – moradores da casa dos solteiros, se dirigiram à *hõ* e ali aguardaram seus pais e padrinhos, os *danhohui'wa*, para serem pintados. A pintura tanto dos *wapté* quanto dos padrinhos acontece tendo em vista a disputa da corrida de toras de buriti. Os *wapté* se pintaram conforme os *itsimhõ-nhiwimhã te te tiwi're tsanidza'ra itsonhiãhã ou tsimnhõhu*, descritos acima, quando retiraram o *waptépnhõnhiã*, colar de algodão. Os *danhohui'wa* adotam a modalidade de pintura chamada *dauhõ*. Neste modo de pintura utiliza-se carvão que é passado por todo o corpo deixando apenas dois retângulos, na altura do abdômen e nas costas, que são pintados de vermelho utilizando-se o urucum. Na cabeça a franja é pintada de vermelho e depois se aplicam penugens de gavião real. O restante dos cabelos é amarrado em forma de rabo de cavalo. Ao término da pintura são amarradas cordinhas, *wedenhorõ*, nos pulsos e tornozelos. Algumas destas cordinhas são confeccionadas com embiras que apresentam, segundo o material utilizado, poderes mágicos que, segundo os Xavante, aumentam a força e resistência física daqueles que as usam. Tanto os *wapté* quanto os *danhohui'wa* usam no pescoço um adorno chamado *danho'rebdzu'a* também chamado de *itsõ'rebdzu'a*. Este ornamento é confeccionado com algodão trançado e assemelha-se a uma corda de aproximadamente quarenta centímetros com suas extremidades desfiadas, como pompom, tendo no ponto médio uma pena fixada com barbante, pó de madeira e resina. Este ornamento é amarrado no pescoço da forma como se faz um *nó direito*<sup>50</sup>, de modo que os dois pompons da extremidade do ornamento fiquem como uma gravata<sup>51</sup> de borboleta. O *danho'rebdzu'a*, ou *itsõ'rebdzu'a* é usado em praticamente todos os rituais Xavante. Os *danhohui'wa* usam ainda dois tipos de ornamentos segundo prerrogativas individuais. O primeiro deles tem a forma de cinto, chamado *ipredzumapro*. É confeccionado em algodão fiado e tingido com urucum e termina com duas pontas. Estas pontas, em formato de “V” invertido, são confeccionadas com pó de madeira e recebe acabamento de resina branca e perfumada. Depois de pronto apresenta o formato de um casulo com cerca de 10 cm. O viés mítico deste ornamento é de extrema importância para o processo ritual. Considerando que seu

<sup>50</sup> Conforme a arte de marinharia.

<sup>51</sup> Devida a esta semelhança os Xavante chamam este ornamento de *gravata*.

uso obedece a prerrogativas individuais, herdadas de uma patrilinearidade, este ornamento concede *status* a quem o usa. Neste sentido, o *ipredzumapro* tem seu uso extremamente cobijado por membros de outros grupos domésticos. Aqui temos um possível motivo gerador de conflitos entre grupos domésticos, podendo ser estendido às facções. Adiante apresentaremos uma situação etnográfica que corrobora esta hipótese. Outro ornamento usado pelos *danhohui'wa* é o *ui're*. O uso do *ui're* obedece igualmente prerrogativas individuais. Contudo, estas prerrogativas não estão mais relacionadas a direitos de certos grupos domésticos, como é o caso do *ipredzumapro*. O *ui're* tem seu uso restrito aos iniciados ao *wai'a*, celebração religiosa. Somente os *danhohui'wa* que serão promovidos a *dzörotsi'wa*, donos da *dzö* - cabaça, em futuras iniciações do *darini*, iniciação religiosa, poderão usá-lo. Ele é confeccionado com cabacinha, com a qual se faz um *dzö*, chocalho, maracá, em miniatura. Quando pronto, ele é amarrado com cordas de algodão, de modo com se faz um colar, ficando o *dzö* em miniatura pendente nas costas do *danhohui'wa*.

Como já dito, o ritual da corrida com toras de buriti é realizada como uma modalidade de disputa entre metades cerimoniais. Considerando o cenário do *danhono*, quando ela acontece, esta disputa se dá entre membros das classes de idade que estão vivenciando os ciclos de vida que compreende, de um lado, os *wapté*, ajudados pelos *danhohui'wa*, e de outro, os *dahi'wa*, ou seja, a última classe de idade que foi iniciada através do *danhono*, igualmente ajudada pelos membros da classe de idade que foram seus *danhohui'wa*, na ocasião de sua iniciação. Na prática as oito classes de idade distribuídas em metades participam do *uiwede*, corrida de buriti. Quando posicionamos os membros do ciclo de vida vivido, de um lado, pelos *wapté* e seus *danhohui'wa*, e de outro, pelos *dahi'wa* e também seus *danhohui'wa* queremos informar que são estes os atores principais da cerimônia do *uiwede*, corrida de buriti. Isto se torna claro quando observamos os preparativos para execução da cerimônia. O corte das toras de buriti é feito alternado-se, dependendo da fase em que se encontra o processo ritual do *danhono*, entre os *dahi'wa* e os *danhohui'wa* dos *wapté*. Durante o *uiwede*, corrida de buriti, observa-se que somente os *dahi'wa* e seus *danhohui'wa*, de um lado, e os *wapté* também com seus *danhohui'wa*, de outro, apresentam por excelência pintura corporal e ornamentos. Entretanto, alguns *ihire* costumam pintar a franja dos cabelos com urucum e amarram cordinhas, *wedenhorõ*, nos pulsos e tornozelos. Usam ainda no pescoço o colar de algodão chamado *danho'rebdzu'a* também chamado de *itsõ'rebdzu'a*. Isto não

constitui uma exigência para os *ĩhire* no processo ritual, se eles o fazem é para ficarem “bonitos”, como dizem.

Como atores principais do ritual os *wapté* e *dahi'wa* se preparam em locais distintos. Enquanto os *wapté* e os *danhohui'wa* se “concentram” para pintar e definir as estratégias para corrida dentro da *hõ*, os *dahi'wa* fazem isso no *marã*, literalmente sombra, mata, floresta. No entorno da aldeia existem vários *marã* que são na realidade clareiras, próxima da aldeia, abertas na mata onde, secretamente, os Xavante se preparam para executarem vários rituais, entre eles o *uiwede*, corrida de buriti. De mais a mais, o *marã* funciona tanto como um lugar de preparo para executar certos rituais, quanto um lugar para sua realização. É o caso, por exemplo, do *wai'a*, em suas quatro modalidades, que tem seus preparativos em pelos menos três *marã* diferentes para depois executado no *warã* – centro da aldeia.

Quando os dois grupos competidores estão prontos, o que acontece normalmente entre 12:00 e 13:00, eles partem formalmente em fila indiana para o local de início do *uiwede*, corrida de buriti. A saída com destino ao local de início é marcada por grande descontração que toma conta dos grupos. Em tom de provocação ao oponente os grupos emitem gritos que são prontamente respondidos com outros gritos. Todavia, a partida dos grupos não é simultânea. Via de regra, parte primeiro um dos grupos seguindo por um caminho enquanto o outro segue depois, ou segue por caminhos paralelos. Observamos em várias ocasiões, nas aldeias São Marcos e N. S. de Guadalupe, que não são todos os componentes de um grupo que partem em fila indiana. Muitos, depois de estarem prontos, seguem de bicicletas ou a pé para o local combinado para início da corrida antes dos demais, se posicionando em pontos estratégicos ao longo do trajeto.

As táticas definidas tanto na *hõ* quanto no *marã* são postas em prática ao longo do caminho. Estas dizem respeito ao posicionamento dos corredores ao longo do caminho, ou seja, quem deverá carregar a tora de buriti no início, nas subidas e descidas do percurso. As metades sabem quem são os corredores que possuem maior resistência e força. Na prática isso torna a corrida em seu início muito competitiva, pois se busca abrir, de imediato, uma grande vantagem de um grupo em relação ao outro onde se espera que os corredores mais fracos mantenham essa distância ao longo do percurso.

Nos dias de hoje as toras de buriti são cortadas nas cabeceiras, onde crescem as matas de buriti, e transportadas de caminhão até o centro da aldeia onde são preparadas. Este preparo consiste em escavar parte do cerne, que os Xavante chamam de carne -

*inhiwa'wa*<sup>52</sup>, cerca de dez centímetros, deixando uma beirada em torno do tronco de modo que permita segurar a tora nos ombros durante a corrida. Dependendo da intensidade da disputa e do momento ritual este trabalho no preparo das toras pode ou não ser realizado no centro da aldeia. Retomaremos, posteriormente, a descrição sobre os bastidores do preparo das toras de buriti enfocando, com exemplos etnográficos, os meios e artimanhas adotadas para que uma das toras apresente mais peso do que a outra ou que algum infortúnio aconteça prejudicando a outra metade sem que, contudo, aquela perceba.

No passado a corrida era iniciada no local onde a tora era cortada, ou seja, a partir das cabeceiras onde crescem os buritizais. Atualmente, a cerimônia do *uiwede*, corrida de buriti, acontece utilizando-se das várias estradas que cortam a Terra Indígena e dão acesso às aldeias. Para tanto as toras são levadas até o local combinado para início da corrida.

O ponto de partida da cerimônia é definido previamente no *warã* – centro da aldeia. Quando estão todos posicionados e as toras se encontram em local definido para início da corrida elas recebem ainda um último acabamento. Os Xavante utilizam folhas de lixeira<sup>53</sup> para deixar o tronco sem farpas que possam ferir os corredores. No início da corrida membros das principais classes de idade que estão disputando se posicionam ao lado das toras e ao grito emitido por um *ĩhire* – ancião, que acompanha o início da corrida, uníssonos erguem a tora pondo-a nos ombros e partem para o *warã* – centro da aldeia.

O percurso definido para a *uiwede* varia de acordo com o número de participantes. Em média os percursos são de cerca de oito quilômetros. Sendo a *uiwede* uma cerimônia de revezamento os participantes adotam como estratégias, além das mencionadas acima, o uso de diversos mecanismos que potencializam as equipes. A situação de contato proporcionou o acesso à meios de deslocamento, como bicicleta, caminhões, automóveis e tratores, que se tornaram recorrentes em várias situações do processo ritual. Neste sentido, depois de iniciada a corrida é comum os participantes das duas metades, após terem carregado a tora de buriti, utilizarem bicicletas para se

---

<sup>52</sup> O termo *inhiwa'wa* usado para designar o cerne da tora de buriti é semelhante ao usado para designar carne de caça - *inhi*.

<sup>53</sup> A Lixeira do Cerrado, (*Curatella americana*) Família *Dilleniaceae*, é uma árvore de baixo porte com folhas duras e ásperas – semelhante a lixa. Os Xavante também a utilizam para afiar pontas de flecha, dar acabamento em arcos e nos botoques auriculares, dentre outros usos.

posicionarem novamente a frente da equipe e novamente carregá-la. Em alguns trechos da corrida a existência de estradas paralelas à principal permite ao caminhão, que transporta corredores que já tiveram seu momento na corrida, se posicionar a frente das duas toras e deixar aqueles que estejam dispostos a participar novamente. Como num exercício militar, estes corredores sobem e descem do caminhão quando este ainda está em movimento.

O *uiwede* tem como participantes diretos membros masculinos das classes de idade. Entretanto, quando o caminhão se prepara para levar as toras de buriti para o local de início é comum mulheres tomarem lugar na carroceria para acompanharem o desenvolver da corrida. A presença feminina não só é aceita como também estratégica. Estas mulheres levam várias garrafas, do tipo *pet*, com água para oferecer aos membros de seu grupo doméstico bem como àqueles de sua classe de idade. Considerando o sobe e desce de participantes da corrida este grupo de “torcedoras” tem por predileção posicionar-se bem a frente da carroceria onde se tem visão privilegiada sobre o andamento da corrida. Entretanto, em certas situações, dependendo do número de torcedoras, podem surgir conflitos, como veremos adiante quando descrevermos outras fases do *danhono*.

A *uiwede*, tora de buriti, deve ser trazida pelas metades para o centro da aldeia. Durante o percurso da corrida é inevitável que as equipes as deixem. Estas quedas vão aos poucos comprometendo a borda da tora deixando-a sem apoio para sustentação nos ombros dificultando a equipe e favorecendo a novas quedas. Contudo, muitas quedas podem fazer que a tora se rache. Quando isso acontece é fim do ritual para uma das metades.

A chegada da tora no centro da aldeia é aguardada com grande expectativa pela comunidade aldeã. Como já dito, a tora deve ser deixada no centro da aldeia. Ali os anciãos de várias classes de idade pertencentes às duas metades aguardam sua chegada. Quando os corredores entregam o tronco no centro da aldeia os *ĩhire* - anciãos agradecem ritualmente gritando: *hepãrĩ, pãrĩ, pãrĩ...* obrigado, obrigado, obrigado. Os competidores aguardam a chegadas dos demais em pontos distintos da aldeia.

Nas várias ocasiões em que participamos das corridas de buriti, na aldeia São Marcos, os membros da metade na qual estamos inserido aguardavam a chegada dos demais embaixo de uma mangueira. Era comum nestes momentos a chegada de um *ĩhire*, ancião, pertencente a uma das classes de idade de nossa metade cerimonial, e

pôr-se a discursar sobre a performance da cerimônia. O conteúdo daqueles discursos referia-se à bravura e força dos que estavam sendo iniciados bem como de seus padrinhos. Via de regra, a classe de idade que está sendo iniciada, juntamente com os *danhohui'wa*, dirigem-se à *hö*, casa dos solteiros. Ali acontece o ensaio do *uiwedenhore*, canto da corrida de buriti. A outra metade, representada pelo *dahi'wa*, se posiciona em outro ponto da aldeia ou um pouco dela afastados e ensaiam igualmente o *uiwedenhore*, canto da corrida de buriti. O conteúdo destes cantos é de difícil acesso. Os Xavante dizem que eles são sonhos. Entretanto, o modo de dançá-lo segue um mesmo ritmo: o *dapraba*. Ambas as metades executam o *uiwedenhore*, canto da corrida de buriti, seguindo cada qual seu itinerário próprio de dança, conforme descrito no início deste trabalho.

Embora sigam um mesmo protocolo ritual as cerimônias do *uiwede* recebem denominações diversas dependendo da etapa em que acontece dentro do processo ritual do *danhono*. Conforme descrevemos acima este ritual marca fim dos ritos iniciais de admissão de novos moradores da casa dos solteiros, a *hö*. Nesta ocasião o ritual recebe o nome de *ubdö'warã* – corrida do dente branco de capivara.

O encerramento do conjunto de rituais que marcam a admissão de novos moradores da *hö*, casa dos solteiros, não limita a entrada de outros *'watébrémi* e *ai'repudu*, menino, noutros momentos do processo ritual quando as lutas do *oi'ó* forem repetidas.

### 2.5.1.6 – HÖ'WA – MORADOR DA CASA DOS SOLTEIROS

Os *'watébrémi* e *ai'repudu*, menino, inseridos na *hö*, casa dos solteiros, passam a viver ali praticamente em tempo integral. São reconhecidos doravante como *hö'wa*. Contudo, isso não significa que estejam terminantemente proibidos de freqüentar, de vez em quando, o grupo doméstico. Todavia, mesmo não sendo proibidos evitam fazê-lo.

Durante o período de cinco anos, tempo em que permanecerem “reclusos” na *hö*, casa dos solteiros, idealmente, os *hö'wa* deveriam aprender o necessário para viver na sociedade Xavante. Isso incluía, segundo Maybury-Lewis (1984:161ss) instrução sobre os diversos cerimoniais e confecção de ornamentos de uso ritual. Em tempos de expedições de caça e coleta acompanhavam homens mais experientes que os orientavam

sobre as diversas técnicas de caçadas e hábitos de suas presas. Quando se aproximava o tempo da conclusão do *danhono* dedicavam-se a preparar ornamentos que seriam usados durante o processo ritual. Maybury-Lewis encontrou os *wapté* executando várias atividades na aldeia São Domingos em 1958, quando lá esteve em trabalho de campo. Naquela ocasião os *hö'wa* estavam ocupados na confecção de colares de sementes de capim navalha, chamados de *a'é*. Estes colares são usados na “capas” *wamnhorõ* por ocasião dos ritos finais do *danhono*. O autor aponta que os *hö'wa* deveriam tecer as próprias esteiras usadas para dormir na *hö*. Contudo, raramente o faziam visto que suas esteiras eram as mais esfarrapadas, segundo este autor.

Giaccaria & Heide (1984:151ss) detalham um pouco mais as atividades a serem desenvolvidas pelos *hö'wa*. Segundo estes autores os moradores da casa dos solteiros não aprendem a trabalhar na roça. Eles deveriam aprender a confeccionar os principais tipos de flechas – *ti*, *buruaòdò* e *ariwede*<sup>54</sup>, esteiras – *wètèhamri*, cestos de transporte – *tsi'rã*, fios de algodão usados para prender penas às flechas, cordinhas de embiras usadas nos punhos e tornozelos durante os rituais – *wedenhorõ*. Deveriam ainda fabricar outro tipo de cordinhas a partir de fibras de uma árvore chamada *abarudu* cuja embira é vermelha igualmente chamada *e tsatede*, usadas em punhos e tornozelos.

Ainda que os *wapté* estejam envolvidos nas atividades acima mencionadas, Maybury-Lewis (1984:159) afirma que ele *tem uma vida relativamente livre* e com poucas obrigações. O alimento do dia-a-dia é provido pelo grupo doméstico. Havendo notícias sobre a chegada de carne em seu grupo doméstico o *hö'wa* manda um mensageiro pedir seu quinhão. Neste caso, uma porção era separada para ser distribuída aos companheiros presentes e ausentes. Giaccaria & Heide (1984:152) descrevem a entrega de alimentos pela mãe ao *hö'wa* de forma extremamente ritualizada onde a genitora dirigindo-se a *hö* chama o filho: *\_hö'wa!*, este estende a mão direita para fora da *hö* e recebe o alimento. Para ter certeza de que se trata realmente do filho este deve mostrar por instantes a cabeça para fora para que a mãe possa vê-lo. Caso ela não o identifique retorna com o alimento para casa. Durante todo período de convivência entre os Xavante nunca presenciei algo semelhante à descrição dos autores mencionados. Na maioria das vezes são os irmãos e irmãs menores que levam o alimento ao *hö'wa*. Até mesmo o antropólogo, uma vez inserido e aceito em um grupo doméstico certa vez foi

---

<sup>54</sup> A flecha *ti* é a mais comum entre os Xavante, feita de taquara e pena. A flecha tipo *buruaòdò*, usada principalmente para abater aves, é feita com um tipo de taquara do qual utiliza-se a planta a partir da raiz que apresenta uma ponta em forma de caroço. Finalmente, a flecha do tipo *ariwede*, usada para flechar peixes, é confeccionada com *buritirana* - (*Mauritia aculeata*).

escalado para levar alimento ao sobrinho que estava residindo na *hõ*. Ali observamos os menores trazendo alimento para outros moradores e quando estes não se encontravam ficavam aguardando até que chegassem.

O canto e dança executado diariamente na aldeia pode ser considerada a principal atividade dos *wapté*. Neste sentido, diariamente um *ĩprédu*, homem adulto, se dirige à *hõ* e conduz seus moradores a cantar e dançar percorrendo a aldeia. O percurso é definido de acordo com a metade que está vivendo na *hõ*. Considerando o tamanho da aldeia o canto e dança não é executada na frente de todas as casas. Giaccaria & Heide (1984:152) identificam quatro momentos em que os *wapté* executam cantos e danças na aldeia: *dahipopo* – canto da tarde, *mãrawa'wa danho're* – canto da meia noite, *dadzarõno* – canto da madrugada antes da corrida de buriti e o *uiwedenho're* executado após a corrida de buriti. Em nossa experiência etnográfica entre os Xavante observamos que os cantos *dahipopo* e *dadzarõno*, executados, segundo os autores, sem pintura corporal na realidade são estilos de dança. Neste sentido, o *dahipopo* é uma dança executada em roda, de mãos dadas e cabeça baixa, flexionando levemente os joelhos. O estilo de dança *dadzarõno* é executado de mãos dadas e cabeça baixa, movimentando-se em círculo e levantando um dos pés em saltos curtos. Estes dois tipos de dança são executados acompanhados de cantos que recebem denominações diversas dependendo do momento do processo ritual. Desta forma, o *mãrawa'wa danho're* – canto da meia noite constitui em verdade um tipo de canto que pode ser executado em estilo de *dahipopo* ou *dadzarõno*. Por seu turno o *uiwedenho're* – canto depois da corrida de buriti pode ser igualmente executado em estilo de *dahipopo* ou *dadzarõno*. Um terceiro estilo de dança acompanhado de cantos com denominações diversas, dependendo do processo ritual, é o *dapraba*. Este estilo é semelhante ao *dadzarõno*, mas executado um pouco mais rápido. Tanto os estilos *dapraba* e *dadzarõno* alternam o movimento da roda de dança em sentido horário e anti-horário quando estão na metade do canto em execução. Como veremos adiante, em certas etapas do *danhono* os três estilos principais de dança são usados num mesmo ritual.

Nos anos em que moramos na aldeia São Marcos observamos que os *wapté* executavam cantos e danças na aldeia com certa regularidade pela manhã, por volta de 05:00hs, e a noite, entre 08:00 e 09:00hs. Considerando que os *wapté*, enquanto grupo, não podem ir sozinhos à aldeia, um *ĩprédu* os acompanha até a aldeia. Este mesmo

*ĩprédu* ensaia com os *hõ'wa* o canto e os conduzem a aldeia. O canto executado nestas circunstâncias foi sonhado pelo *ĩprédu* e transmitido aos *hõ'wa* por ocasião do ensaio.

Segundo Maybury-Lewis (1984:161), os cantos usados pelos Xavante podem ser de natureza pública ou particular. Os situados na primeira categoria são aqueles usados segundo a formalidade dos rituais. Por seu turno, os cantos de ordem particular são aqueles pertencentes àqueles que o sonharam. Neste caso aquele que *pegou* o canto durante o sonho dirige-se a *hõ* e ensina aos seus moradores. Uma vez tendo aprendido o canto os *hõ* são acompanhados até a aldeia onde o executam diante das casas. Em verdade, todos os cantos Xavante são de ordem particular que alguém propôs e se tornou coletivo. Participando dos preparativos para um ritual de ordem religiosa, o *wai'a*, na aldeia N. S. de Guadalupe fomos informado que durante o ensaio do grupo dos *dzõ'ratsi'wa* – o dono do chocalho [aquele entoava o canto durante a celebração do *wai'a*], foram apresentados três cantos dos quais apenas um foi escolhido. Posteriormente o canto escolhido foi ensaiado novamente juntamente com os demais participantes do ritual e finalmente executado no *warã*, centro da aldeia.

Para Maybury-Lewis (1984:161) qualquer homem maduro poderia conduzir os *hõ'wa* ao *warã*, para cantar. Entretanto, somente aqueles que apresentam caráter forte poderiam de fato fazê-lo e se impor. Os tímidos não teriam sucesso, principalmente se a noite estivesse fria. Durante seu trabalho de campo o autor observou que era a classe de idade *ai'rere* que freqüentemente conduzia os *hõ'wa* ao *warã* para cantar. Observa ainda o autor que esta classe de idade era a patrocinadora da iniciação da classe de idade *tirowa*, ocupante da *hõ*.

A respeito do exercício de autoridade sobre os moradores da *hõ* é preciso ter em mente que, enquanto processo ritual, cabe às classes de idade da metade na qual está situada a classe de idade iniciada exercer este papel. Neste sentido, por mais influente que um homem maduro seja ele não poderia, em tese, estender sua autoridade à classe de idade de outra metade, ou se o fizer deve agir com muita cautela. Considerando a dinâmica faccional Xavante, onde as alianças estão plantadas em areia movediça, dependendo do clima político que paira sobre a aldeia esta ingerência pode comprometer o prestígio de uma liderança já consolidada ou em ascensão.

Observamos que cantar na aldeia não constitui uma simples atividade para os *wapté*. Executar o canto na aldeia é também uma maneira de alegrar a comunidade. Presenciamos em vários momentos nos quais os *wapté* executaram cantos na aldeia. Em

alguns deles ouvimos o choro de *ĩhire*, anciãos, no interior das casas. Ao ser questionado sobre o motivo do choro, os informantes me diziam que *os velhos* estavam alegres pelo canto do *wapté*. Uma explicação possível para a alegria dos *ĩhire*, anciãos, pode estar no fato de estarem presenciando a renovação de sua classe de idade. Ademais, em algumas situações onde nossa classe de idade se retirava da aldeia para ensaiar cantos, os demais membros de nossa metade cerimonial, entre eles muitos *ĩhire*, anciãos, era comum ouvi-los chorar de emoção pelos cantos executados.

Enquanto estão vivendo na *hõ* os *wapté* são acompanhados por dois *danhohui'wa* - padrinhos, que recebem o nome de *dapibui'wa* - Giaccaria & Heide (1984:151).

A nova situação social coloca os *wapté*, ou *hõ'wa*, moradores da casa dos solteiros, em dois regimes de disciplina que será exercido por homens que estão vivendo duas fases do ciclo de vida compreendida, sobretudo, de um lado, pelos *danhohui'wa*, e de por outro lado em oposição, pelos *dahi'wa*. Dentro do sistema de iniciação das classes de idade o grupo dos *dahi'wa* é composto pela última classe iniciada, enquanto que o grupo dos *danhohui'wa* por membros da penúltima. Esta oposição decorre da distribuição das oito classes de idade em metades. Neste sentido, na iniciação do *danhono* ocorrida em 2005 nas aldeias da Terra Indígena São Marcos a configuração do sistema de classes de idade que estavam vivenciando as fases do ciclo de vida mencionadas acima estava expressa da seguinte maneira:

| DIREITA   | ESQUERDA   |
|---|--|
|   | 1. <b>ABARE'U</b> - ( <i>hõ'wa, wapté</i> ) – em processo de iniciação (2005);                   |
| 8. <b>ËTÉPA</b> - ( <i>dahi'wa</i> ) - ' <i>ritéi'wa</i> – última classe de idade iniciada desta metade (1997). |  |
|   | 7. <b>TIROWA</b> - ( <i>danhohui'wa</i> ) – última classe de idade desta metade iniciada (1989). |

Quadro - 9 - Posição das classes de idade em 2005

Em 2005 a classe de idade *tirowa*, desempenhando o papel de *danhohui'wa* – padrinhos, tornou-se responsável pela instrução dos *abare'u*. O conteúdo dessa instrução diz respeito a conselhos de ordem moral segundo os padrões Xavante. De acordo com Giaccaria & Heide (1984:150), antes de ser admitido como moradores da *hõ* o pai exorta o filho à não brincar com as meninas ou meninas, não olhar as mulheres e não fugir da casa dos *wapté*. Posteriormente os *danhohui'wa* – padrinhos, deveriam acompanhar o desenvolvimento social dos moradores da casa dos solteiros reforçando os conselhos paternos até a conclusão dos *danhono*. Muito mais do que instruir os *hõ'wa*, cabia aos *danhohui'wa* – padrinhos, classe de idade *tirowa*, patrocinar a iniciação dos *hõ'wa*, classe de idade *abare'u*. Neste sentido, os *tirowa* se tornaram responsáveis em organizar e preparar o conjunto de rituais do *danhono*. No entanto, em algumas situações do processo ritual as expectativas em relação ao preparo das diversas cerimônias não foram atendidas, como veremos adiante.

No sistema disciplinar Xavante, sobretudo durante o *danhono*, os *dahi'wa* se posicionam de modo antagônico. Eles são membros da última classe de idade iniciada, conforme esquema acima. A eles cabe literalmente fiscalizar o comportamento dos *hõ'wa*, sobretudo no que diz respeito ao comportamento de sua vida sexual. Aqui podemos ampliar um pouco mais as considerações de David Maybury-Lewis a respeito desta questão. Segundo o autor, *não se pode dizer que os Xavante atuais asseguram a castidade de seus meninos não-iniciados através de sua reclusão, impedindo assim que tenham acesso às meninas* (Maybury-Lewis (1984:159). Contudo, mesmo não sendo assegurada através da “reclusão” na *hõ* ela é incentivada pelos homens mais velhos, durante visitas à casa dos solteiros, como um ideal até que se tornem *'ritéi'wa* (Maybury-Lewis (1984:128). De mais a mais, segundo o autor, os *hõ'wa* teriam poucas oportunidades para terem experiência sexual visto que as meninas com idade aproximada à sua já estariam casadas com homens já iniciados. Estes homens, de classe de idade mais avançada, que tiveram que aguardar o amadurecimento de suas noivas para terem relações sexuais com elas dificilmente tolerariam relações adúlteras com suas jovens esposas. Adiante retomaremos a questão sobre a diferença de idade entre homens iniciados e suas esposas.

O relato de Giaccaria & Heide (1984:159ss) sobre *a vida dos wapté* aborda igualmente o comportamento sexual dos moradores da casa dos solteiros. Nos relatos

transcritos pelos autores, a julgar pelas aspas no texto, os Xavante dizem que os *wapté* são benquistos pela comunidade. Contudo, quando um *wapté* faz o “mal” ele é advertido pelo encarregado de acompanhar os moradores da casa dos solteiros:... *não olhes para as meninas, não brinques ou rias para ela, porque a mulher te observa e acontece o mal, e não fazes a festa do wamnhorõ e do 'waté'wa* (apud Giaccaria & Heide, 1984:160). Pode acontecer que um homem veja um *wapté* em conduta não adequada. Neste caso o fato é relatado aos homens maduros e anciãos no centro da aldeia. Ali a questão é debatida e pode-se decidir furar a orelha dos *wapté* sem o ritual completo do *danhono*. Em caso de decisão favorável a punir ao *wapté* mais uma vez o encarregado de acompanhá-los pode intervir e verificar se de fato houve uma transgressão de conduta. Constando-se que se trata de calúnia a decisão do conselho do *warã* pode ser revogada. Em alguns casos, segundo o relato transcrito por Giaccaria & Heide (idem) o *dapibui'wa*, encarregado de acompanhar os moradores da casa dos solteiros, tomando conhecimento de uma transgressão ele pode infligir uma punição aos *hõ'wa*. Nesta situação, o *dapibui'wa* se pinta com a modalidade de pintura dos *danhohui'wa*, ou seja, *dauhõ*, e dirige-se à *hõ* e aplica uma surra de borduna em seus moradores.

As reincidências nas violações sucessivas de conduta, ou como diz o texto transcrito:... *quando um wapté faz sempre o mal*, abrem espaço para atuação dos *dahi'wa*. Conforme o esquema acima, os *dahi'wa* são os *'ritéi'wa*, novos guerreiros, ou seja, jovens pertencentes à última classe de idade iniciada no *danhono*. Enquanto os *dapibui'wa* atuam procurando disciplinar os *hõ'wa* através de conselhos e, em alguns casos, surras, contudo sem criar tensões durante o processo ritual, os *dahi'wa* agem de modo mais dramático. Se comprovado que um *hõ'wa* esteja tendo encontros amorosos, os *dahi'wa* poderão pegá-lo, numa emboscada, e o conduzem à mata e furam o lóbulo de suas orelhas *sem festa*, como dizem. O castigo de ter a orelha furada fora do conjunto de rituais do *danhono* confere ao *hõ'wa* o estigma<sup>55</sup> de *atsitõ*. Na maioria das vezes isso não ocorre de imediato.

As ocasiões, todas relacionadas à prática do *mal*, nas quais os *hõ'wa*, morador da casa dos solteiros, venham a se tornar *atsitõ* são múltiplas. Giaccaria & Heide (1984:160) apresentam versões desencontradas, a partir de transcrições de discursos de informantes, nas quais os Xavante infligem a punição que torna o *hõ'wa* um *atsitõ*. Num

---

<sup>55</sup> Cf. Goffman ([1963]1980)

primeiro momento é apenas um *ihí'wa*, *'ritéi'wa*, novo guerreiro, que retira o *wapté* do grupo fura-lhe a orelha. Quando são vários os *wapté* que fazem o *mal*, todos têm as orelhas furadas. Noutra momento, quando alguém flagra um *wapté* fazendo o *mal* o caso é relatado aos *velhos* e homens adultos que decidem não bater no infrator. Contudo, quando os moradores da casa dos solteiros retornam à *hō* depois do canto que costumam entoar, presumivelmente à noite, os homens cercam a casa, para impedir possíveis fugas, e um *'ritéi'wa* entra na casa e retira aquele que fez o *mal*. Sendo muitos os que fizeram o *mal*, todos os moradores da casa dos solteiros terão as orelhas furadas. Contradizendo este momento o informante, citado por Giaccaria & Heide (1984:161), diz que a furação coletiva de orelha dos moradores da casa dos solteiros acontece na manhã seguinte quando os *wapté*, depois de correrem pela aldeia, dirigem-se à mata e são seguidos pelos homens que lhes furam as orelhas, no local onde se realiza a cerimônia religiosa do *wai'a*. Ali na mata se pintam e partem para a corrida do *tsauri'wa*, soprador, um dos últimos rituais do *danhono*.

Em verdade, para que um *hō'wa* venha a ter as orelhas furadas sem festa há um grande leque de apelações, como se pode deduzir das conclusões de Giaccaria & Heide (1984:161). Qualquer aplicação de sanções aos *hō'wa* por terem praticado o “mal” tem que ter aprovação, em tese, dos *ĩhire*, anciãos, e *ĩprédu*, homens maduros, na assembléia do *warã*, centro da aldeia. Quando os *ĩhire* e *ĩprédu* decidem furar a orelha de um *wapté* para torná-lo *atsitō* pode ainda acontecer uma intervenção através do *A'ãma*, defensor da classe de grupo que está sendo iniciada e membro da mesma metade cerimonial dos *dahi'wa*. Adiante voltaremos a tratar sobre a escolha e atribuições do *A'ãma*. Por hora é suficiente dizer que o *A'ãma* ao tomar conhecimento, de uma possível transgressão de conduta dos *hō'wa*, procura averiguar se de fato ela ocorreu. Dizem os autores que se o *A'ãma* confirma as suspeitas da comunidade sobre a violação de conduta do *wapté*, um *ĩprédu* pinta-se de preto, busca o acusado na *hō* e o conduz até o centro da aldeia. Ali ele senta-se numa esteira e tem os lóbulos das orelhas furados. Em seguida, os *danhohui'wa* vão até a *hō* e aconselha os seus moradores a não mais desobedecerem às orientações, sob pena de todos terem as orelhas furadas *sem festa* (Giaccaria & Heide, 1984:161).

Como se pode notar o processo ritual do *danhono* está pautado por tensões e pressões sobre a classe de idade que está sendo iniciada. Ainda que o período de “reclusão” não tenha como objetivo evitar que os moradores da casa dos solteiros

tenham *relações sexuais pré-maritais*, como afirma Maybury-Lewis (1984:159), de certo modo ele age neste sentido. Considerando que a “reclusão” é mais espacial do que física, visto que ela apenas coloca os meninos um pouco afastados da aldeia não os impedindo literalmente de freqüentarem o grupo doméstico esporadicamente, o ideal de viver casto encontra-se ameaçado. Neste sentido, o acompanhamento feito pelas duas últimas classes de idade já iniciadas surge como mecanismo de controle de conduta. Contudo, sem restringir-se a vida sexual dos moradores da casa dos solteiros.

Desta forma, de um lado temos o grupo dos *danhohui'wa*, padrinhos, formado pela última classe de idade iniciada, pertencente à mesma metade na qual está a classe de idade em iniciação. A eles cabe aconselhar e acompanhar a sociabilização dos *wapté* na cultura Xavante. Apesar de Giaccaria & Heide (1984:161) afirmarem que os *danhohui'wa* podem punir os *wapté*, furando o lóbulo de suas orelhas sem festa, na pratica isso tem poucas chances de acontecer. Como registrado acima, quando um *wapté* sofre a punição de ter as orelhas furadas, sem festa, ele é estigmatizado como *atsitõ*. Este estigma é estendido também aos demais colegas. Em outras palavras, o rótulo *atsitõ* é equivalente ao *sem vergonha* para quem se tornou, bem como, para a classe de idade em processo de iniciação. Por extensão o estigma atinge também a classe de idade encarregada de acompanhar os moradores da casa dos solteiros, ou seja, a classe de idade reconhecida como *danhohui'wa*, os padrinhos. Como já mencionado, a classe de idade que compreende os *danhohui'wa* pertence à mesma metade da classe de idade em iniciação. Portanto, se os *danhohui'wa* denunciassem um *wapté* que estivesse fazendo aquilo que a tradução missionária está chamando de o mal, eles estariam reconhecendo publicamente sua incapacidade de orientar e acompanhar os moradores da casa dos solteiros. Numa sociedade, como veremos adiante, onde a busca de prestígio é constante, um deslize durante o processo ritual pode afetar, e muito, este objetivo. Ampliando um pouco mais o alcance que o estigma *atsitõ* pode alcançar, no plano da organização social Xavante, a iniciação do *danhono* envolve uma metade composta por quatro classes de idade. Neste sentido, o estigma *atsitõ* alcança igualmente as demais classes da metade a qual pertence à classe que está sendo iniciada. Ao nível do grupo doméstico mesmo que um pai tenha conhecimento de que seu filho tenha cometido o mal, ele dificilmente denunciaria o filho ao conselho dos homens. O estigma *atsitõ* atinge igualmente o grupo doméstico, sobretudo o pai, pois isso constitui uma vergonha para ele. Adiante estes argumentos serão reforçados com um caso empírico.

De outro lado está o grupo dos *dahi'wa*, composto pelos *'ritéi'wa*, novos guerreiros. Nesta condição espera-se que eles sejam belicosos, vigilantes e bons caçadores. Eles foram os últimos iniciados no *danhono* e, por conseguinte, pertencem a uma metade oposta em relação aos *hö'wa*. Durante o processo ritual do *danhono* é o grupo que realmente assume uma postura oposicionista. Enquanto os pais e os *danhohui'wa*, padrinhos, agem como conselheiros e buscam inculcar os valores da tradição Xavante aos *hö'wa*, os *dahi'wa*, por seu turno, estão atentos a qualquer deslize que os moradores da casa dos solteiros porventura venham a cometer para que possam castigá-los. Este castigo, como já dissemos, é tornar o *hö'wa* um *atsitõ* - estigmatizando-o como um transgressor de conduta.

Muitos dos novos guerreiros são líderes em potencial e procuram, desde cedo, marcar posição na sociedade Xavante. Procurando responder às expectativas que a comunidade tem sobre seu desempenho numa nova condição social, ou seja, de serem belicosos e vigilantes, os *dahi'wa* acompanham secretamente o comportamento dos *hö'wa*. Para isto estão sempre atentos às “fofocas” e boatos, que circulam pela aldeia, sobre a conduta dos *hö'wa*. A vigilância que os *dahi'wa*, bem como sua reputação, é tão intensa ao ponto de um informante afirmar que a festa do *danhono* era deles. Nesta ocasião, um *hö'wa*, filho do informante e sobrinho do antropólogo, deixou o *hö* e foi visitar seu grupo doméstico em busca de alimento. Depois de ter almoçado o *hö'wa* ao invés de retornar para a *hö* permaneceu na casa paterna e procurando acompanhar o acontecia na aldeia. Para isto se posicionava na porta da casa com metade do corpo para dentro e a cabeça para fora acompanhando o vai-e-vem das pessoas que circulavam pela aldeia. O pai que estava fora ao chegar e encontrar o filho naquela atitude deu-lhe uma repreensão mandando-o que imediatamente retornasse para o fundo da casa se ali quisesse permanecer. Ao acompanhar a cena pedimos que o informante me explicasse o porquê da reprimenda ao filho. Segundo ele: *os dahi'wa estão de olho! Eles são perigosos! E por quê? A festa é deles, eles tem que demonstrar que são valentes.*

Dado que a convivência entre os moradores da casa dos solteiros cria entre eles um *spirit de corps*<sup>56</sup> e solidariedade não seria prudente da parte dos *dahi'wa* qualquer intervenção punitiva sobre algum *wapté* quando este se encontra com o grupo. Durante a iniciação do *danhono* de 1997, na aldeia São Marcos, surgiu o boato segundo o qual um dos *hö'wa* estaria tendo encontros amorosos com sua prometida esposa. Os *dahi'wa*,

---

<sup>56</sup> Cf. Maybury-Lewis, 1984:157.

naquela ocasião membros da classe de idade *tirowa*, ao tomarem conhecimento do boato planejaram uma ação punitiva contra o acusado. Desta forma, resolveram colocar o plano em ação durante o horário de aula, pois teriam certeza de que o acusado estaria presente.

A escola indígena da Aldeia São Marcos oferece ensino da pré-escola ao ensino médio. Naquela escola, bem como nas demais, a idade escolar dos alunos, que segue o sistema oficial de ensino, é discrepante do ciclo de vida da organização social Xavante. Neste sentido, membros das diferentes classes de idade estão distribuídos em todas as séries do sistema de ensino. Desta forma, é possível encontrar membros do ciclo de vida *ai'repudu*, *hõ'wa*, *ihí'wa*, *danhohui'wa* e até *ĩprédu* convivendo juntos numa mesma sala de aula. Nesta situação a sala de aula é simbolicamente dividida garantindo espaços para cada uma destas fases do ciclo de vida levando-se ainda em consideração: gênero, sistema de divisão clânica e parentesco. No dia e hora marcados para execução do plano dos *tirowa*, o acusado estava em sala de aula fazendo uma avaliação. O antropólogo que na ocasião era professor e aplicava a avaliação notou certo movimento além do normal nos arredores da sala de aula. Membros da classe de idade *tirowa* passavam com frequência pela janela e observavam os alunos. Até mesmo um rapaz daquela classe de idade que também estava em sala de aula por várias vezes pediu ao professor para *ir ao banheiro*. Entretanto, mais tarde tomamos conhecimento de que este rapaz estava passando informações aos demais *tirowa* escondidos no mato nos arredores da escola.

De repente, num piscar de olhos, a sala de aula foi invadida pelos *tirowa* que dirigiram-se logo para seu alvo. Enquanto um grupo agarrava o acusado pelo pescoço e tentava arrastá-lo para fora os demais trocavam socos e cadeiradas. Diante do caos que tomava conta do recinto o professor, que se tornaria antropólogo anos mais tarde, aos gritos pedia que parassem. Neste ínterim, outros membros das classes de idade envolvidos no processo de iniciação do *danhono* saíram de outras salas de aula e vieram a somar-se aos que estavam na contenda. Depois de muita pancadaria o professor conseguiu acalmar os ânimos convencendo os combatentes a ficarem cada qual num canto. A ação que havia começado numa sala de aula depois se estendido às demais nesta altura já tinha chegado à aldeia. Com isso pais, avós e *danhohui'wa* numa correria dirigiram-se à escola. Choros, da parte dos avós e pais, discursos inflamados da parte dos *danhohui'wa* sobre a situação marcava o cenário. As aulas foram suspensas e os

moradores da casa dos solteiros se retiraram para a *hö*. Ali ficaram sendo vigiados pelos pais e padrinhos para que sofressem outras investidas por parte dos *dahi'wa*.

Quanto aos *tirowa* estes se retiraram para um mangueiral próximo da escola onde procuravam se recompor. Ficamos sabendo posteriormente que planejavam novas investidas contras o *hö'wa* com o intuito de castigar o *wapté* acusado de transgredir a norma de conduta. Esta nova investida não se concretizou, entre outros motivos, pela ação missionária que interveio junto ao *tirowa* persuadindo-os a abortarem o plano. Entretanto, uma vez descartado o elemento surpresa, visto que os pais e *danhohui'wa* se mobilizaram e montaram guarda nas proximidades da *hö* em defesa dos *hö'wa*, não havia mais chances, pelo menos em tese, para uma nova investida dos *tirowa*. Em tese porque ainda haveria esta possibilidade, contudo não para este momento. Os *tirowa* poderiam deixar a poeira baixar e escolher outro momento para executar seu plano. E porque não o fizeram? Neste dia a questão foi tratada na instância jurídica máxima da sociedade Xavante: o *warã!* Ali era visível o descontentamento do conselho dos *ĩhire*, anciãos, a respeito da atitude dos *dahi'wa*. Os *ĩhire* sentiam-se desrespeitados em sua autoridade ritual sobre a questão. Como já afirmamos o conselho dos *ĩhire* é quem delibera sobre a aplicação de sanções aos *hö'wa*, quando há desvios de conduta. Neste sentido, a ação dos *dahi'wa* afrontava esta prerrogativa. Assim a questão de maior relevância não era a hipotética violação de um *hö'wa*, mas sim o desrespeito ao conselho por parte dos *dahi'wa*. Não podemos esquecer que os *ĩhire*, anciãos, constituem a autoridade do grupo doméstico a qual seus filhos estão sujeitos. Desde modo a reprovação do conselho quanto à atitude dos *dahi'wa* foi estendida ao âmbito das relações sociais que se dão dentro dos grupos domésticos. Em outros termos, os *ĩhire*, chefes dos grupos domésticos, repreenderam seus filhos, os *tirowa*, por terem desrespeitado sua autoridade no gerenciamento do processo ritual.

Uma primeira conclusão que se pode tirar deste episódio é que a instância principal que delibera sobre aplicações de sanções aos *hö'wa* por possíveis desvios de conduta é o conselho dos *ĩhire* que se reúne cotidianamente no *warã*, centro da aldeia. Isto confirma o relato dos missionários Giaccaria & Heide (1984:160ss). Desta conclusão surge outra questão: se cabe aos *ĩhire* deliberar sobre sanções aos *hö'wa* e os *dahi'wa* têm conhecimento sobre estes tramites legais por que teriam eles agido de forma contrária? Não teriam eles sucesso e conseguido fazer de um *hö'wa* um *atsitõ* solicitando permissão ao conselho dos *ĩhire*? Teriam agido para demonstrarem

beliciedade frente à sociedade e à nova classe de idade que estava sendo iniciada? Se aceitarmos que a ação dos *dahi'wa* teria ocorrido somente para expressar e corresponder ao que a sociedade Xavante espera deles enquanto estão vivenciando esta fase do ciclo de vida estaríamos limitando suas ações à estrutura ritual e, por conseguinte, excluindo margens de ações dos sujeitos e atores rituais.

Para entendermos e explicar melhor a ação desastrada dos *dahi'wa* em aplicar sanções aos *hö'wa* este caso deve estar situada dentro do contexto da ação social. Desta forma uma ferramenta analítica de uso possível é o conceito de **drama social** utilizado por Victor Turner (1974). O autor observou que os Ndembu tinham como características em sua vida social das aldeias Ndembu uma forte inclinação ao conflito. Turner chama de *dramas sociais* os conflitos que se manifestam em episódios que levavam ao surgimento de tensões públicas (Turner 1974:33). *Quando os interesses e atitudes de grupos e indivíduos encontram-se em explícita oposição, os dramas sociais me parecem constituir unidades do processo social isoláveis e passíveis de uma descrição pormenorizada* (Turner 1974:33). Estas unidades do processo social devem estar situadas num tempo histórico. Neste sentido um estudo de caso desdobrado, ou análise situacional, nos ajuda-nos a entender a ação dos *dahi'wa*. Isto porque através deste tipo de coleta e análise do material etnográfico o contexto social no qual situam as ações dos atores sociais são de grande importância para o entendimento de conflitos. Através da análise situacional o conflito pode ser incorporado *como sendo normal em lugar de parte anormal do processo social* (VAN VELSEN, 1987:345). Quando interesses individuais e de grupos encontram-se em oposição, a manipulação de normas sociais pode ser acionada para atingir fins particulares. Isto em curta escala pode desestabilizar temporariamente a ordem social, gerando uma situação de crise.

| DIREITA   | ESQUERDA  |
|---|---|
| <p>8. <b>ĒTĒPA</b> - (<i>hö'wa, wapté</i>) – em processo de iniciação (1997).</p> <p>6. <b>HÖTÖRÃ</b> - (<i>danhohui'wa</i>) – última classe de idade desta metade iniciada (1985).</p> | <p>7. <b>TIROWA</b> - (<i>dahi'wa</i>) - '<i>ritéi'wa</i> – última classe de idade iniciada desta metade (1992)</p> |

Quadro - 10 - POSIÇÃO DAS CLASSES DE IDADE EM 1997

No caso que estamos apresentado, quando ampliamos as investigações em busca de pistas que possam nos ajudar a entender o porque dos *tirowa* terem agido contra a norma, segundo a qual são os *ihire* é que deliberam sobre a aplicação de sanções aos *hö'wa*, agindo por conta própria, fomos levados a buscar respostas em outras iniciações do *danhono*. Desta forma descobrimos que durante a iniciação ao *danhono* de 1992 quando foram iniciados os *tirowa*, sendo eles os *hö'wa* naquela época, e que 1997 estavam vivenciando o ciclo de vida *dahi'wa*, houve uma acusação semelhante de desvio de conduta. A diferença em relação ao ano de 1997 é que os *dahi'wa* daquela época conseguiram seu objetivo, ou seja, fizeram com que um *tirowa* se tornasse *atsitõ*. Para isso foram bem mais astutos do que *dahi'wa* de 1997. Tomamos conhecimento de que os *hötörã*, ou seja, os *dahi'wa* de 1992 armaram uma emboscada e conseguiram levar um *hö'wa*, na época da classe de idade *tirowa* para o mato e furam-lhe o lóbulo das orelhas fazendo-o um *atsitõ*.

Portanto, quando os *tirowa*, ou seja, os *dahi'wa* na iniciação do *danhono* de 1997 tentam furar a orelha de um *hö'wa*, da classe de idade *ëtëpa*, eles estão agindo não somente porque se espera que eles sejam vigilantes e belicosos. Situado dentro de um contexto social mais amplo os fatos nos levam a outro mecanismo de ação ritual e política, segundo o qual os Xavante orientam suas vidas: a vingança. Os *tirowa* estavam ainda “feridos” por terem tido um de seus companheiros castigado e rotulado por toda sua existência como um *atsitõ*. Embora não tenham atingido seu objetivo principal, que era furar a orelha do *hö'wa*, eles conseguiram deixar o processo ritual extremamente tenso ao ponto de mobilizar pais e padrinhos a adiantarem a execução de uma série de rituais que conduziriam à conclusão dos *danhono* da classe de idade *etepa* em 1997.

| DIREITA  | ESQUERDA   |
|--|--|
| <p>6. <b>HÖTÖRÃ</b> - (<i>dahi'wa</i>) - '<i>ritéi'wa</i> – última classe de idade iniciada desta metade (1985).</p> | <p>7. <b>TIROWA</b> - (<i>hö'wa, wapté</i>) – em processo de iniciação (1992).</p> <p>5. <b>AI'RE'RE</b> - (<i>danhohui'wa</i>) – última classe de idade desta metade iniciada (1979).</p> |

Quadro - 11 - POSIÇÃO DAS CLASSES DE IDADE EM 1992

-----/----/-----

O *danhono*, enquanto um rito de passagem na acepção de Van Gennep (1978), segundo a qual o fato de estar vivo leva a pessoa a experimentar uma série de passagens na em sua existência. Tais passagens, de caráter tanto biológico quanto social, são pautadas por cerimônias que fazem *passar o indivíduo de uma situação determinada a outra situação igualmente determinada* (Van Gennep, 1978:27). Retomando os estudos de Van Gennep, Turner define igualmente os ritos de passagens como “*ritos que acompanham qualquer mudança de lugar, estado, posição social ou idade*” (Van Gennep *apud* Turner, 2005:138). Para Van Gennep (1978:31) os ritos de passagem, quando analisados, podem ser decompostos em três categorias secundárias: *ritos de separação, ritos de margem e ritos de agregação*. Se os ritos de passagem admitem, em teoria, *ritos preliminares (separação), liminares (margens) e pós-liminares (agregação)* não há equivalência entre eles tanto em sua importância quanto em sua elaboração (*idem*). Turner, sintetizando estas três categorias de ritos de passagem, denominadas por ele de *ritos de transição*, resume estas fases da seguinte maneira: a *separação* é entendida como o *afastamento do indivíduo, ou grupo, seja de um ponto fixo anterior, na estrutura social, ou de um conjunto de condições culturais (...)*; no período liminar a condição do *sujeito ritual* é ambígua, pois *ele percorre um reino que tem poucos ou nenhum dos atributos dos estados passado ou vindouro*; e, finalmente, na terceira fase ocorre a agregação onde se consuma a passagem concedendo estabilidade ao sujeito do rito, *individual ou corporativo*, de modo que este adquire (...) *direitos e obrigações de um tipo “estrutural” claramente definido, e dele se espera um comportamento de acordo com certas normas costumeiras e certos padrões éticos* (Turner, 2005:138).

Aqui, por hora, nos interessa a fase liminar, ou margem, na qual vemos situados os *ho’wa*. Embora possa parecer que estejam vivendo uma situação ambígua, pois não são mais crianças, mas também não são adultos, a nova situação social, que pode ser chamada de liminar, permite aos *hö’wa* viverem com grande liberdade, como procuramos caracterizar acima. Apesar de os *dahi’wa* estarem atentos a seus movimentos, sobretudo no que diz respeito ao comportamento sexual, eles procuram desafiar a ordem estabelecida. Enquanto se espera que os *dahi’wa* sejam belicosos e vigilantes, dos *hö’wa* é esperado que sejam ousados. Deste modo, quando os *dahi’wa* conseguem tornar um *hö’wa* um *atsitõ*, mesmo com todos os conflitos que isso possa gerar, eles reafirmam valores e *status* que a sociedade Xavante espera deles.

Oficialmente se espera que os *hõ'wa* sejam obedientes aos *danhohui'wa*, que aprendam os cantos e alegrem a comunidade executando-os cotidianamente, e ainda as técnicas de produção material de artefatos usados nos rituais. Contudo, no dia-a-dia quando não estão envolvidos em atividades formais suas ações na maioria das vezes podem estar direcionadas a desafiar a ordem estabelecida. Neste sentido, apoiados pelo espírito de *solidariedade incorporada* (Maybury-Lewis, 1984:157) que a convivência na *hõ*, casa dos solteiros, proporciona, eles partem em aventuras que se descobertas podem lhes causar constrangimentos publicamente. Do contrário, quando bem sucedidas, podem lhes trazer *status* de astutos e destemidos frente à comunidade. O alvo destas aventuras são, na maioria das vezes, incursões às roças de toco que circundam a aldeia em busca de milho verde e mandioca, a serem assados nas proximidades da *hõ*.

Durante o tempo em que convivemos com os Xavante testemunhei vários episódios nos quais os *hõ'wa* desafiaram a ordem estabelecida. FATO 01: Num deles os *wapté* estavam se preparando para uma curta expedição de caça pela Terra Indígena. Considerando que o estoque de caça está se tornando escasso, as expedições de caça, quando acontecem, mobiliza o levantamento de suprimentos extras a serem levados para os acampamentos que são montados nos extremos da Terra Indígena. Já fazia algumas semanas que os missionários e missionárias da missão vinham se queixando sobre o desaparecimento de víveres da geladeira da ala masculina. As suspeitas recaíam sobre os moradores da casa dos solteiros. Contudo, ninguém tinha conseguido provas suficientes para incriminar os *hõ'wa*. A proximidade da saída dos *wapté* para a expedição de caça tinha deixado as missionárias em alerta, pois suspeitavam que os *hõ'wa* fossem “atacar”. Suas suspeitas não eram infundadas. Assim, por volta de duas horas da madrugada fomos despertado pelos gritos das freiras que diziam haver uma “corja” de *wapté* no terreiro da missão. Ainda sonolento descemos correndo, pois nosso quarto estava no segundo piso do prédio da missão, e no deparamos com a cena um tanto hilária: as irmãs desesperadas corriam tentando pegar os *hõ'wa*. Fomos solicitados a participar daquilo que mais parecia uma brincadeira de gato e rato, e por mais que tentasse não conseguíamos segurar ninguém. A noite era de lua cheia de modo que era possível ver os *hõ'wa* que corriam de um lado a outro esquivando-se de seus captores. Depois de várias tentativa sem sucesso fomos rendidos pelo cansaço. O mais perto que conseguimos chegar de capturar uma *wapté* foi agarrando-o e quando já

comemorávamos a façanha, liso como quiabo o mesmo conseguiu se libertar. Ficamos apenas com uma camiseta que o mesmo usava para cobrir o rosto.

Terminada as correrias ainda ajudei as irmãs, revoltadas, a recolher chinelos e camisetas que os *hö'wa* haviam deixado para trás. No dia seguinte o assunto era, no espaço missionário, a desastrada incursão dos *wapté* na residência dos missionários e, no espaço dos *wapté* e demais alunos da escola, o fracasso das irmãs e seu ajudante em tentar capturar um deles. Investigando os objetos deixados para trás conseguimos levantar os nomes dos prováveis donos. Contudo, num clima jocoso apresentamos os objetos aos alunos da escola e pedimos que se porventura seus donos estivessem ali que viessem, posteriormente, nos procurasse para que os devolvêssemos. Entretanto, não apareceram.

FATO 02: a missão mantinha uma pequena venda para atender a comunidade São Marcos e adjacências. Os produtos comercializados, a preço de custo, visto que a motivação era evitar que os Xavante se dirigissem em massa para a cidade de Barra do Garças, eram: açúcar, sal, farinha de trigo, fermento químico, etc. O encarregado de tomar conta da loja era um padre velho, que os Xavante a muito custo conseguiram amansar, na interpretação deles. Enquanto estava na loja, pela manhã, o padre tinha o costume de cochilar.

Naquela época a aldeia São Marcos, onde residíamos, estava se preparando para executar um ritual durante o qual bolos são trocados entre *hö'wa* e *danhohui'wa*. Estes bolos, na tradição Xavante, são preparados com espécies nativas de milho e feijão, identificadas como *milho* e *feijão xavante*. Embora houvesse um estoque considerável destas espécies nativas, os grupos domésticos estavam fazendo os bolos, chamados de *tsadaré*, com farinha de trigo e fermento químico. Assim a procura pelo cereal era grande. O resultado disso sobre o cochilo do padre já podia ser esperado: num desses lapsos, enquanto ele sonhava com o *paraíso*, alguns *hö'wa* aproveitaram e levaram alguns fardos de farinha e caixas de fermento químico. Quando o padre acordou a loja havia sido pilhada, para desespero das irmãs que deram um ultimato: ou o que foi levado era devolvido ou fechariam a loja! A loja foi fechada e os *hö'wa* nunca foram identificados.

FATO 03: em 1998 a classe de idade *ētēpa* já tinha completado sua iniciação social através do *danhono*. Entretanto, sentimentos de amizade ainda mantinham os membros desta classe de idade unidos. Naquele ano novamente a residência dos

missionários voltou a sofrer ataques de pilhagem durante a noite. Enquanto os missionários, salesianos e salesianas estavam em suas respectivas salas de televisão e o refeitório desguarnecido, os *gatunos* aproveitavam e limpavam a geladeira e o cesto de pães. Com destreza entravam e saíam sem deixar pistas. Foi em 1998 o ano em que o “país do futebol” viveu a euforia e decepção da Copa do Mundo, disputada na França, com o inexpressivo jogo da final no qual perdeu para os anfitriões. Os Xavante viviam igualmente a euforia da copa do mundo acompanhando os jogos através de antenas parabólicas<sup>57</sup>. Na aldeia de São Marcos, quando a *hõ* era construída nos arredores da missão, havia um salão destinado à apresentação de vídeos aos alunos da escola. Este mesmo salão era também usado pelos *hõ'wa*, quando estavam morando na *hõ*. Uma das justificativas apontadas para o uso que os *hõ'wa* faziam do salão recaía sobre o objetivo de limitar o acesso dos mesmos a seus grupos domésticos.

Durante a copa do mundo, em vésperas de um jogo no qual estaria a seleção brasileira entrando em campo, o refeitório dos missionários foi novamente pilhado, mas desta vez não levaram apenas alimentos. O pesquisador, que trabalhava como voluntário na missão naquele ano, havia deixado uma máquina fotográfica numa das estantes do refeitório e a mesma foi levada pelos “gatunos”. No dia seguinte deu-se início a uma investigação cujo objetivo principal não era descobrir quem tinha levado a máquina fotográfica, mas sim recuperá-la. Por coincidência o controle das chaves que abria o salão bem como do caixote no qual era guardada a televisão e o receptor de sinal da antena parabólica estava a cargo do pesquisador. Neste mesmo dia, o do jogo do Brasil, um dos representantes dos *hõ'wa*, ocupante de um cargo cerimonial chamado *aihõ'ubuni*<sup>58</sup> – o virgem, chefe do grupo de *wapté*, veio até o pesquisador solicitar a abertura do salão para que seus companheiros de classe de idade pudessem assistir ao jogo. A ocasião era perfeita para negociar a devolução da máquina fotográfica. Embora não tivesse certeza de que a mesma havia sido levada pelos membros da classe de idade *êtêpa*, arriscamos condicionando a abertura do salão à devolução da maquina. Deu-se então uma discussão entre os *'ritéi'wa ité*, os novos guerreiros, para levantar quem teria

---

<sup>57</sup> O interesse por futebol não é uma peculiaridade apenas dos moradores da Terra Indígena Ao Marcos. Seth Garfield (2001:01) relata sua participação numa roda de canto e dança Xavante durante uma noite estrelada, em 17 de julho de 1994, na aldeia Parabubure. O canto e a dança não eram em honra e homenagem à tradição ou aos ancestrais. Estavam comemorando a vitória do Brasil na Copa do Mundo. Os Xavante de da aldeia São Marcos tiveram mais sorte e assistiram a copa pela televisão enquanto que os de Parabubure se contentaram em ouvir o jogo pelo rádio, haja vista que houve falta de eletricidade naquela aldeia no dia do jogo.

<sup>58</sup> Trataremos sobre os critérios de escolha bem como das atribuições do *aihõ'ubuni* adiante.

sido o autor do roubo. Enquanto aguardávamos a devolução da máquina fotográfica tínhamos esperança de que deixassem o rolo de filme que havíamos colocado, pois os autores das incursões noturnas ao refeitório dos missionários poderiam ser identificados, caso tivessem tirado alguma fotografia. Até o início do jogo havia grande pressão para que o salão fosse aberto e resistência para a restituição da máquina. Não obstante, a vontade de acompanhar o jogo era tamanha que a máquina fotográfica foi restituída, mas sem o filme fotográfico. Soubemos depois que o laráprio residia em outra aldeia.

Situações como os fatos descritos acima são previsíveis na situação liminar. De acordo com Victor Turner (2005) a relação entre os neófitos é marcada, na maioria das vezes, por *igualdade absoluta*. Segundo o mesmo autor, (...) *o grupo liminar é uma comunidade ou um comitê de camaradas e não uma estrutura de posições hierarquicamente arranjadas* (Turner, 2006:145). Os três fatos que apresentamos revelam a existência de um espírito de camaradagem e cumplicidade reinando entre os *hõ'wa*. Não obstante, este mesmo espírito de camaradagem se perpetua mesmo depois da conclusão dos ritos do danhono, como pode ser visto no terceiro fato. Temos constatado que este espírito de camaradagem se perpetua mesmo depois de passadas várias iniciações.

O sistema de classe de idade e, por conseguinte, a vivência conjunta na casa dos solteiros favorece a criação de laços de camaradagem e companheirismo entre seus moradores. Neste sentido, a situação liminar, na qual os *wapté* estão temporariamente inseridos, não pode ser pensada apenas como uma etapa do ciclo de vida. É através desta situação que meninos e meninas, cada qual em seus momentos, são introduzidos na sociedade Xavante<sup>59</sup>. Durante este tempo, o liminar, a convivência na *hõ*, casa dos solteiros, além de favorecer o espírito de companheirismo, que é sua principal característica, permite ainda que distinções de clã e linhagem sejam superadas (Maybury-Lewis, 1984:153), pelos menos em tese. Seria como se a casa dos solteiros estivesse imune ou acima de qualquer pendenga política das facções. Entretanto, como veremos adiante, as quimeras e desinteligências do jogo político das facções afetam em cheio a casa dos solteiros.

Não seria exagero afirmar que a inserção no sistema de classe de idade e o espírito de camaradagem daí decorrente constituem um passaporte para a vida social Xavante a ser acionado sempre que necessário durante a existência da pessoa. Este

---

<sup>59</sup> Embora possam haver outros rituais como o *darini*, conforme apontamos no capítulo I.

passaporte social, ou seja, ser membro de uma classe de idade, permite que uma pessoa recém chegada numa aldeia possa ser inserida no contexto social e ritual. Contudo, o pertencimento a uma classe de idade não é o único marcador social que opera neste sentido. Filiação clânica, alinhamento faccionário constituem outras possibilidades de identificação social. Segundo Maybury-Lewis (1984:227)

*(...) um homem que chega a uma nova aldeia precisa aprender de que maneira os vários grupos estão relacionados do ponto de vista das disputas faccionárias, para poder agir adequadamente.*

Diante disto é necessário que se tenha claro a distinção entre a organização social e a estrutura social Xavante. Enquanto este segundo modo de classificação das pessoas opera, de acordo com a história de vida de cada uma, distribuindo-as dentro do sistema de clãs, classes de idade e grupos de rituais, no primeiro é que de fato elas se revelam, ainda que referenciadas pela estrutura social e manipulando-a em prol de seus projetos pessoais. A concepção de organização social segundo FIRTH (1974:53), ajuda-nos a pensar esta realidade dos Xavante

*A organização social implica um certo grau de unificação, a reunião de elementos diversos numa relação comum. Para consegui-lo, pode-se tirar proveito dos princípios estruturais existentes ou adotar procedimentos variantes. Isso envolve o exercício da escolha, a tomada de decisões. Isso se baseia, portanto, em avaliações pessoais, que representam a tradução dos fins ou valores gerais ao nível do grupo ou em termos significativos para o indivíduo. No sentido que toda organização compreende a adoção de recursos, ela implica dentro do esquema de julgamentos de valores e conceito de eficiência. Isso conduz à noção de contribuições relativas, que os meios de importância e qualidade diferentes podem trazer para determinados fins.*

Durante o processo ritual do *danhono* é possível visualizar com mais clareza o *modus operandi* do espírito de camaradagem e companheirismo entre as classes de idade. Como veremos adiante, as relações de companheirismo não estão circunscritas somente aos membros de uma classe de idade de uma aldeia. Isto se tornou muito claro para o antropólogo, que embora não tenha sido iniciado *oficialmente* na classe de idade que está inserido, ou seja, não participou da cerimônia coletiva de furação de orelhas juntamente com seus companheiros de classe de idade, pôde participar de todos os rituais de iniciação do *danhono* tanto na aldeia que residia quanto em outras aldeias. Neste caso, ao chegar numa aldeia onde se realizava o *danhono* e identificando-se como um membro da classe de idade as relações mudavam completamente. Após a conclusão do *danhono* o uso de categorias nativas de referência tornou-se recorrentes entre o

antropólogo e seus companheiros de classe de idade. Estas categorias dizem respeito à a relação entre a classe de idade na qual o pesquisador está inserido e aquelas que estão acima ou abaixo considerando o tempo de sua iniciação.

A produção antropológica tem mostrado que situações de companheirismo e camaradagem são comuns durante o tempo liminar. Neste sentido, entre os Ndembu de Zâmbia, como exemplifica Turner (2005:145ss), situações de camaradagem e companheirismo entre os neófitos são percebidas através da partilha de alimentos, tanto os trazidos pelas mães quanto os obtidos na mata, e no fato de dormirem juntos em pequenos grupos em torno de fogueiras. Ainda segundo este autor, supõe-se que os neófitos estejam ligados por laços especiais que persistem até a velhice. A categoria nativa que os Ndembu de Zâmbia utilizam para caracterizar esta amizade é chamada *wubwambu* – que significa peito, ou *wulunda*, que permite ao homem reivindicar hospitalidade quando esteja em trânsito pelas aldeias. Não obstante, estas categorias dos Ndembu parecessem referir-se a um tipo especial de amizade caracterizada na antropologia por *amizade formalizada*.

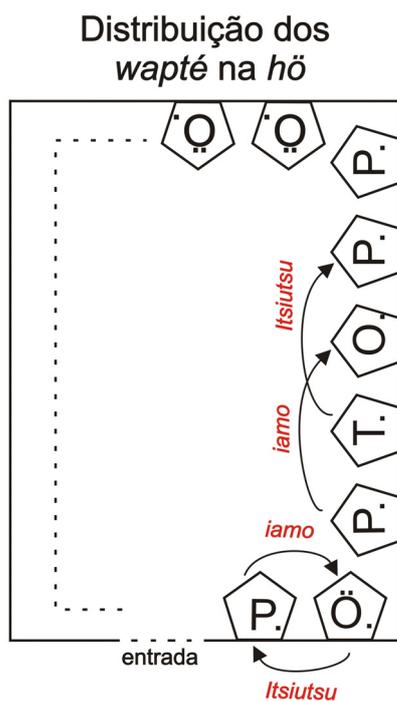
Entre os Xavante este tipo de amizade foi descrito por Aracy Lopes em *Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*, onde retoma as descrições de Giaccaria & Heide e de Maybury-Lewis, além de suas observações em campo. Segundo esta autora é possível distinguir entre os Xavante dois sistemas de relações sociais que indicam possíveis relações de amizade formalizada: os laços que se estabelecem entre a classe de idade que está inserida na *hõ*, casa dos solteiros, e a classe de idade encarregada de patrocinar sua iniciação, expresso através da categoria *danimiwainhõ*; e, os laços estabelecidos entre dois ou três membros da mesma classe de idade enquanto estão vivendo na *hõ* e se estendem por toda a vida, que são expressos através da categoria *da'amõ*<sup>60</sup> (Lopes da Silva 1986: 204 e 214). Ambas as relações são

---

<sup>60</sup> A categoria que expressa esta relação é o *iamõ*, que significa, de acordo com Giaccaria & Heide (1984:296) *colega, companheiro especial*, enquanto que para Maybury-Lewis (1984:158) o termo pode ser literalmente traduzido por *meu outro* ou *meu parceiro*. Acrescido do prefixo *da*, que segundo a

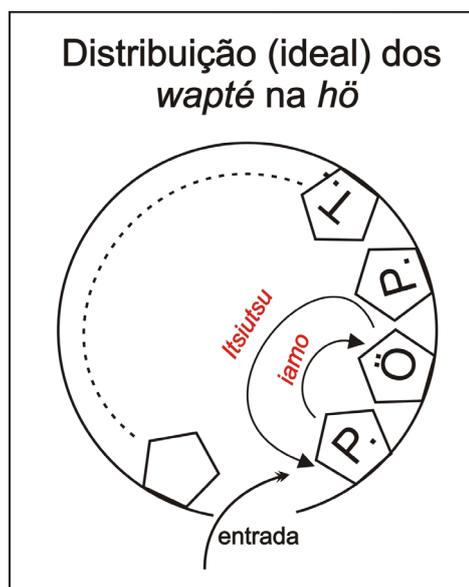
estabelecidas através de rituais próprios tendo por base a iniciação do *danhono*. Trataremos do primeiro deles quando estivermos descrevendo a escolha dos *danhohui'wa* – padrinhos. No segundo caso, o laço entre o *da'amõ*, é estabelecido no momento em que os *ai'repudu* e *'watébrémi're*, meninos, são conduzidos e oficializados como moradores da casa dos solteiros.

Durante o tempo de nossa convivência com os Xavante nunca observei a realização do ritual que estabelece os laços de amizade formalizada entre o *da'amõ*. A descrição que faço do ritual está baseada nos relatos de Giaccaria & Heide (1984:155). Segundo estes autores os *danhohui'wa*, padrinhos, dispõem os *wapté*, moradores da casa dos solteiros, dentro da *hö* de modo que fiquem



**Quadro - 12 - Distribuição REAL dos *wapté* na *hö***

alternados segundo sua filiação clânica (cf. quadro de modelo ideal). Desta forma, tomando como referência a entrada da *hö*, o primeiro morador estabelecido, a começar pelo lado direito, deve pertencer ao clã *po'redza'õno* (P.) e o segundo ao clã *õwawẽ* (Ö.) ou *tob'ratato* (T.). Esta disposição segue alternando-se até que todos os *watébrémi* e *airepudo* tenham sido inseridos na *hö*. Doravante o *wapté* pertencente ao clã (P.) usará o termo *i'amõ* para referir-se ao *wapté* do clã (O.) que está a sua direita e este, por seu turno, usará como categoria de referência para com o *wapté* do clã (P.) o



**Quadro - 13 - Distribuição ideal dos *wapté* na *hö***

Gramática Xavante, Pe. Georg Lachnitt (1999:33ss), torna o termo impessoal dando sentido genérico. Assim, *i'ãmo* – colega, companheiro, quando recebe o prefixo *da* fica *da'ãmo* – do colega, do companheiro, ou o colega da pessoa, o companheiro da pessoa.

termo *itsiutsu*. Segundo o relato dos autores estas categorias de referências serão usadas por toda a vida do mesmo modo que a posição assumida na admissão à casa dos solteiros será mantida durante as danças e contas durante e após o *danhono*. Para Maybury-Lewis (1984:158) a importância deste tipo de relação está no fato de os laços de amizade formal, estabelecidos entre membros da mesma classe de idade, ligar homens de clãs diferentes. Ainda segundo o autor estes laços somente teriam vigor durante os anos em que a classe de idade estiver ativa.

Os dois quadros, na página anterior, mostram as transformações que vêm ocorrendo na cultura Xavante. No primeiro, a planta da *hõ* revela-se em formato circular, segundo o modo tradicional Xavante de edificação das casas, enquanto que noutra a planta adotada está em formato retangular. Note-se que a disposição de seus ocupantes segue novas possibilidades. Nas várias ocasiões em que visitamos a casa dos solteiros em diversas aldeias observamos que sua ocupação interna não era tão rígida como o esquema apresentado no quadro doze. Isto nos indica que a relação de amizade formal entre *i'amõ* e *itsiutsu* não exige que eles estejam coabitando lado a lado na casa dos solteiros. Numa das aldeias devido à quantidade de iniciandos havia mais de uma *hõ*. Neste caso vez ou outra os moradores das duas *hõ* trocavam de lugar. No caso da aldeia São Marcos durante a noite os moradores da casa dos solteiros optavam por dormir nas varandas da escola e nas proximidades da igreja.

Dada à importância que a relação de amizade formal assume na sociedade Xavante este tema foi retomado e ampliado por Aracy Lopes da Silva na obra que citamos acima. Segundo a tese defendida por esta autora as relações de amizade formalizada não se findam quando as classes de idade deixam de ser ativas. Para Lopes da Silva (1986:216),

*(...) estes laços vão se renovando e apenas os que são estabelecidos após a iniciação é que são mantidos, inalterados, para sempre. Os que são estabelecidos na casa dos solteiros, são depois substituídos por relações de afinidade que passam a ser operativas a partir da atualização do casamento destes jovens.*

Isto provoca, segundo a autora, uma mudança na terminologia de relações entre os membros de uma mesma classe de idade. Neste sentido, os membros da mesma metade patrilinear utilizam a categoria *itsiréhõno*, enquanto que se pertencem a outra metade tratam-se mutuamente de *watsiutsu*.

A renovação, ou estabelecimento de novos laços de amizade formal acontece ainda tendo como base o *danhono*. Não obstante, isto se dará quando os que foram

iniciados estiverem vivenciando outras fases do ciclo de vida. Segundo Lopes da Silva (1986:216) a ocasião onde isto acontece seria na cerimônia de luta chamada *wa'i* e na corrida do *tša'uri'wa*, descrita no capítulo IV. Aqui, de acordo com a autora, a escolha de novos *i'amõ* ocorre entre os que viviam o ciclo de vida *'ritéi'wa* e *peessoas de classes de idade superiores* (idem). Tal afirmação carece de detalhamento etnográfico de como isto efetivamente acontece. Em nossa experiência etnográfica observamos duas modalidades de luta *wa'i*: a primeira ocorre em diversos momentos durante o período de “reclusão” dos moradores da casa dos solteiros e têm como seus oponentes os *danhonhui'wa*, padrinhos; a segunda modalidade de luta *wa'i* ocorre somente uma vez após todas as cerimônias do *danhono*. Descreveremos etnograficamente estas modalidades mais adiante.

O *danhono* permite que novos laços de amizade formal sejam estabelecidos entre membros de uma classe de idade mesmo depois de sua iniciação. Isto acontece quando os membros daquela classe de idade estiverem vivenciando o ciclo de vida *ĩ prèdupté* durante o desempenho do papel de *danhohui'wa*. Nesta ocasião eles adquirem um novo *i'amõ* entre os membros femininos de sua classe de idade por ocasião da dança do *wanaridobe*, adiante daremos mais detalhes etnográficos desta aquisição.

Lopes da Silva sintetiza com muita clareza a importância do *danhono* dentro do sistema de aquisição de amizade formal. Segundo a autora,

*a cada nova iniciação, ou seja, sempre que uma nova classe de idade passa a integrar o corpo de homens maduros de uma aldeia, há o estabelecimento de novos laços de i'amõ por virtualmente todos os homens iniciados da aldeia, mesmo os mais idosos. Isto significa que toda a comunidade se reorganiza ou, pelo menos, expande os laços de aliança e amizade que se sobrepõem a relações hostis ou de evitação, já que para tornar-se i'amõ um do outro, dois indivíduos precisam pertencera diferentes metades de parentesco (Lopes da Silva, 1986:217).*

Em suma, o sistema de classe de idades através da casa dos solteiros “isola” temporariamente os *'watébrémi're* e *ai'repudu*. Nesta nova condição social eles assumem uma outra fase do ciclo de vida: a de *wapté* ou *hõ'wa*, ou seja, morador da casa dos solteiros. Tal convivência gera, através de sua forma organizacional, relações de amizade formalizada que poderão ser mantidas ou trocadas ao longo da existência do homem e mulher Xavante.

### 2.5.1.7 – WA'I - A CERIMÔNIA DE LUTA

Para descrever esta cerimônia partimos mais uma vez de relatos clássicos e em seguida inserimos nossas observações. Segundo Giaccaria & Heide (1984:153), a cerimônia começa com a convocação dos *wapté* pelos *danhohui'wa* para cantar no entardecer perdurando a noite toda. Quando já é madrugada o *warã'wa*, aquele que chega primeiro ao centro da aldeia, acende o fogo e emite gritos sinalizando aos *wapté* e *danhohui'wa* que parem a dança e vão se pintar. Os *wapté* pintam-se na casa dos solteiros, *hö*, enquanto que os *danhohui'wa* o fazem no centro da aldeia, no *warã*. Quando todos estão pintados os *danhohui'wa* executam o canto *uiwedenho're*, comumente entoado após a corrida de buriti, e tocando um tipo de flauta chamado *upawã* dirigindo-se a *hö*, onde os *wapté* os aguardam. Os *wapté* os aguardam sentados a frente da *hö*, ficando dentro somente os *aihö'ubuni*, literalmente o virgem, *wapté* cujas orelhas, por prêmio já foram furadas, ficam dentro da *hö* (Giaccaria & Heide, 1984:153). Eles saem somente depois que a luta teve seu início.

A luta, que ocorre no centro da aldeia, consiste em agarrar o oponente pelo tronco e derrubá-lo. O *danhohui'wa* convoca, a seu critério, o *wapté* com o qual deseja lutar, observando apenas que não seja de seu clã. Em lados opostos os oponentes se dirigem de encontro um ao outro, onde o *danhohui'wa* ameaça golpear *wapté* com um bastão ou borduna, jogando-o de lado e agarra o *wapté* pelo tronco. A performance repete-se até que ambos estejam cansados, onde um diz: *toã* - basta, chega; e retornam aos seus lugares. Segundo os autores, quando todos já passaram pela arena de luta os *danhohui'wa* podem liberar a participação dos *watébrémi*, meninos pequenos ainda não admitidos como moradores da casa dos solteiros, e das *ba'õnò*, meninas. Estes em grupo lutam contra os *danhohui'wa*.

Esta parte do ritual deveria encerrar-se com o surgimento do sol. A segunda parte consiste em dançar pela aldeia, seguindo o itinerário próprio da classe de idade que está inserida na *hö*, até por volta de três horas da tarde. Com o fim dos cantos e danças os *wapté* dirigem-se ao grupo doméstico de onde retornam trazendo um tipo de bolo de milho assado nas cinzas chamado *nonhama hopõ'õno* que será entregue a seu *danhohui'wa* particular, escolhido conforme descrevemos no início deste trabalho. A cerimônia encerra-se retornando os *wapté* para a *hö* e os *danhohui'wa* retornam para suas casas.

As informações etnográficas da qual dispomos estão baseadas na iniciação da classe de idade *ētēpa* concluída em 1997. Nos primeiros meses daquele ano, antes que se iniciasse o conjunto de rituais que culminam na conclusão do *danhono*, os *danhohui'wa* pertencentes à classe de idade *hötörã* desafiaram pela última vez seus “afilhados”, os *wapté*, da classe de idade *ētēpa* para a luta do *wa'i*. Aqui os preparativos foram menos ritualizados se comparados à descrição clássica de Giaccaria & Heide, apresentada acima. Assim, no dia que antecedeu a luta os *danhohui'wa* puseram-se a trabalhar no *warã*, centro da aldeia, em regime de mutirão, preparando a arena onde ocorre a luta. Os trabalhos foram suspensos durante a noite e retomados na madrugada do dia da luta. Este preparo consiste em afogar o solo de modo que este se torne macio. Em verdade, é esta propriedade da arena, estar afofada, que dá nome a luta. Pode-se igualmente dizer que *wa'i* é o trabalho realizado para deixar a arena afofada. O tamanho da arena varia de acordo com o número de *wapté* que estejam residindo na casa dos solteiros. O ritual que assistimos tinham cerca de quarenta *wapté* e mesmo número de *danhohui'wa*. Para abrigar todos os lutadores a arena montada tinha o formato de um quadrado com medidas de trinta metros pelos lados.

Durante a madrugada os *wapté*, moradores da casa dos solteiros, pintaram-se como se preparam para a corrida de buriti e permaneceram aguardando dentro da *hō*, casa dos solteiros, a ordem para dirigirem-se ao *warã*, centro da aldeia. Os *danhohui'wa*, por seu turno, concentraram-se numa das clareiras situadas nos arredores da aldeia onde também se pintaram seguindo o estilo usado durante as corridas de buriti, porém sem aplicação das penugens de gavião real<sup>61</sup>.

Ao raiar do dia praticamente toda a aldeia já estava concentrada em volta da arena buscando os melhores lugares para assistirem aos duelos. Os *wapté* saíram da *hō*, onde estavam concentrados, e dirigiram-se em fila indiana e foram os primeiros a entrarem na arena. Em virtude da grande quantidade de lutadores os dois lados da arena foram tomados pelos *wapté*, formando um ângulo de 90°. Em seguida surgiram os

---

<sup>61</sup> A pintura dos *wapté*, segundo Müller (1976:46) não recebe um nome específico: *este motivo não possui nome e é identificado como pintura do wapté (categoria de idade ou recebe o nome da faixa vermelha no ombro (dajuné)[passim]*. Giaccaria & Heide (1984:290) também não apresentam um nome para a pintura dos *wapté*. Em seus esquemas de pinturas Xavante, número 18, apenas dizem tratar de *pintura dos wapté para a corrida do buriti e para o waiño're* (idem). Esta última categoria, *waiño're* ou *wa'i'no're* é traduzida pelos autores como *canto depois da luta*. Para este tipo de pintura utiliza-se urucum com o qual se faz uma faixa de ombro a ombro, tanto na frente quanto nas costas. No abdômen até altura do umbigo desenha-se um retângulo. Nas costas, partindo da faixa que foi desenhada, pinta-se um retângulo até a cintura. A pintura dos *danhohui'wa* usada para esta ocasião é chamada de *duhō*, onde se pintam braços, tronco e coxas em preto, com carvão, e desenha-se um retângulo vermelho, com urucum, no abdômen e nas costas outro retângulo da cintura ao pescoço, também desenhado com urucum.

*danhohui'wa* que caminhavam com o tronco inclinado para frente, de modo semelhante ao andar quando se procura pistas de uma caça. A maioria deles trazia uma borduna embaixo do braço, enquanto que outros além da borduna tocavam um tipo de flauta chamada *upawã* e emitiam gritos anunciando sua chegada. Os *danhohui'wa* posicionaram-se a frente dos *wapté* ocupando a outra extremidade da arena. Neste ínterim a comunidade já estava toda reunida em torno da arena atrás dos lutadores. Alguns, para terem visão privilegiada dos duelos, chegaram mais cedo e trouxeram suas cadeiras e bancos.

Abrindo os duelos um dos *danhohui'wa* fingindo-se ser um velho, a julgar pelo modo de andar, onde segurava a borduna como se fosse uma bengala e com a outra mão apoiada nos quadris simulava ter dificuldades para caminhar, dirigiu-se até o grupo de *wapté* e indicou um deles que prontamente levantou e foi em sua direção. Fazendo-se de conta como se fosse golpear o *wapté* com a borduna e depois a arremessando de lado os dois se agarram pelo tronco e o *danhohui'wa* o jogou no chão. O duelo repetiu-se por mais duas ou três vezes. Esta primeira performance levou a comunidade que assistia ao delírio, que riam e comentavam o desempenho do “velhinho” [*ĩhire*] frente ao *wapté*. A entrada do *danhohui'wa* fingindo-se ser um velho, às quedas dos lutadores e sua recomposição eram motivos para muito riso entre os presentes. Ao término, uníssonos gritavam: *hepãrĩ, pãrĩ, pãrĩ, pãrĩ*; expressão de agradecimento muito usada pelos Xavante ao término de rituais. Outras lutas seguiram-se depois desta. Numa delas o *danhohui'wa* entrou na arena com um pacote de farinha e desafiou um dos *wapté*. Quando o *wapté* se aproximou o mesmo colocou um punhado de farinha na boca e arremessou o restante sobre seu oponente. O *danhohui'wa* pôs-se a correr pela arena sendo perseguido pelo *wapté* e logo alcançado por este que o derrubou. Foi uma das cenas mais hilárias dos confrontos. Em alguns casos, quando o *danhohui'wa* era muito forte, um grupo de *wapté* se reunia para tentar derrubá-lo, provocando mais risos entre a platéia.

Toda a cerimônia durou cerca de duas horas. Não observamos na luta que assistimos, a entrada dos *'watébrémi*, meninos pequenos ainda não admitidos como moradores da casa dos solteiros, e das *ba'õno*, meninas. Em seguida os participantes foram dançar no entorno da aldeia seguindo o itinerário próprio da classe de idade *êtêpa* (em sentido horário). Estes cantos e danças recebem o nome de *wa'i'nhó're*, canto depois da luta. Como em outras cerimônias do *danhono*, são os *danhohui'wa* os

proponentes do canto, que depois de um breve ensaio, são executados seguindo o esquema que já apontamos. Geralmente nos dias que antecedem os rituais a classe de idade que está vivenciando o ciclo de vida de *danhohui'wa* se dirige para um local muito afastado da aldeia e ensaia os cantos que serão executados no dia da cerimônia. O número de cantos ensaiados na véspera da cerimônia de luta do *wai'i* está diretamente relacionado ao número de *danhohui'wa* que estejam desempenhando este papel, e/ou que estejam na aldeia. Desta forma, havendo um número expressivo de *danhohui'wa* a execução dos cantos pode levar o dia todo. Do contrário, para que se garanta um período razoável de execução dos cantos, cerca de cinco a seis horas, alguns *danhohui'wa* podem executar mais de um canto durante a performance.

Ao término da fase do *wa'i'nho're* os *danhohui'wa* se dirigiram ao centro da aldeia enquanto os *wapté* foram até seus grupos domésticos retornando logo em seguida trazendo bolos, frango assado, refrigerantes que foram entregues aos padrinhos. À medida que entregavam estes “presentes” os *wapté* retornavam à *hō*. Os *danhohui'wa* consumiram parte dos alimentos que ganharam ali mesmo no centro, outra parte, porém, fora enviada a seus grupos domésticos.

A cerimônia de luta *wa'i*, além de ter uma propriedade lúdica, pode ser igualmente considerada como uma forma de avaliação do desenvolvimento físico dos *wapté* por parte de seus “padrinhos” os *danhohui'wa*. De modo semelhante à cerimônia de luta *oi'o*, já descrita acima, ela também pode ser vista como um ritual jocoso. Durante sua execução a comunidade aldeã se reúne em torno da arena para assistir e não só a avaliar a demonstração de forças entre os lutadores, mas também descontraírem-se com ela. Atos como andar como um velho, jogar farinha no oponente ou ainda a união de um grupo de *wapté* para derrubar um *danhohui'wa* são fatos que corroboram nossas afirmações a respeito de sua propriedade jocosa. Entretanto, estas pré-conclusões carecem ainda de uma investigação antropológica mais detalhada. Quando observamos sua realização na aldeia São Marcos, nos primeiros meses de 1997, a comunidade aldeã parecia gozar de relativa paz interna. Não obstante, a cooperação entre aldeias, naquela fase do processo ritual parecia indicar que questões políticas ou disputas faccionárias estavam em gestação e não tinham expressividade. Afirmamos isto considerando que naquela aldeia havia *wapté* de várias aldeias, uma vizinhança, segundo Turner (2005:208), próximas a de São Marcos. De mais a mais, Apoena, líder que conduziu os Xavante a estabelecerem contato com os missionários Salesianos, em 1956, ainda era

vivo. Voltaremos a descrever os bastidores políticos da aldeia São Marcos noutro capítulo.

Considerando que o período de convivência do *wapté* na *hō* é, em média, de cinco anos, a cerimônia do *wa'i* pode ocorrer pelo menos uma vez por ano durante este período. São os *ĩhire*, anciãos, membros da classe de idade que tem o sufixo *'brada* acrescido a ela que convocam a realização da luta do *wa'i*, pois eles também são os *donos da festa*, como nos disse um informante.

## 2.5.2 - CARGOS ESPECIAIS NO PROCESSO DE INICIAÇÃO

### 2.5.2.1 - O A'ÃMA

A categoria *A'ãma* foi traduzida por Giaccaria & Heide (1984:291) como: *defensor, advogado de um certo grupo de idade [...]*. Os Xavante adotaram a tradução *advogado* para referirem-se aqueles atores rituais. Não obstante, seu modo de atuação justifica esta adoção. Durante todo o processo ritual do *danhono*, e também fora dele, sempre que houver um ritual envolvendo classes de idade que se coloquem em oposição, segundo a configuração de metades cerimoniais, conforme descrito no início deste trabalho, os *a'ãma* estarão atuando em prol da classe de idade júnior. Não tivemos oportunidade de acompanhar a cerimônia que consagra ou instaura a condição de *a'ãma*. Entretanto, participamos de vários rituais nos quais sua presença e interseção estiveram presente. A seguir faremos uma descrição da cerimônia de escolha dos *a'ãma*. Tomamos como referência o único relato completo do ritual disponível em Giaccaria & Heide (1984:155\_7), além dos relatos que alguns *a'ãma* nos forneceram durante entrevistas.

A escolha dos *a'ãma* acontece depois da admissão formal de uma nova classe de idade na casa dos solteiros, quando seus membros se tornam oficialmente *wapté*. Considerando que os *a'ãma* também pertencem a uma classe de idade estes devem ser escolhidos entre os membros da terceira classe de idade acima daquela que está inserida na *hō*, casa dos solteiros. Tendo como base as iniciações do *danhono* que tem acontecido na Terra Indígena São Marcos, aldeia homônima, constatamos que os *a'ãma* têm sido escolhidos entre os membros da classe de idade que desempenhou os papéis de *danhohui'wa* na última iniciação. No quadro número 14, na página seguinte, vemos que

a classe de idade *abare'u*, que fora *wapté* em 2005, teve como *danhohui'wa* os membros da classe de idade *tirowa*, enquanto que noutra metade os membros da classe de idade *ētēpa* - última classe iniciada, assumiram o papel de *dahi'wa*, nesta mesma metade, entre os membros da classe de idade os *hötörã*, que desempenharam o papel *danhohui'wa* em 1997, foram escolhidos os dois *a'ãma* da classe de idade *abare'u*.

Segundo o relato de Giaccaria & Heide os pretendentes a desempenharem o papel de *a'ãma* devem pedir aos anciãos que se reúnem cotidianamente no centro da aldeia. Na eventualidade de haver muitos candidatos escolhem-se os dois primeiros que se candidataram. Uma vez aprovados, os candidatos retornam à suas casas enquanto os *danhohui'wa* dirigem-se à *hō*, casa dos solteiros e põem-se a gritar. Ao ouvirem os gritos dos *danhohui'wa*, os *a'ãma* cobrem a cabeça com um tipo de abanico chamado *renhamri*<sup>62</sup> e começam a chorar. Os *danhohui'wa* juntamente com os *wapté* dirigem-se a aldeia e cantam, à tarde, seguindo o estilo *dahipopo*<sup>63</sup>. No dia seguinte os *danhohui'wa* acompanhados pelos *wapté* vão caçar para os *a'ãma*. Estes, por seu turno, choram enquanto os caçadores estiverem fora durante a

| CLASSES DE IDADE            |                                  |
|-----------------------------|----------------------------------|
| DIREITA                     | ESQUERDA                         |
|                             | 1. ABARE'U ( <i>wapté</i> )      |
| 2. NODZÖ'U                  | 3. ANAROWA                       |
| 4. TSADA'RO                 | 5. AI'RERE                       |
| 6. HÖTÖRÃ ( <i>a'amã</i> )  | 7. TIROWA ( <i>Danhohui'wa</i> ) |
| 8. ĒTĒPA ( <i>dahi'wa</i> ) |                                  |

Quadro - 14 - cargos rituais e classes de idade

caçada. Segundo os autores nos quais nos baseamos este choro é tido como de saudade, conforme a expressão a expressão transcrita por eles: *dapeedzé-te te 'e da'rü 'rü* – “*estão chorando de saudades*” - Giaccaria & Heide (1984:294).

Ao retornarem da caçada um dos *danhohui'wa* entoia uma tipo de canto chamado *abadzeinhi-rè dapã*<sup>64</sup>. Nos arredores da aldeia dois dos *danhohi'wa* pintam-se e ornamentam-se com três tipos de colares (*waihiròbò-na*, *abadzidzanhamri itsõniã* e

<sup>62</sup> O *renhamri* se parece como uma pequena esteira e pode ser usado como prato. Nas cerimônias onde há troca de alimentos este objeto é usado para transportá-los.

<sup>63</sup> Neste estilo os dançarinos cantam e dançam de mãos dadas e flexionam levemente os joelhos seguindo a melodia do canto.

<sup>64</sup> Esta categoria pode ser traduzida como canto do cesto de carne, onde: *abadzeinhi-rè* – cesto grande de carne e *dapã* – melodia - grito.

*ubdö'wa*<sup>65</sup>). Quando todos estão prontos o resultado da caçada é dividido em dois centos fabricados pelos *danhohui'wa*. O canto *abadzeinhi-rè dapã* é novamente entoado e, em fila, os *wapté* dirigem-se para a *hö* enquanto os dois *danhohui'wa* que haviam se pintado tomam os cestos com o produto da caçada e dirigem-se à casa dos *a'ãma*. Considerando que os dois *a'ãma* são de clãs opostos, ou seja, um *öwawẽ* e um *po'redza'õno*, a entrega dos cestos de carne dá-se de modo alternado entre os clãs. O cesto de carne é deixado na frente da casa do *a'ãma* que depois de advertidos, lançam um grito e param de chorar. O cesto de carne é levado para dentro da casa pela mulher e depois será redistribuída pelo irmão mais velho do *a'ãma*, que não pode tocar na carne que lhe que fora entregue pelo *danhohui'wa* sob pena de sentir-se envergonhado por ser a primeira vez que recebe carne.

As mulheres dos *a'ãma* preparam, no dia seguinte, bolos de milho ou batatas e frutas que serão entregues aos *danhohui'wa*. Assim, por volta do meio dia, dois dos *danhohui'wa*, de clã oposto do *a'ãma*, dirigem-se à suas casas e recebem o bolo que é levado à *hö*. Ali o bolo é dividido para os demais *danhohui'wa* por dois *wapté*, preferencialmente os primeiros que foram inseridos na *hö*. Os *wapté* não consomem o bolo feito para os *danhohui'wa*.

Eventualmente os *a'ãma* podem pedir aos *danhohui'wa* que os ajudem a abrir uma roça, refazer sua casa ou recolher cocos de babaçu. Para isso eles, ou somente aqueles que estão precisando de ajuda, manda um dos filhos avisar os *danhohui'wa* sobre a necessidade do trabalho. À tarde o *a'ãma* põe-se a chorar. Este choro, dizem Giaccaria & Heide, deve durar enquanto perdurarem os trabalhos. Como retribuição pelos trabalhos realizados o *a'ãma*, em companhia de seus parentes, faz uma caçada cujo resultado será entregue aos *danhohui'wa* e *wapté*. Cerimonialmente o produto da caça é levado à casa do *a'ãma* e depois, a tarde, um *danhohui'wa* vem buscá-lo e o leva à *hö*, onde é dividida com os demais membros da classe de idade que desempenha o papel de *danhohui'wa*. Porém, os *wapté* não podem comer desta carne.

Quando acontece a primeira corrida de buriti após a escolha dos *a'ãma* serão eles os primeiros a iniciarem o transporte da tora, apoiando a classe de idade que está em iniciação. Para esta ocasião cerimonial, e para as demais, os *a'ãma* pintam o corpo todo em preto utilizando-se de carvão extraído da queima do caule da folha de buriti e amarram um colar de algodão com uma pena de ema pendente nas costas.

---

<sup>65</sup> Respectivamente: colar com pena de papagaio, colar de algodão que fica sob a clavícula e colar de dente de capivara.

Segundo o relato Giaccaria & Heide existe a possibilidade do *a'ãma* ser do sexo feminino. Neste caso a escolha do *a'ãma*, se for mulher, segue os mesmos procedimentos. Entretanto, dizem os autores, elas não participam da corrida de buriti acima mencionada. Nos ritos finais do *danhono* acontece uma corrida, a ser descrita a frente, chamada *tsauri'wa*, soprador. Nesta corrida os *a'ãma* sendo do sexo masculino são os primeiros a largarem no início. De outro modo, sendo eles do sexo feminino, participam a partir da metade do percurso. A pintura corporal e os ornamentos são os mesmos para homens e mulheres que assumam o papel de *a'ãma*. Eles utilizam uma modalidade de pintura chamada *ahu'rã*<sup>66</sup> – onde braços, pernas e tronco são pintados de preto, e, como ornamentos é utilizado o *itsõ'rebdzu'a* – colar de algodão amarrado no pescoço, como uma gravata borboleta, com as pontas desfiadas semelhantes a pompons, e uma pena, branca, nova de ema chamada *madzatsu*. Nas entrevistas que realizamos com alguns *a'ãma* eles não só confirmaram a possibilidade da participação feminina no desempenho deste papel como também nos indicaram a existência de uma mulher, que vivia na Terra Indígena Pimentel Barbosa, pertencente à classe de idade *ëtêpab'raba*, portanto, muito velha, visto que houve uma renovação de sua classe de idade na ocupação da casa dos solteiros indicada pelo sufixo *'brada*, tempo estimado em quarenta anos. A certeza de que esta mulher tinha sido um *a'ãma* estava em seu modo de falar alterado, como veremos adiante. Soubemos que durante o processo de iniciação da classe de idade *ëtêpa*, entre os anos de 1992 e 1997, estava decidido que um dos *a'ãma* seria uma mulher pertencente à classe de idade *ai'rere*. Entretanto, outro membro daquela classe de idade que vivia na cidade apareceu e reivindicou sua participação como *a'ãma*, vejamos o relato:

Pesquisador: L., *tem a'ãma mulher*. L.: *Tem! Existe! Antigamente, né*. Pesquisador: *Antigamente! E agora?* L.: *...quando eu ... me convocou era pra ser [a'ãma]a I., era né, ela concordou para ser a'ãma ... mas como o L. apareceu vindo da cidade, né?, então ele entrou de repente. Porque o L., ele aceitou também. Então a I. largou, afastou*<sup>67</sup>...

<sup>66</sup> A pintura *ahu'rã* é usada também pelos moradores da casa dos solteiros durante uma modalidade da corrida do *noni*, a ser descrito a frente, com o diferencial nos ornamentos corporais.

<sup>67</sup> Entrevista realizada em 18/07/2007. Optamos por apenas mencionar a inicial dos nomes para não expô-las.

Este relato sobre a possibilidade e interesse de uma mulher ser *a'ãma* revela-nos ainda tensões a respeito da escolha deste papel. Na sociedade Xavante onde o controle do processo ritual está em mãos masculinas é rara, mas não impossível, a participação feminina no papel de *a'ãma*. Nossa hipótese para que isto venha se efetivar está nas circunstâncias do processo ritual, em particular nas tensões entre as metades formadas pelas classes de idade. Considerando que o *a'ãma* e sua classe de idade pertencem à outra metade em oposição a que está sendo iniciada, em caso de tensões entre estas metades é factível que membros masculinos da classe de idade que deveria desempenhar este papel se neguem a fazê-lo. Neste caso estaria aberto o espaço para que de fato as mulheres viessem a desempenhar o papel de *a'ãma*. Em verdade, a posição e presença do *a'ãma* durante o processo ritual, em relação à sua classe de idade e à metade que está inserido é um tanto ambígua. Na iniciação anterior eles desempenhavam o papel de *danhohui'wa* e estavam muito próximos apoiando, defendendo, protegendo e patrocinando a iniciação dos *wapté*, que pertenciam à classe de idade júnior de sua metade. Agora eles literalmente se colocam contra seus *wapté*, afilhados, que vivenciam o ciclo de idade *dahi'wa*. Tal ambigüidade pode ser traduzida pela palavra **traição**. Durante trabalho de campo enquanto entrevistava um dos *a'ãma* da classe de idade *abare'u*, última que passou pelo processo de iniciação, um dos *dahi'wa* acompanhava a conversa desabafou: *...ele é um traidor!* Ao dizer isso o *dahi'wa* se afastou de nós.

Dissemos acima que a categoria *a'ãma* pode ser traduzido por advogado, defensor. Mas qual seria de fato seu papel ritual e seu modo de agir que algumas vezes o leva a ser chamado de traidor? Haveria alguma recompensa que justificasse o fato de se colocar contra os membros de sua metade em especial seus afilhados, os *wapté*, quando ele foi *danhohui'wa*?

Dissemos acima que durante um processo de iniciação um *wapté*, morador da casa dos solteiros, pode vir a ser acusado de transgredir uma regra de conduta, ou como traduziram os missionários salesianos: *...quando um wapté faz mal*<sup>68</sup>. Neste caso ele pode ser castigado e ter a orelha furada sem festa, ou seja, sem as demais cerimônias que compõem o *danhono*. Tal castigo confere-lhe o estigma de *atsitõ*. Esgotada todas as instancias de apelação e mesmo que haja consenso sobre uma ação punitiva [...] *A decisão definitiva, qualquer que seja, é subordinada à palavra do a'ãma* (Giaccaria &

---

<sup>68</sup> Cf. Giaccaria & Heide 1984:161.

Heide 1984:162). Esta decisão se expressa através do choro. Em verdade, a atuação do *a'ãma* durante o processo de iniciação se dá, sobretudo através do choro. Qualquer cerimônia que o *a'ãma* julgue que os *wapté* estejam sendo prejudicados ou injustiçados eles se põem a chorar e o ritual cessa imediatamente. Descreveremos estes momentos adiante.

Acima, baseando-nos em Giaccaria & Heide, relatamos que os *a'ãma* podem solicitar aos *danhohui'wa* e *wapté* que os ajudem em algumas tarefas extraordinárias. Em experiência etnográfica não vimos isto tornar-se realidade, embora situações não faltassem. Neste sentido, durante o tempo em que residíamos na aldeia de São Marcos e durante os trabalhos de campo para o mestrado e doutorado, não presenciamos qualquer pedido dos *a'ãma* aos *danhohui'wa* e *wapté* para ajudarem em seus trabalhos. Na aldeia N. S. de Guadalupe, por exemplo, em 2005 a FUNASA<sup>69</sup> instalou ali um poço artesiano com bomba d'água movida a eletricidade oriunda de placa solar. Um dos *a'ãma* foi contratado para cuidar e manter o equipamento funcionando. Uma semana após a instalação dos equipamentos o mesmo estava danificado, pelas crianças - *watébrémi*, que passavam boa parte do dia brincando com o cano que sai do poço e nas hastes que sustentavam as placas no melhor ângulo para captar a luz do sol. Apesar de haver uma certa pressão sobre o *a'ãma* para que fizesse uma cerca ao redor das placas solar e do poço artesiano ele se limitava apenas em fazer pequenos reparos com tiras borracha nos canos que apresentavam vazamento. Ao pesquisador ele dizia que seu trabalho era apenas cuidar e não fazer o cercado, mas que estava fazendo um “projecinho” para que a FUNASA construísse o cercado. A situação se agravou e o poço artesiano parou e ficou quase um mês sem funcionamento. Em nenhum momento o *a'ãma* cogitou pedir ajuda aos *danhohui'wa* e *wapté* para que o ajudassem a cercar o poço. Quando questionado sobre o reparo do poço e seus equipamentos ele dizia que estava cansado de solicitar à FUNASA para que mandasse um funcionário especializado e fizesse a manutenção. Este seria um dos momentos que ele poderia pedir esta ajuda. Haja vista, que ele não tinha roça e trabalhava como professor na escola e acumulava o cargo de agente sanitário da aldeia.

A trajetória deste *a'ãma* ajuda-nos ainda a pensar as tensões nos bastidores onde se escolhem os atores sociais que desempenham estes papéis. Acima vimos uma situação onde uma mulher, que pleiteava o papel de *a'ãma*, e desistiu diante dos planos

---

<sup>69</sup> O controle sobre os projetos de saúde indígena deixaram de ser gerenciados pela FUNAI e foram transferidos para a FUNASA – Fundação Nacional de Saúde.

de outro membro, masculino, de sua classe de idade. No relato que apresentamos, quando havia muitos candidatos ao papel de *a'ãma* somente os primeiros que se candidataram eram aceitos para o papel. De acordo com os autores que tomamos como referência, (...) *Se são muitos os que pediram [para ser a'ãma], os dois primeiros são feitos A'ÃMA [passim], os outros são nomeados sucessivamente* (Giaccaria & Heide, 1984:155). Não temos informações em que circunstâncias estas nomeações futuras aconteciam. Considerando que são dois os *a'ãma*, pertencentes a clãs opostos, nossa hipótese é que as nomeações futuras poderiam acontecer em decorrência da falta de um dos nomeados. Esta falta se daria por morte ou abandono de aldeia, em decorrência de divergências políticas. É plausível que na ocorrência de muitos candidatos haja relutância de um deles em desistir da posição de candidato e force os demais a abandonarem suas pretensões, caso não tenham um forte apoio. Um caso concreto que levantamos durante o trabalho de campo corrobora esta hipótese.

Segundo um informante, na época em que foram escolhidos os *a'ãma* para classe de idade *abare'u*, antes que os nomes fossem apresentados no *warã*, centro da aldeia, onde os “velhos” se reúnem, houve uma reunião entre os membros da classe de idade da qual sairiam os *a'ãma*. Parecia haver consenso sobre o nome de dois candidatos (Fd. e F.) que se colocaram como pretendentes. Entretanto, segundo o informante, houve uma disputa de última hora, o que provocou uma mudança na escolha dos *a'ãma*. Vejamos parte da entrevista:

*Pesquisador: Quando vão escolher o a'ãma? Quem escolhe? L.: é o seguinte: se a pessoa, assim, aceitar, né?, a pessoa mesmo, pessoalmente. P.: ele se candidata? L.: vai ser candidato, né? Se ele aceitar já indica: \_ tá bom eu vou ser a'ãma! É assim! P.: e se houver bastante gente querendo ser? L.: ai vai ter reunião na assembléia, decidindo: \_ não, você não pode não; \_ ele vai ser! \_ ah, não, não, eu não vou querer; \_ não! eu aceito!; Então é assim: decide! P.: E se houverem muitos candidatos insistentes? E ai? L.: O U., ele é cabeçudo! P.: ele é cabeçudo? Ele quis, porque quis? L.: Ele quis, mas o grupo dele, o seu grupo<sup>70</sup>, não gostava para ele. Mas assim mesmo ele entrou de cara de pau. Porque não tem cabimento Paulo! P.: mas tinha outro candidato do meu grupo? L.: Tinha! O F., mas ele (o U.) não deixou para ele. Na última hora foram para cima do Devagar<sup>71</sup>, só o grupo, ai falaram para ele: \_ não U., deixa para o F.! e ele: \_ não já estou candidato. Ele disse mesmo Paulo! P.: Ele mesmo? L.: ele mesmo! Ele é cabeçudo mesmo! P.: e quem foi o*

<sup>70</sup> Refere-se a mesma classe de idade na qual o pesquisador está inserido.

<sup>71</sup> Ponto de referência localizado na estrada que dá acesso a aldeia N. S. de Guadalupe. É a última descida, sentido cidade/aldeia, antes de chegar à aldeia N. S. de Guadalupe. Ali havia uma placa de sinalização, colocada pelos missionários Salesianos quando estes abriram a estrada, com a inscrição *devagar*.

*companheiro de U.? L.: é o Fd.! Ai concordaram, né? Porque tem bastante primos, né? Então já combina direto. (...) até é o tio nós apoiamos (...).*

Os bastidores da escolha do *a'ãma* para as classes de idade *êtêpa* e *abare'u* mostra-nos que elas não se dão de modo consensual. No primeiro caso, a retirada da candidatura de uma mulher em detrimento do candidato homem, que vivia na cidade, mostra-nos o uso do papel ritual, o de *a'ãma*, para reafirmação de pretensões políticas futuras. É comum entre os Xavante a tática de desprestigiar adversários políticos que vivem na cidade, acusados de renegarem a cultura. Neste sentido, quando L<sup>72</sup> retorna da cidade e assume o papel de *a'ãma* ele quer passar um recado a seus adversários: moro na cidade, mas estou conectado com a vida ritual, ou cultural, na aldeia. No segundo caso, a escolha do *a'ãma* para classe de idade *abare'u*, permite-nos duas conclusões: quando U. se coloca como candidato e depois assume o papel de *a'ãma* contrariando as opiniões de seus companheiros de classe de idade que apoiavam F., ele se mostra mais forte e convicto de suas pretensões. Nesta situação U., é mais velho do que F. Por seu turno F., em seu dia-a-dia não apresenta grande pretensões políticas. Desta forma, quando U. desafia seus companheiros de classe de idade ele o faz porque sabe que seu oponente não se esforçará para se manter na disputa. Daí também o porquê da classe de idade aceitar U. como *a'ãma*, uma vez que F. não lutaria por este papel. A segunda conclusão que tiramos deste episódio ajuda-nos a entender porque F. desistiu facilmente do papel de *a'ãma*, enquanto o outro candidato (Fd.) foi aceito sem contestações e enfrentamentos. Ocorre que Fd., mesmo sem grande expressão política, tinha grande apoio de parentes, primos e tios. O candidato F. era fraco politicamente e não tinha apoio de parentes.

Nosso informante revelou-nos, que no seu caso, foram seus parentes que o convenceram a candidatar-se e assumir o papel de *a'ãma* da classe de idade *êtêpa*, que concluiu sua iniciação em 1997. Vejamos parte da conversa:

*Pesquisador: como foi no seu caso? Como foi a escolha para você ser a'ãma? L.: (...) dentro da minha família, dentro dos nossos irmãos, primo ninguém tem a'ãma, né? Então eles me convocam, assim, né? Porque eu mesmo, no meu coração, eu aceito, né? Porque eu, assim, vê, como se fala?, eu to vendo assim a divisão, assim, vê de longe, né? O futuro. Ai ele, ele mesmo: o meu primo, meu irmão estão me*

<sup>72</sup> Anos depois, em 2002, este *a'ãma* deixou a aldeia São Marcos em decorrência dos conflitos faccionais que levaram a cisão da aldeia, e foi um dos fundadores da aldeia Nossa Senhora de Guadalupe. Nesta aldeia L. houve uma disputa pelo posto de cacique e o *a'ãma* juntamente com outros grupos domésticos fundaram a aldeia Nossa Senhora de Fátima.

*apoiando, né? Até os velhos a'ãma, o João Brabo, né? Ele me apoiou, ele me chamou. Ai eu concordei. Eu vou querer, eu vou aceitar o a'ãma. Ai concordou. Todo mundo me gostaram, né? Até as pi'õ, mulher, moça. Pesquisador: principalmente, né? Informante: risos! (...).*

Os dados etnográficos nos levam a concluir que o processo de escolha do papel ritual de *a'ãma* é susceptível de ambições pessoais que passam pelo crivo do contexto político associado ao apoio de uma parentela expressiva, incluindo homens e mulheres. Neste sentido, atores sociais sem ambições políticas e de personalidade, considerada por eles, fraca até podem se candidatar e tornar-se *a'ãma* se tiverem apoio de um grupo de parentes, mas do contrário, se não tiverem uma base de sustentação, cedem facilmente a outros atores sociais com maiores ambições políticas. Isto se dará em outros contextos rituais, como veremos adiante.

Os bastidores do processo de escolha dos *a'ãma* revelam em que circunstância e quais as manobras são utilizadas para tanto. Estaria o papel ritual do *a'ãma* condicionado somente a interesses de grupos domésticos a terem um de seus membros desempenhando tal função? Ou teriam os candidatos apenas motivações políticas para tornarem-se *a'ãma* a ponto de manipularem o ritual em seu favor? O interesse em ter ajuda dos *danhohui'wa* e *wapté*, na prestação de serviços a ele, não parece ser uma motivação muito forte, como vimos acima, no caso do *a'ãma* encarregado de “cuidar” do poço de abastecimento da aldeia. Conversando com vários *a'ãma* ao longo do trabalho de campo, sempre que descobríamos que eles haviam desempenhado este papel, um ponto nas conversas foram se tornando recorrentes. Este ponto comum está presente no final do relato sobre a escolha de nosso informante (L.) para o papel de *a'ãma*. Segundo ele, *Todo mundo me gostaram, né? Até as pi'õ, mulher, moça*. Esta aprovação das mulheres e moças, ainda que não externadas publicamente, constitui uma forte motivação pela busca do papel de *a'ãma*.

Ocorre que no dia-a-dia os *a'ãma* podem ter favores sexuais prestados por qualquer mulher da aldeia, respeitando as interdições que a organização social Xavante impõe ao comportamento social. Nas rodas masculinas quando perguntava sobre a veracidade destes favores havia unanimidade nas afirmações sobre a questão. Entretanto, ainda tínhamos dúvidas sobre a questão. Tais dúvidas foram esclarecidas num momento em que o processo ritual de iniciação caminhava para o seu desfecho. Este momento consistia numa corrida de buriti, a cerimônia do *uiwede*. Fomos até a aldeia São Marcos para acompanhar aquela cerimônia. Ali, como de costume, pegamos

uma carona no caminhão que leva os competidores até o início da corrida. O caminhão nos levou até o provável local, em seguida outra viatura, da FUNASA, passou pelo local levando a tora de buriti para um ponto mais a frente, cerca de um quilometro e meio do previsto. Juntamente com outros corredores nos dirigimos até aquele local. Optamos por caminhar ao lado de um *a'ãma*, já de certa idade. Enquanto caminhávamos ele explicava como acontecia a escolha do *a'ãma*. Ao final de suas explicações, sabendo que este *a'ãma* era alinhado com o pensamento catequético dos missionários, haja visto que também desempenhava o papel de agente de pastoral e era catequista, repeti a mesma questão que havia feito aos demais *a'ãma*: é verdade que o *a'ãma* pode ter relações sexuais com qualquer mulher? No que ele respondeu sorrindo: *o a'ãma respeita todas as mulheres!* Entretanto, depois de um breve silêncio, acrescentou: *o a'ãma parece que tem um imã. Ele atrai todas as mulheres!* Acredito que esta seja uma motivação importante que os candidatos ao papel *a'ãma* levam em consideração quando se prontificam a exercê-lo. Afinal, nos parece que nem só de interesses e arengas políticas vivem os homens Xavante.

Uma vez que os *a'ãma* são aceitos para desempenhar seu papel ritual eles passam a acompanhar todas as cerimônias que compõem o processo de iniciação. Em todos os rituais, eles têm autoridade absoluta. Esta autoridade consiste em poder interromper os rituais sempre que observarem que os iniciandos estão sendo submetidos a obrigações que estejam além de sua capacidade física, ou que venham a comprometer seu desempenho em outro momento do processo ritual. Um exemplo da atuação dos *a'ãma* pode ser visto durante a corrida do *tsauri'wa*, soprador, quando eles acompanham os *dahi'wa* fiscalizando sua conduta no intuito de evitar que estes se utilizem de substâncias proibidas que possam prejudicar a saúde dos iniciandos. Naquela corrida os *dahi'wa* podem utilizar algumas substâncias, como por exemplo, o pó extraído da raiz de algumas plantas, com a finalidade de deixar os iniciandos atordoados e levando-os ao desmaio.

Na iniciação da classe de idade *ẽtẽpa* os *a'ãma* tentaram impedir, sem sucesso, que os *dahi'wa* utilizassem desodorante líquido, que eram esguichados nos iniciandos durante a corrida. O resultado foi um clima de muita tensão entre pais e *danhohui'wa* versus *dahi'wa* e membros de sua metade no fim da corrida, que se conclui no centro da aldeia. Em sua defesa os acusados de utilizar desodorante, além de negar o fato, defendiam-se fazendo eles próprios acusações, quando os *dahi'wa* foram iniciados os

membros da classe de idade que naquele momento tinham este papel ritual teriam utilizado veneno BHC e DDT que foram aspergidos sobre os iniciandos. Portanto, tratava-se de uma vingança que os *a'ãma* não puderam evitar. Retomaremos estes dados quando estivermos descrevendo a cerimônia da corrida do *tsauri'wa*. De mais a mais, os *a'ãma* transitam livremente entre os *dahi'wa* e os *wapté*, sobretudo entre os primeiros. Durante o processo ritual eles estão atentos a qualquer atitude suspeita dos *dahi'wa* em relação aos moradores da casa dos solteiros.

O exposto nos ajuda a entender o porquê do *a'ãma* ser acusado de traição. Considerando a dinâmica dos rituais de iniciações do *danhono* parece que o artifício da vingança está sempre presente. Neste sentido, os *dahi'wa* de hoje esperam que os *a'ãma*, que foram seus *danhohui'wa*, na última iniciação, os apoiem em seus projetos de vingança sobre os atuais iniciandos. Entretanto, se a iniciação anterior àqueles que teriam sido “vítimas” da outra metade cerimonial, cujos membros que tinham o papel de *dahi'wa*, e que, portanto, demonstraram ser valentes deixando os iniciandos em situação de vergonha pública, na iniciação atual eles procuram devolver a vergonha pública a que foram submetidos no passado. Em caso de sucesso eles estarão correspondendo ao que se espera deles no momento atual do processo ritual. Do contrário, em caso de fracasso, a vergonha pública se dá duplamente. Ou seja, foram “vítimas” no passado e hoje não conseguem infligir a marca da vingança nos membros da metade oposta. Os *a'ãma*, movidos pela ética do papel ritual que deles é esperado, ou seja, defender os *wapté*, e que, portanto, pertencem à outra metade, ao se colocarem contra os projetos de vingança dos *dahi'wa*, membros de sua metade, são por estes considerados traidores. Ao transpormos a dinâmica ritual para o campo político podemos dizer que a lógica do pensamento de vingança presente num momento será o estopim de conflitos faccionais em outros momentos da vida social Xavante. Neste sentido, preliminarmente podemos concluir que o sentimento de vingança pode ser o combustível que alimenta as tensões entre as facções. Voltaremos a estas considerações na conclusão deste trabalho.

Após a conclusão do processo de iniciação os *a'ãma* matem o *status* ritual, porém, sem exercê-lo na próxima iniciação. Há duas maneiras de identificar aqueles que desempenharam o papel ritual de *a'ãma*. A primeira diz respeito ao modo como os *a'ãma* passaram a falar, conforme o quadro<sup>73</sup> abaixo:

---

<sup>73</sup> Este quadro foi elaborado a partir de Giaccaria & Heide (1984:157) acrescido de dados coligidos durante o trabalho de campo.

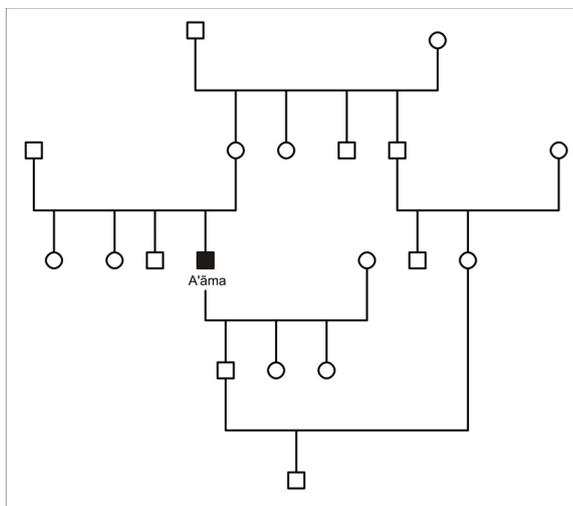
Como se pode notar entre a linguagem comum e a adotada pelos *a'ãma* a diferença está no início de cada palavra. Neste sentido, a maior parte das palavras que os *a'ãma* utilizam começam com a letra A. Esta peculiaridade na mudança de linguagem é estendida também às pessoas que atingem o ciclo de vida *ĩhire*, velhos. Entretanto, enquanto os *a'ãma* alteram significativamente o modo de falar mudando completamente as palavras os *ĩhire* mudam somente a fonética da grafia. Foi através do modo de falar que um dos meus informantes confirmou a existência de mulheres que desempenharam o papel de *a'ãma*, como vimos acima.

| LINGUAGEM COMUM | LINGUAGEM DO A'ÃMA | TRADUÇÃO                      |
|-----------------|--------------------|-------------------------------|
| 'Ritei'wa       | Atsabutei'wa       | Novo guerreiro.               |
| Da'wa           | Aiare              | Dente                         |
| Danohui'wa      | Auwe Atsimnhohu    | Padrinho                      |
| Dapo'redza'ru   | Auwewa'redza'ru    | Furo das orelhas              |
| Dapo'rewau      | Aihunihõri         | Botoque auricular             |
| Pea             | Atsarebea          | Peixe                         |
| Pone            | Anê                | Veado do cerrado              |
| 'Ri             | Atsabu             | Casa                          |
| Uhödô           | Atsaenê            | Anta                          |
| Utõnhi          | Atsaêtenhi         | Carne de anta                 |
| Wapte           | Auwe               | Morador da casa dos solteiros |

Quadro - 15- Vocabulário do a'ãma

O segundo modo pelo qual podemos identificar os *a'ãma*, após o fim do processo de iniciação está na terminologia de parentesco. Vejamos o esquema abaixo:

Os irmãos e irmãs do *a'ãma* deixam de tratá-los com a terminologia de parentesco e passam a referir-se a ele por *a'ãmonori*. Por seu turno, o *a'ãma* tratará seus irmãos e irmãs, inclusive os classificatórios, por *'roptsi* seguido pelo nome da pessoa. Esta categoria pode ser também usada em sua forma



Quadro - 16 - Relações de parentesco do a'ãma

abreviada *'ro*. No caso de seu tio materno que teve sua filha casada com o filho do *a'ãma*, logo após o fim da iniciação, ocorreu também uma mudança nas relações e na terminologia de parentesco. O pai da noiva passou a ser considerando *watsini*<sup>74</sup> pelo

<sup>74</sup> De acordo com Giaccaria & Heide (1984:117) a categoria *watsini* é o conjunto dos pais daqueles que podem desposar os meus filhos. São, portanto, de grupo diverso meu e seus filhos não têm nenhuma relação de parentesco com os meus.

*a'ãma*. Ele (o *a'ãma*), por sua vez, deixou tratar todos os parentes de seus *watisni* pela categoria *'roptsi* ou *'ro*.

### 2.5.2.2 - OS AIHÖ'UBUNI

Os *aihö'ubuni*, o(s) virgem(ns), desempenham o papel de líder dos *wapté* até a oficialização dos *pahöri'wa*. Segundo Giaccaria & Heide (1984:154) a escolha daqueles que serão *aihö'ubuni* se dá através de uma proposta feita pelo *tso'rebdzu'wa*<sup>75</sup>, *dono dos colares de algodão*, durante a cerimônia do *danhimnhö'rebdzu*, retirada dos colares de algodão antes do menino ser admitido como morador da casa dos solteiros. Nesta ocasião *tso'rebdzu'wa* coloca no pescoço do candidato um colar feito de algodão e sementes de capim navalha e no punho uma pulseira feita com unhas de porco do mato. O candidato terá seu comportamento vigiado pela comunidade aldeã até o momento da admissão dos novos moradores na casa dos solteiros, no dia de sua abertura. Nesta ocasião o pai do candidato perguntará no *warã*, centro da aldeia, quando os anciãos estiverem reunidos, se o seu filho tem o mérito de tornar-se *aihö'ubuni*. Este pode ser um momento de tensão entre os grupos domésticos, podendo ser estendido às facções. O “cargo cerimonial” *aihö'ubuni* confere prestígio a quem o detém. Este prestígio, segundo Lopes da Silva (1986:76), é decorrente das responsabilidades que o cargo exige.

Lopes da Silva (*idem*) considera a categoria *aihö'ubuni*, juntamente com as de *pahöri'wa* e *tébé*, como títulos na sociedade Xavante. Isto se deve à persistência destas categorias ao longo da vida de quem as deteve. Enquanto estão vivendo na casa dos solteiros os meninos são tratados como *hö'wa*. Esta categoria suprime os nomes pessoais que os meninos teriam recebido antes de sua admissão formal à casa dos solteiros. Contudo, após o término do processo de iniciação aqueles que foram moradores da casa dos solteiros voltarão a receber e dar seus nomes. Estes atores sociais ficam (...) *conhecidos pelo resto da vida pelos nomes dos cargos embora tomem outros nomes pessoais como fazem todos os outros homens Xavante* (Lopes da Silva, 1986:78).

Entre os Xavante certos papéis rituais são prerrogativas de um clã específico. Este é o caso do papel ritual de *aihö'ubuni* que é “propriedade” do clã *poredza'öno*.

---

<sup>75</sup> A categoria *tso'rebdzu'wa* pode ser traduzida como o dono do colar de algodão. *Tso'rebdzu* um tipo de colar de algodão dado ao filho da irmã. Por esta ocasião o MB, irmão da mãe ao entregar o colar torna-se *danhö'bdzu'wa*, pai cerimonial.

Entre suas atribuições está o exercício da liderança junto aos *wapté*, moradores da casa dos solteiros. Durante a realização das diversas cerimônias que acontecem durante o período de “reclusão”, entre elas, por exemplo, os cantos executados diariamente na aldeia, são os *aihö'ubuni* que tomam frente na fila na condução dos demais *wapté* para sua execução. Além da posição a frente da fila nas cerimônias, é possível identificá-los pelo uso de ornamentos corporais específicos. O colar de pena de mutum, *a'a'a bö*, é um destes ornamentos utilizados nas cerimônias.

### 2.5.2.3 - PAHÖRI'WA E TÉBE

Os atores sociais que desempenharam o papel ritual de *pahöri'wa* são membros do clã *po'redza'õno*. Segundo o relato de Giaccaria & Heide (1984:154) a escolha dos *pahöri'wa*

*é confiada aos pahöri'wa ãté, isto é, aos que são padrinhos do grupo de wapté e se cumpre perto de um ano antes da verdadeira perfuração de orelhas, após ter ouvido o parecer dos anciãos (Giaccaria & Heide (1984:154).*

Uma vez definido quem serão os novos *pahöri'wa*, os *pahöri'wa ãté* comunicam sua decisão aos pais dos candidatos que podem recusá-la individualmente, já que o papel ritual deve ser exercido por membros do clã. Em acordo com os pais do candidato os *pahöri'wa ãté* dirigem-se até *hö*, onde os *wapté* os aguardam sentados à frente da casa, e fazem os eleitos se levantarem. Por esta ocasião um dos *danhohui'wa*, do clã *öwawẽ*, entoa um canto com estilo de dança *dahipopo*, acompanhado pelos demais *wapté*. Os dois candidatos a *pahöri'wa* são conduzidos até o rio onde executam o ritual de bater água, *datsi'watè*, para amolecer os lóbulos das orelhas. Eles retornam à *hö* e aguardam o raiar do dia quando terão os lóbulos das orelhas furados por um dos *danhohui'wa*. Os demais *wapté* pintam-se com o motivo *tsanapré*<sup>76</sup> e aguardam até que sejam furadas as orelhas dos *pahöri'wa*. Ao término desta parte da cerimônia os *wapté*, conduzidos por um dos *danhohui'wa*, dirigem-se à aldeia onde executam um canto com estilo de dança *dapraba*. Ao término deste canto outro *danhohui'wa* irá reunir-se ao grupo e entoar outro canto. Todos os *danhohui'wa* entoarão cantos juntamente com os *wapté* pela aldeia. Neste sentido, considerando que são muitos os *danhohui'wa* para

<sup>76</sup> Neste estilo de pintura desenha-se um retângulo no abdômen e nas costas. Nos tornozelos até metade da canela pinta-se de carvão, de modo semelhante a uma meia. Como ornamento corporal utiliza-se cordinhas de embiras nos punhos e tornozelos e o colar de algodão amarrado no pescoço.

entoarem o canto esta cerimônia se estende durante o dia todo. Estes cantos não são iguais e são de propriedade daqueles que o entoaram. Somente o estilo de dança pode ser o mesmo. De mais a mais, como em outras cerimônias onde o canto perdura o dia todo, na escolha dos *pahöri'wa* abre-se com o estilo de dança *dapraba* seguida pelo estilo *dadzarõno*, até o penúltimo canto, para depois encerrar-se com *dapraba* novamente.

Após a cicatrização dos furos nos lóbulos das orelhas os *pahöri'wa* irão introduzindo batoques auriculares, chamados *dapo'rewa'u*, maiores para aumentarem o tamanho dos furos tendo em vista o uso de um ornamento confeccionado com dentes de capivara, *ipo'redza'ru* ou *dapo'redza'ru*, que será introduzido nos lóbulos no dia da cerimônia que recebe o nome de seus oficiantes, *pahöri'wa*. Diante disso pode se dizer que estes *wapté* são virtualmente *pahöri'wa*, haja visto que não se realizou ainda a cerimônia que os oficializam enquanto tal.

A cerimônia de escolha daqueles que serão os *pahöri'wa* marca o fim da *autoridade* dos *aihö'ubuni* frente aos demais *wapté*. Deste dia em diante serão os dois *pahöri'wa* que tomarão a frente da fila formada pelos moradores da casa dos solteiros durante a realização de rituais na aldeia. Considerando que tanto os *pahöri'wa* quanto os *aihö'ubuni* devem ser membros do mesmo clã, o *po'redza'õno*. A troca de posições de atores rituais pode ser um bom argumento para justificar a prevalência de membros deste clã frente ao exercício da chefia Xavante nas aldeias. Desconstruiremos esta hipótese em outro capítulo deste trabalho.

Segundo Giaccaria & Heide (1984:154) no mesmo dia que ocorre a cerimônia de escolha dos *pahöri'wa* escolhe-se também aqueles que serão oficiantes da cerimônia *tébé*, cerimônia que confere o mesmo nome a eles. Entretanto, dizem os autores, (...) *este reconhecimento não comporta nenhuma função ou importância particular quando são wapté (idem)*. Não obstante, como ocorre entre os *pahöri'wa*, eles assumem uma posição fixa na fila cerimonial.

A partir de então da fila cerimonial será composta tendo a frente os dois *pahöri'wa*, primeiro o mais velho seguido pelo mais novo, os dois *tébé*, obedecendo igualmente à idade biológica, o *aihö'ubuni* mais velho seguido por outro *wapté*. O *aihö'ubuni* mais novo posiciona-se no meio da fila e, depois dele, os demais *wapté* alternando-se de acordo com a filiação clânica. Assim, completa-se a definição de

papéis e cargos especiais que serão desempenhados durante as cerimônias finais do *danhono*.

O processo de escolha dos *pahöri'wa* e dos *tebé*, segundo os relatos Giaccaria & Heide, que descrevemos acima, apresentam algumas incongruências quando confrontados com os dados coligidos por nós em campo. A primeira diz respeito aos *pahöri'wa ité*. O sufixo *ité* indica uma situação nova. Neste sentido, ele revela que os *pahöri'wa ité* foram os últimos que desempenharam este papel ritual por ocasião da derradeira iniciação. Nesta condição eles não são ainda *padrinhos do grupo dos wapté*, como afirmam os autores. Ao concluírem sua iniciação os *pahöri'wa ité*, bem como os demais membros de sua classe de idade, desempenharão o papel de *dahi'wa* na próxima iniciação.

Enquanto a definição do papel ritual *aihö'ubuni* passa pela realização de um ritual próprio, que antecede a admissão formal dos moradores na casa dos solteiros, no qual o candidato é apresentado e acompanhado pela comunidade aldeã e, posteriormente, submetido ao crivo dos *ihire*, os anciãos, que se reúnem no *warã*, centro da aldeia, os de *pahöri'wa* e *tébé* acontecem ainda quando a iniciação anterior está em andamento. Para sermos mais precisos, no dia em que se realizam os rituais de *pahöri'wa* e *tébé* no processo de iniciação em andamento. Os dados etnográficos que levantamos informam que esta escolha é preliminar, uma vez que os candidatos são muito pequenos ainda. Observamos que durante a realização das cerimônias dos *pahöri'wa* e dos *tébé* havia dois pares de meninos que acompanhavam sua realização segurando os adornos corporais que seriam usados pelos oficiantes. Delinearemos mais adiante, em detalhes, estes momentos quando estivermos descrevendo as cerimônias do *tébé* e *pahöri'wa*.

Segundo nossos informantes estes meninos que acompanham os oficiantes seriam os futuros *pahöri'wa* e *tébé*, na próxima iniciação. Quando perguntamos quem os escolhem, disseram-nos que são os *pahöri'wa'rada* e os *tépé'rada*. Já apontamos no início deste trabalho que os sufixos *'rada* ou *'brada* indicam antigos ou velhos. Neste sentido, a escolha dos candidatos *pahöri'wa* e dos *tébé* é feita por aqueles que desempenharam este papel há muito tempo. Entretanto, os informantes fizeram questão de ressaltar que embora os candidatos sejam escolhidos com antecedência isto não dá garantias que serão os mesmos a desempenharem os papéis rituais no futuro. Estes meninos terão todo seu comportamento vigiado pela comunidade aldeã durante a fase

do ciclo de vida *ai'repudu*. Este acompanhamento diz respeito não só ao comportamento social como também sobre o desenvolvimento físico dos meninos até o momento de se efetivarem enquanto detentores do cargo cerimonial. Referências como corpo esguio e cabelos longos são atributos considerados para os candidatos aos cargos cerimoniais. Além disso, a conjuntura política na aldeia pode ser o principal condicionante na escolha e efetivação dos candidatos.

Como vimos acima, os papéis rituais de *aihö'ubuni*, bem como os de *tébé* e *pahöri'wa*, conferem grande prestígio a quem os detém. Este prestígio não recai apenas sobre dos detentores do cargo cerimonial. Ele é igualmente extensivo aos membros do grupo doméstico de onde provêm os candidatos. O contexto da iniciação da classe de idade *abare'u* na aldeia N. S. de Guadalupe ajuda-nos a entender como de fato acontece à escolha dos *pahöri'wa* e instiga-nos a pensar o contexto de ação dos atores sociais.

A aldeia N. S. de Guadalupe surgiu de uma cisão da aldeia São Marcos em 2002, depois de conflitos internos que duraram cerca de cinco anos. O estopim para esta cisão foi o empenho de duas facções que além de disputarem a chefia da aldeia São Marcos, disputavam também qual deles controlaria a realização de um ritual de iniciação religiosa, o *darini* ou *wai'arini*. A facção de Tsudzaweré recuou, após diversos conflitos que envolveram confrontos que levaram a vias de fato, resultando em feridos com gravidade de ambas as partes, bem como depois de várias intervenções dos missionários salesianos, e mudou-se para a Aldeia N. S. de Guadalupe, onde uma família já tinha começado a fundar uma nova aldeia.

Antes que houvesse a cisão da aldeia São Marcos, as duas facções que disputavam pelo reconhecimento de seus chefes como cacique daquela aldeia haviam instaurado cada qual a sua *hö*, casa dos solteiros. Ali as funções cerimoniais de *aihö'ubuni* já estavam definidas. A saída da aldeia São Marcos bem como a fundação de uma nova aldeia, a de N. S. de Guadalupe, pela facção de *Tsudzaweré* e seus correligionário não alterou os cargos cerimoniais do *danhono* que já estavam definidos. No próximo capítulo descreveremos com minúcia o processo de cisão da aldeia São Marcos que resultou na aldeia N. S. de Guadalupe e depois, a partir desta, em outras.

Uma vez instalada a nova aldeia seus residentes, bem como os aliados políticos de outras aldeias, realizaram a iniciação religiosa do *darini*, na qual os moradores da casa dos solteiros também tomaram parte. Após o *darini* o processo ritual de iniciação do *danhono* teve continuidade. Nos anos seguintes aconteceram as escolhas dos cargos

cerimoniais para *tébé*, *pahöri'wa* e *a'ãma*. Em 2004 um novo conflito se instaurou na aldeia N. S. de Guadalupe tendo como principal questão uma disputa pela eleição do novo diretor da escola. A família do candidato que perdeu a eleição decidiu fundar uma nova aldeia. Trataremos desta cisão noutra capítulo. Aqui nos interessa como este processo de cisão na aldeia Nossa Senhora de Guadalupe, que resultou na fundação da aldeia Jesus de Nazaré, engendrou uma nova questão em relação aos cargos cerimoniais que apresentamos acima.

Esta cisão provocou uma lacuna nos cargos cerimoniais que compõem o *danhono*. Cerca de vinte *hö'wa*, moradores da casa dos solteiros, acompanharam seus grupos domésticos mudando-se para a aldeia recém fundada. Entre eles, dois haviam sido escolhidos para desempenharem, respectivamente, os cargos cerimoniais de *aihö'ubuni* e *pahöri'wa*. No caso do *aihö'ubuni* a escolha se deu ainda quando seu grupo doméstico ainda vivia na aldeia São Marcos, apoiando a facção de Tsudzawéré. Tanto em Guadalupe quanto em Jesus de Nazaré foi necessário escolher outros ocupantes para os cargos cerimoniais desfalcados. Assim, a aldeia N. S. Senhora de Guadalupe ficou desfalcada de um dos *Pahöri'wa*.

A escolha deste *Pahöri'wa* foi tensa. Numa reunião que aconteceu no *marã*, clareira perto da aldeia onde se realizam diversos rituais, quando começavam as primeiras discussões sobre a proposta de um nome que viesse a ocupar o cargo de *pahöri'wa* desfalcado o pai de um dos meninos interveio e impôs o mesmo como candidato. Houve algumas ponderações sobre o físico de seu filho e a proposta de outro nome. Entretanto, o pai que se impôs mostrava-se irredutível e seu filho, morador da casa dos solteiros, tornou-se oficialmente *pahöri'wa*. O embate não se estendeu muito visto que o proponente era genro do cacique, sendo seu filho neto do mesmo. Um dos informantes nos disse que a atitude do pai do *pahöri'wa* escolhido contrariava o processo oficial de seleção dos ocupantes do cargo cerimonial. Como afirmamos acima, a escolha dos ocupantes do cargo cerimonial *pahöri'wa* deveria ser feita pelos *pahöri'wa'rada*, os antigos *pahöri'wa*. No caso do cargo vacante de *aihö'ubuni* a escolha foi menos tensa. O cargo foi ocupado por um morador da casa dos solteiros que vivia na aldeia *Hö Hi*, Nossa Senhora da Guia. Sabendo da vacância para o cargo de *aihö'ubuni* em Nossa Senhora de Guadalupe, um grupo doméstico que morava naquela aldeia transferiu-se para Guadalupe. Este rapaz já havia sido escolhido em sua aldeia de

origem para desempenhar ali o papel de *aihö'ubuni*. Portanto, não sendo necessário passar por outro processo de escolha.

A aldeia Jesus de Nazaré teve que escolher mais dois ocupantes do cargo de *aihö'ubuni*, os dois *tébé*, um dos *pahöri'wa* bem como os dois *a'ãma*. Aqui não houve a realização dos rituais que precedem a entrada dos moradores na casa dos solteiros. Embora Jesus de Nazaré fosse uma aldeia nova os *hö'wa*, moradores da casa dos solteiros, que deixaram a aldeia Guadalupe já haviam passado por estes rituais quando ainda moravam na aldeia São Marcos.

Vimos nas páginas precedentes que a escolha daqueles que irão compor o quadro de atores rituais não se resume apenas a questões estruturais que indicariam as posições que os atores sociais ocupariam no processo ritual. Antes de tudo é preciso considerar o contexto de ações dos atores sociais, bem como os interesses subjacentes no processo ritual. Neste sentido, afirmar que os cargos cerimoniais de *aihö'ubuni*, *tébé* e *pahöri'wa* pertencem respectivamente aos clãs *po'redza'õno*, *õwawẽ* e *po'redza'õno* presta apenas para dizer o óbvio. Entretanto, quando procuramos investigar de que modos se dão tais escolhas injetamos sangue no processo ritual. Desta forma, não menosprezamos o modo organizacional da sociedade Xavante, muito menos como ela classifica os atores sociais. Porém, numa situação processual é importante ver não somente a organização social, mas como os atores sociais se apropriam e manipulam esta organização em benefício de seus interesses. Para tanto, somos lançados a acompanhar o contexto social e político do ritual onde acontece a escolha dos atores sociais que desempenharão os cargos rituais mencionados.

O contexto social e político do ritual de iniciação da classe de idade *Abare'u* deve ser visto a partir da constituição da casa dos solteiros que se deu em 2000, ou seja, antes da primeira grande cisão na aldeia São Marcos. Já afirmamos nas páginas precedentes que naquela época foram instaurados duas casas dos solteiros. Os meninos que estavam vivenciando o ciclo de vida *'watébrémi* foram distribuídos nestas duas casas dos solteiros segundo os alinhamentos políticos de seus pais. Naquele contexto a crise política que pairava sobre a aldeia São Marcos já havia se estendido pelas demais aldeias da terra indígena homônima. Isto provocou um realinhamento de forças entre as aldeias que se posicionaram em apoio às duas facções que disputavam pelo reconhecimento enquanto caciques da aldeia São Marcos. Quando ocorre de fato a cisão física na aldeia São Marcos o apoio político que a facção de Tsudzaweré recebia

manteve-se. Voltaremos a delinear o realinhamento das forças políticas na T. I. São Marcos noutra capítulo.

Com a fundação da aldeia N. S. de Guadalupe a escolha daqueles que ocupariam os cargos cerimoniais de *aihö'ubuni*, *tébé* e *pahöri'wa* esteve diretamente relacionada à coalizão de facções que apoiaram Tsudzawéré. De modo semelhante ao que acontece no cenário político nacional, dada as devidas singularidades, onde os vencedores de uma eleição tendem a repartir entre os aliados os cargos mais expressivos politicamente, na aldeia Nossa Senhora de Guadalupe os cargos cerimoniais supracitados foram escolhidos entre aqueles que apoiaram politicamente a facção majoritária. Desta forma, como já afirmamos um dos cargos de *pahöri'wa* e outro de *aihö'ubuni* ficaram para uma sub-facção que posteriormente veio a deixar Guadalupe e fundar a aldeia Jesus de Nazaré e levou consigo os escolhidos, provocando uma nova disputa pelo cargo vacante. O mesmo veio a ser ocupado pelo neto de Tsudzawéré. O cargo do outro *pahöri'wa* ficou para o filho de Tibério, filho de Bruno, que por seu turno era cunhado de Tsudzawéré. O cargo de primeiro *tébé* ficou para o filho do sobrinho classificatório de Tsudzawéré, da classe de idade *airere*, que goza de certo prestígio político a ponto de demonstrar fortes pretensões de fundar outra aldeia. O outro cargo de *tébé* foi dado ao filho de outro irmão de Tsudzawéré. Entretanto, este irmão goza de ampla autonomia política em relação à Tsudzawéré. O mesmo é cacique de outra aldeia. Os cargos de *aihö'ubuni*, cerca de três no total, foram dados respectivamente à: Joram, que veio da aldeia Hõ hi, sobrinho de Luiz Tsirowe; Osmar, filho de Zé Maria que mora na aldeia São Marcos; e, Delarin, filho de Ubaldo. O caso de Osmar merece destaque pelo fato de pertencer à Aldeia São Marcos. O pai deste *aihö'ubuni* sempre procurou colocar-se neutro nas rixas entre as facções que disputavam a chefia daquela aldeia. Como já descrito acima, a escolha dos cargos de *aihö'ubuni* acontece previamente, antes da instauração de uma nova casa dos solteiros, e torna-se oficial depois da admissão formal de seus moradores. Digo isto para mostrar que a escolha do Osmar como *aihö'ubuni* parece indicar que a posição de neutralidade nas disputas políticas permanece apenas no discurso, havendo momentos em que uma posição deve ser tomada.

O processo ritual pode ser igualmente visto como um fator decisivo para tomada de posicionamentos. De outro modo, o fato de a facção de Tsudzawéré aceitar que o filho de Zé Maria assuma o cargo cerimonial de *aihö'ubuni* pode ser visto como uma estratégia de conquista de partidários para sua facção. Em verdade, este apoio de Zé

Maria à facção de Tsudzawéré fez com que o mesmo fosse tomado como membro daquela facção. Isto se tornou claro num dos conflitos que levaram a vias de fato onde Zé Maria teve o crânio partido por um golpe de borduna. Entretanto, Zé Maria continuou morando em São Marcos depois que a facção de Tsudzawéré deixou aquela aldeia, seu filho, porém mudou-se para Guadalupe onde teve continuidade seu processo de iniciação. Durante os vários rituais que compõem o danhono Zé Maria sempre esteve presente em Guadalupe acompanhando o desempenho de seu filho.

Lopes da Silva (1986:76) e Maybury-Lewis (1984:119) sinalizam que os cargos ritual de *aihö'ubuni*, *tébé* e *pahöri'wa* são herdados patrilinearmente. Lopes da Silva, entretanto, evita investigar a fundo as *possibilidades de manipulação política das "posições" expressas por estes três nomes*, linhas antes de afirmar a herança patrilinear destes papéis rituais (*idem*), justificando-se que esta opção desviaria do objetivo principal de seu trabalho e ainda pelo fato de Maybury-Lewis ter já tratado da questão. De fato Maybury-Lewis procura relacionar a distribuição de papéis rituais entre as facções na aldeia São Domingos, onde efetuou seu trabalho de campo. Segundo ele a tarefa de carregar uma capa ritual chamada *no'oni*<sup>77</sup>, que dá o mesmo nome a uma corrida ritual, deveria ser privilégio de uma determinada linhagem, enquanto que *os nomes de Pahöri'wa e Tébé deveriam ser dados a membros de uma facção diferente daquela à qual pertencem os que carregam a capa* (Maybury-Lewis, 1984:317). Isto possibilitaria a manutenção de uma *relação típica de pessoas que são watsire'wa*, (*idem*), que se opõem aqueles que são aos *tsire'wa*<sup>78</sup>. Entretanto, diz o autor, *na prática, essa cláusula (como a maior parte das demais) pode ser violada por uma facção particularmente forte, que consiga tomar para si os cargos cerimoniais que, de direito, pertencem à oposição* (*idem*). Os dados etnográficos apresentados por David Maybury-Lewis mostram que a prática de distribuição dos cargos cerimoniais entre facções na aldeia São Domingos estava bem consolidada. Os cargos de *Pahöri'wa* e *Tébé* estavam sob domínio da facção chefiada por Apöwê, pertencente ao clã *po'redza'õno*, enquanto que os carregadores do *noni* foram escolhidos entre os membros da linhagem *Dzutsi*, pertencentes ao clã *õwawê*.

<sup>77</sup> Trataremos da corrida do *Noni* noutro momento deste trabalho procurando seguir o curso de desenvolvimento do processo ritual de iniciação do danhono.

<sup>78</sup> A categoria *watsire'wa* significa os do meu lado, da mesma metade, conjunto de pessoas do mesmo clã a qual ego pertence. Enquanto que os *Tsire'wa* são aqueles que pertencem ao clã oposto de ego.

Estamos de acordo com Maybury-Lewis quanto à manipulação política durante a distribuição dos cargos cerimoniais entre facções. Contudo, divergimos quanto à apresentação dos dados para explicar esta afirmativa. O modo como o autor apresenta os dados etnográficos sugere-nos a entender que de um lado temos a facção de Apöwê, do clã *po'redza'õno*, em oposição a linhagem *Dzutsi*, do clã *öwawê*. À facção de Apöwê cabe os cargos rituais de *Pahöri'wa* e *Tébé*, enquanto que à linhagem *Dzutsi* o privilégio de carregar a capa do *noni*. Isto garante o que o autor chama de *relação típica* aquela entre *watsire'wa*, que se opõem aqueles que são aos *tsire'wa*. No entanto, como apresentamos acima, os cargos de *Pahöri'wa* e *Tébé* pertencem, respectivamente, aos clãs *po'redza'õno* e *öwawê*. O cargo de carregador do *noni* é prerrogativa do clã *öwawê*. Dito isso, podemos afirmar que a relação *watsire'wa* (nós) X *tsire'wa* (os outros) dá-se em conformidade com a filiação clânica exclusivamente, não sendo necessário qualquer referência à constituição de facções. Uma facção Xavante é composta por vários grupos domésticos oriundos dos três clãs (*po'redza'õno*, *öwawê* e *tob'ratato*). Assim, se a facção de Apöwê detém os cargos de *Pahöri'wa* e *Tébé* isto se deve ao fato de haver entre seus correligionários membros dos clãs *po'redza'õno*, a qual pertence o chefe da facção, e *öwawê*. Do outro lado, a linhagem *Dzutsi*, do clã *öwawê*, por deter o cargo de carregador da capa do *noni* marca posição no contexto ritual e político. A facção de Apöwê poderia ter para si o cargo de carregador do *noni*. Entretanto, ela renuncia para manter o equilíbrio político na aldeia.

Os dados etnográficos mostram que a distribuição de cargos cerimoniais acontece tomando por base o contexto político local. Entretanto, não podemos descartar a posição estrutural destes cargos, pois sem ela o processo ritual estaria ameaçado. Já afirmamos que a disputa política entre as facções na aldeia São Marcos provocou um realinhamento de forças resultando na fundação de novas aldeias. A aldeia N. S. de Fátima foi uma destas aldeias fundadas em decorrência de disputas políticas. Isto se deu depois da saída da facção de Tsudzawéré da aldeia São Marcos. Fátima, como é chamada a aldeia Nossa Senhora de Fátima, é resultado de uma cisão da aldeia Nova Jerusalém. Inicialmente seus fundadores se estabeleceram onde hoje está Nossa Senhora de Guadalupe.

Com o aumento das tensões na aldeia São Marcos, Tsudzawéré e seus aliados decidem deixar aquela aldeia e muda-se para Guadalupe. Ali realizam o ritual de iniciação religiosa *darini*, juntamente com outras aldeias que o apoiavam. Ao término

deste ritual surgem novas tensões na aldeia recém fundada, onde a principal questão era: quem é o cacique? O cargo reivindicado por Lourenço é cedido para Tsudzaweré. Neste cenário, Lourenço e seu grupo doméstico bem como outros seguidores deixam Guadalupe para fundar Fátima. Ali se põem a preparar a iniciação do *danhono*. Boa parte dos moradores da aldeia recém fundada pertence ao clã *po' redza' òno*. Isso porém, gerou um problema no momento de se escolher o candidato ao cargo de *tébé*. Como já afirmamos este cargo cerimonial deve ser preenchido por membros do clã *öwawě*. Ocorre que na aldeia recém fundada os membros deste clã que estavam vivenciando o ciclo de vida *hö'wa*, morador da casa dos solteiros, eram poucos. Para contornar o problema escolheram para desempenhar o cargo cerimonial de *tébé* o filho de Mariano, que viria a se tornar mais tarde vice-cacique da aldeia Nossa Senhora de Guadalupe. Isto favoreceu uma série de eventos que beneficiou a aldeia Nossa Senhora de Fátima.

Antes de tudo, resolveram o problema da falta de membros do clã *öwawě*, mantiveram laços com a aldeia Guadalupe. A manutenção de laços com Guadalupe pode ser considerada estratégica para Fátima. Guadalupe tem entre seus bens comunitários um caminhão que é usado constantemente para transportar seus moradores à cidade. Quando estive em campo, no auge dos preparativos para confecção das capas *wamnhorõ*<sup>79</sup>, eram freqüentes as saídas do caminhão de Guadalupe para dar assistência aos moradores de Fátima. Tal assistência consistia em transportar os moradores até locais próximos de cabeceiras, fora da terra indígena, onde crescem os buritizais de onde retiraram os brotos desta palmeira, usados na confecção do *wamnhorõ*. Estas saídas do caminhão para prestar ajudam à Fátima causava comentários de desaprovação pelos moradores de Guadalupe em relação ao motorista do caminhão. Coincidência ou não, o motorista era Mariano, pai de um dos *tébé* daquela aldeia.

Quando retomamos a literatura de descrições clássicas (Maybury-Lewis, 1984:50-72; Giaccaria & Heide, 1984:27-42; Lopes da Silva, 1986:31-44) sobre a dinâmica de relações entre as aldeias Xavante chama-nos atenção a forte tendência a conflitos e cisões de aldeias. Neste contexto de fracionamentos e (re) agrupamentos de aldeias, antes do contato e até mesmo no pós-contato, é possível a manutenção de uma continuidade na escolha dos cargos de *aihö'ubuni*, *pahöri'wa* e *tébé* seguindo a linha patrilinear conforme apontam os autores acima? Acreditamos que não, conforme apontam os dados etnográficos apresentados acima. De mais a mais, nos parece que

---

<sup>79</sup> Descreveremos a confecção destas capas mais adiante.

embora no caso dos *pahōri'wa* e *tébé*, estruturalmente, a escolha para o desempenho destes papéis rituais esteja a cargo, respectivamente, dos *pahōri'wa'rada* e *tépé'rada*, antigos *pahōri'wa* e *tébé* que desempenharam estes papéis rituais, na prática ela se efetiva pelo crivo das relações políticas vigentes na aldeia, conforme procuramos mostrar acima. Mesmo se aceitarmos que a escolha dos ocupantes dos cargos de *pahōri'wa* e *tébé* aconteça dentro de uma mesma patrilinearidade isto não significa que o processo ritual seria menos tenso.

Procuramos mostrar nas páginas precedentes como se efetiva a escolha de atores que atuam diretamente no processo ritual de iniciação *danhono*. Indicamos alguns momentos onde estes atuam. Não obstante, deixamos de fora alguns personagens que apresentam pouca ou nenhuma atuação durante o período que antecede a realização dos rituais que promoverão a iniciação. Na medida em que estes forem sendo eleitos procuraremos dar os detalhes de sua escolha. Estes rituais serão descritos na segunda parte deste capítulo.

## CAPÍTULO III O ANO DA EXCELÊNCIA

### 3 - FASES DO PROCESSO DE INICIAÇÃO

No capítulo anterior apresentamos nossa concepção de *danhono*, ou seja, um conjunto de rituais voltados à constituição da casa dos solteiros, a *hō*, bem como para iniciação de seus moradores. Isto ocorre através de um processo que passa por um período exclusão/reclusão do meio social para, posteriormente, integrar-se na sociedade. O auge deste processo se dá nos preparativos e execução dos rituais que produzirão a iniciação, ou a passagem. Quando situamos o ritual dentro de uma dinâmica processual queremos igualmente apontar os bastidores do ritual. Neste sentido, procuraremos tecer uma descrição do ritual que incorpore não só (...) *o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos* (Turner, 2005:49), mas também as vésperas deste comportamento e as ações dos atores sociais para que este momento seja efetivado.

No ano que antecede a realização dos rituais que promoverão a iniciação dos moradores da casa dos solteiros, dos *hō'wa*, os grupos domésticos aumentam o plantio do milho xavante, o *nodzō* ou *nodzō'u*<sup>80</sup>, que serão utilizados na confecção de bolas a serem trocados e oferecidos durante os rituais. Neste tempo, durante as caçadas é dada uma atenção especial a busca de araras que fornecerão penas a serem utilizadas nos ornamentos corporais. Não obstante, embora Giaccaria & Heide (1984:162) afirmem que *todos vão à caça de araras*, observamos que quando se trata de caçadas não há uma presa particular a ser alcançada. Durante as expedições de caça em que acompanhamos os Xavante todas as presas eram alvos em potencial. Até mesmo animais que implicassem algum tabu alimentar ao caçador como, por exemplo, o tatu canastra. Caso o caçador tenha alguma criança com menos de três anos ele não pode comer a carne deste animal. Entretanto, nada o impede de abatê-lo. Em algumas caçadas onde nenhum animal de médio ou grande porte fora abatido, observamos caçadores dando-se por satisfeito pelo fato de terem caçado ao menos um pássaro mutum, do qual se extraem as penas para confecção de colares, em especial para os *aihō'ubuni*.

---

<sup>80</sup> *Nodzō'u* é também nome de uma da classe de idade, ver quadro do Capítulo I. Este tipo de milho caracteriza-se pelo colorido de seus grãos na espiga. Normalmente alternam-se as cores vermelho e preto. Em relação ao milho convencional, o *nodzō'u* é mais macio.

O processo de territorialização a qual os Xavante foram submetidos tem provocado grandes transformações na reprodução das práticas culturais desta etnia. Animais e aves necessários a confecção de ornamentos corporais estão se tornando cada vez mais escassos nas Terras Indígenas (TIs) reconhecidas. O avanço de grandes plantações, atreladas ao agronegócio tem provocado um aumento no desmatamento de áreas próximas às Terras Indígenas. Isto tem contribuído significativamente para uma grande redução na oferta de animais a serem caçados. Some-se a isto também o crescimento da população Xavante que tem gerado um aumento na pressão sobre o estoque de caça. No caso das araras, da qual se extraem penas utilizadas em diversos ornamentos, estão cada vez mais difíceis de serem encontradas nos territórios reconhecidos. Diante desta realidade uma alternativa encontrada para garantir o abastecimento de matéria prima na confecção de ornamentos vem sendo buscada através de um intercâmbio entre etnias que vivem em outros territórios. Conversamos com alguns informantes, cujos filhos estariam desenvolvendo cargos especiais durante o *danhono*, sobre as alternativas, diante da escassez, encontradas para garantir o fornecimento de penas e algodões utilizados na confecção de ornamentos corporais. Tomamos conhecimento da existência de uma rede de cooperação que envolve parentes que moram em outras aldeias da Terra Indígena São Marcos, bem como, em outras Terras Indígenas Xavante. Tal rede garante a circulação de vários produtos essenciais na produção de objetos de uso ritual.

Quando esta rede de cooperação não é suficiente para atender a demanda de matéria prima, os Xavante laçam-se em busca destes produtos em outras áreas. O caso de Luiz Tsirowe é bastante significativo. Seu filho foi escolhido para desempenhar o cargo cerimonial de *tébé*. Os ornamentos corporais deste ator ritual exigem uma grande quantidade de penas de arara. Luiz Tsirowe não conseguiu estas penas entre seus parentes da aldeia Guadalupe, muito menos nas demais aldeias da Terra Indígena. Para contornar esta situação, acompanhado de outro Xavante, o mesmo viajou até o Parque Indígena do Xingu. Ali conseguiu negociar monetariamente e através de trocas, na qual oferecia um tipo de caracol encontrado no cerrado e escasso no Parque, uma quantidade de penas suficiente para confecção dos ornamentos do *tébé*. Outro informante relatou-me que boa parte das penas, que ele utilizou na confecção dos ornamentos de seu filho *pahöri'wa*, foram adquiridas em Brasília onde teve contato com membros de outras etnias que dispunham do produto para venda.

Esta preocupação em garantir o fornecimento dos principais materiais utilizados na confecção dos ornamentos não se deve apenas ao capricho dos pais do ator ritual. Socialmente espera-se que o grupo doméstico, da qual provém o ator ritual, seja capaz de oferecer ornamentos com certa perfeição estética, segundo o pensamento Xavante. Tal perfeição estética está relacionada à qualidade e quantidade dos materiais utilizados nos ornamentos corporais. Ornamentos que apresentam materiais danificados ou em pouca quantidade gera comentários depreciativos em relação à capacidade de produção do grupo doméstico em questão.

Além de adquirirem matéria prima em quantidade suficiente para o momento onde se confeccionam os adornos corporais, os grupos domésticos daqueles que serão iniciados se põem a fabricar outros ornamentos que serão de uso contínuo durante o processo ritual. É o caso, por exemplo, da borduna cerimonial *ub'ra*. Esta borduna, em formato cilíndrico com cerca de um metro de comprimento, é confeccionada com madeira aroeira ou pau-brasil. Sua confecção demanda certa quantidade de tempo. Diante disto, alguns pais que vivem e trabalham na cidade de Barra do Garças e não dispunham de tempo necessário para confecção das bordunas *ub'ra* para seus filhos que estavam sendo iniciados apresentaram o modelo da borduna a um marceneiro na cidade que as confeccionaram numa máquina chamada torno.

O início da realização dos rituais é discutido no centro da aldeia, no *warã*. A decisão sobre quando começar leva em consideração sazonalidade do ambiente de cerrado. Neste sentido, os processos rituais que levarão a conclusão do *danhono* têm seu início no final da estação chuvosa, o que acontece na segunda quinzena do mês de abril. Uma vez acertada o tempo em que se dará o início dos rituais, a classe de idade que está vivenciando o ciclo de vida *danhohui'wa* abrem uma clareira próxima ao riacho. Caso este riacho apresente o nível de água muito baixo, aproximadamente menos de oitenta centímetros, os *danhohui'wa* constroem uma barragem para represá-lo. Nas duas ocasiões em que acompanhamos a realização do *danhono*, houve a necessidade da construção desta barragem. Em 1997, quando fomos incluídos na classe de idade que vivenciava o ciclo de vida *danhohui'wa*, participamos da montagem desta barragem. Para isto, cortam-se alguns troncos de árvores que são atravessados de uma margem a outra do riacho. Estes troncos recebem escoramento com forquilhas, dando mais sustentabilidade diante da pressão da água quando começar a ser represada. Os espaços entre os troncos são preenchidos com taquaras e depois folhas de palmeira bacuri. O

trabalho dura cerca de quatro a cinco dias, dependendo do número de *danhohui'wa* que estejam empenhados em fazê-lo.

### 3.1 – PREPARATIVOS PARA O BANHO DE IMERSÃO

Quando a clareira e a barragem no rio estão prontas, marca-se o início dos rituais, que terão em média seis meses de duração e levarão a conclusão do *danhono*. Assim, no dia marcado, durante a madrugada, os *danhohui'wa* preparam-se para receberem os *wapté*, moradores da casa dos solteiros, no centro da aldeia onde se realiza um ritual preliminar antes de serem conduzidos ao riacho para outro ritual. Nesta ocasião os *danhohui'wa* pintam-se com a modalidade *daupté*, pintura vermelha sobre o corpo – pintura preta do tornozelo até metade da canela, como ornamentos corporais amarram fibras de seda da folha de buriti na cabeça, usam os colares de algodão e cordinhas nos pulsos e tornozelos. Quando estão prontos recebem, dos pais dos *wapté*, um tipo de bolsa feita com a tampa de um *tsi'õno*, cesto grande, chamada *renhamri* contendo: penas do rabo de arara vermelha (*'ratabõ*), uma bola de urucum (*bõ*), sedas de buriti<sup>81</sup> (*tsuwaipo*) e a borduna (*ub'ra*). Quando todos estão prontos, tomam posição no centro da aldeia permanecendo em fila e agachados, aguardando os *wapté*.

Um *ĩhire*, ancião, do clã *õwawẽ*, escolhido dentre os anciãos da mesma classe de idade que está sendo iniciada, neste caso um *abare'u'õmobr'ada* dirige-se à *hõ*, casa dos solteiros, e conduz seus moradores em fila indiana até o centro da aldeia. Este deslocamento do grupo de *wapté* faz-se seguindo uma ordem pré-estabelecida tendo a frente os ocupantes do cargo cerimonial *pahõri'wa*, *tébé*, *aihõ'ubuni* seguidos pelos demais, obedecendo a uma alternância de acordo com a filiação clânica.

No centro da aldeia, *warã*, os *wapté* se põem de joelhos de costas para os *danhohui'wa*. Neste ritual cada *danhohui'wa*, que é também *danimiwainho*, ou seja, padrinho – como dizem os Xavante, particular de um morador da casa dos solteiros, com o qual estabelece uma relação de amizade formalizada (Lopes da Silva, 1986:204) ornamenta o seu afilhado. O *danhohui'wa*, ou também *danimiwainho*, utilizando-se dos recursos disponíveis na bolsa feita com o *renhamri* encarrega-se de pintar e ornamentar o copo de seu afilhado. A pintura do afilhado, ou do *wapté*, nesta ocasião é a *dazapré*, na qual o *danimiwainho* faz três riscos com urucum (*bõ*) no tronco do afilhado, em

---

<sup>81</sup> A seda de buriti, como dizem os Xavante, é extraída de cada folíolo da folha do buriti de onde se retira a camada plástica deixando a fibra menos quebradiça depois de seca.

seguida amarra com as sedas de buriti (*tsuwaipo*), as penas de arara (*'ratabö*) em sua cabeça de modo que estas fiquem posicionadas na nuca. A borduna (*ub'ra*) é depositada ao lado esquerdo do *wapté*. Quando todos prontos ao sinal de um *ĩhire*, ancião, os *wapté* levantam-se, tomam as bordunas (*ub'ra*), transportando-as no ombro direito, e seguindo o mesmo *ĩhire* que os conduziu ao centro da aldeia dirigem-se para um local afastado, longe da vista da comunidade aldeã. Nesta ocasião tomam parte na fila primeiro o *ĩhire*, seguido pelos *wapté*, os *danhohui'wa* e um grupo de *danhohui'wa* pintados, com carvão, como os *wapté*. Todos se dirigem para o local afastado da aldeia onde os *danhohui'wa* retiram as penas de arara que foram amarradas na cabeça dos *wapté*. O grupo, seguindo a mesma ordem, volta novamente à aldeia cruzando-a e toma direção do riacho e do local onde foi aberta a clareira pelos *danhohui'wa*.

### 3.1.1 – O DATSI'WATÉ - BANHO DE IMERSÃO

Os *wapté* cruzam o riacho e dirigem-se até a clareira que foi aberta pelos *danhohui'wa* onde depositam sob duas forquilhas, previamente preparadas, as borduna *ub'ra*, e em seguida voltam para a margem. Neste momento os *danhohui'wa* e todos os demais homens da aldeia que acompanharam os *wapté* até o riacho começam a demonstrar aos iniciandos como devem proceder ao banho de emersão *datsi'waté*, também chamado de “bate água” pelos Xavante. Os homens de todas as classes de idade iniciadas participam deste momento. Começando pela classe de idade mais antiga, ou seja, aquelas que já receberam o sufixo *'brada* em sua denominação, por exemplo, *abare'u'õmob'rada*, entram na água e praticam o *datsi'waté*.

A execução do ritual começa com a entrada dos oficiantes na água até a altura da cintura e daí com as duas mãos unidas em paralelo, em forma de concha com a palma voltada para água, flexionando os joelhos afundam-nas na água levantando-as em seguida de modo que tanto na descida quanto na subida uma grande quantidade de água se ergue sobre o corpo. Esta forma de proceder dá ao ritual igualmente o nome de “bater água”. Todos seguem o mesmo ritmo, e isso cria com o deslocamento de ar e água de modo que grandes explosões podem ser ouvidas ao longe. Após a passagem de todas as classes de idade fazendo demonstração, chega a vez dos *wapté* executarem o ritual. Sua entrada na água obedece à mesma ordem nos demais rituais do qual toam parte.

Segundo Giaccaria & Heide (1984:164), os *wapté* deveriam retirar os estojo peniano antes de entrarem na água. Nesta ocasião usariam uma embira na cintura que daria sustentação ao pênis, mantendo-o preso. Como já firmamos em outro momento, após o contato os Xavante deixaram de usar os estojos penianos. Em relação aos relatos dos autores mencionados, observamos grandes transformações na performance ritual. O tempo de duração na execução do ritual, hoje parece ser bem mais flexível do que o descrito por Giaccaria & Heide (1984:164). Segundo estes autores, os *wapté* devem permanecer na água até por volta de meio dia, onde ainda imersos recebem, do pai ou parente, um pedaço de bolo de milho (*tsadaré*) como alimento – descreveremos o modo de preparar este bolo noutro momento. Após comerem somente o miolo deste bolo retomam o *datsi'waté*. Ao por do sol o mais velho do clã *öwawê*, segundo Giaccaria & Heide, busca os *wapté* no rio que saem em fila indiana e ao entrar na aldeia dirigem-se ao grupo doméstico. Já afirmamos que o mesmo deve pertencer à mesma classe de idade que está sendo iniciada, ou seja, um *abare'u'ömob'rada*.

Esta saída da água também é ritualizada. Os *wapté* pegam as bordunas *ub'ra* que estavam depositadas nas forquilhas colocam-nas embaixo do braço esquerdo e levam a mão direita em punho fechado na boca. Seguem desta maneira, com o corpo curvado para frente, até o grupo doméstico. Ali uma das irmãs mais nova o aguarda para aplicar-lhe uma pintura corporal. A pintura, chamada *damanawadzu'rã*, consiste em desenhar, com carvão, duas faixas nas costas estendendo das omoplatas a cintura, e nas panturrilhas. Giaccaria & Heide (1984:164) dizem que neste primeiro dia, após serem pintados, os *wapté* se deitam no lugar onde o pai dorme por um tempo e depois se deitam fora da casa numa esteira especialmente feita para eles. Aqui acontece a primeira passagem. Com o início dos banhos de imersão, ou bate-água, a condição social *wapté* muda-se para *'waté'wa*. Durante a madrugada os *'waté'wa* despertam uns aos outros e retornam ao rio para tomarem banho e se alimentarem. Voltam a dormir e, ao canto da saracura, retomam novamente o *datsi'waté*.

Todos os dias eles desempenharam esta mesma performance, ou seja, dormem na clareira às margens do riacho, dirigem-se ao grupo doméstico pela manhã e a tarde onde recebem a pintura da irmã mais nova, e durante o dia, devem executar o *datsi'waté*. O tempo de duração do *datsi'waté* é variável. Em média o ritual leva em torno de quinze a vinte dias. Ouvei de um missionário da Missão Salesiana a possibilidade do ritual entender-se um pouco mais por decisão dos *ihire*, anciãos, por

desejarem castigar os *'waté'wa*. Entre os motivos que levariam os *ĩhire*, anciãos, a aplicar castigos aos *'waté'wa* estaria a indisciplina no comportamento social, seja na fase de *wapté* seja na de *'waté'wa*. O prolongamento dos ritos do *datsi'waté* pode ser um castigo pelo fato de que nesta época do ano, abril e maio, o clima no cerrado aproxima-se do deserto, ou seja, muito calor durante o dia e quedas bruscas de temperatura a noite.

Nas duas ocasiões (1997 e 2005) em que acompanhamos o ritual do *datsi'waté* observamos algumas transformações em relação aos relatos de Giaccaria & Heide. Uma delas diz respeito à proibição dos *'waté'wa* acender fogueiras durante o tempo em que estiverem realizando o *datsi'waté* ou colocar folhas no chão para sentar-se durante seu repouso. No ritual de 1997, na primeira chuva que deu quando os *'waté'wa* estavam na clareira foram imediatamente socorridos por membros de seus grupos domésticos que se encarregaram de levantar tendas com lonas plásticas para abrigá-los do mal tempo. A alimentação dos *'waté'wa* durante o *datsi'waté* deveria ser a base *tsadaré*, de bolo de milho, *unhinhã* (feijão xavante amassado, e *waptsêrê* (massa de milho assado triturado e misturado com água). Este tipo de alimentação, baseada no milho, torna-se difícil de ser mantido. As roças de milho Xavante não são suficientes para manterem esta dieta, como veremos adiante o milho xavante é usado, em grande quantidade, no preparo de alimentos rituais. Outros tipos de alimentos têm sido oferecidos de modo a complementar a dieta tradicional. Nesta fase do ciclo de vida dos *'waté'wa* a idade biológica corresponde àquela tomada como referência para a frequência escolar. Diante disso, boa parte dos *'waté'wa* estavam matriculados na escola indígena, mantida pelo Governo de Mato Grosso e administrada pela Missão Salesiana, no casa da aldeia São Marcos. Assim, com a suspensão das aulas para execução do ritual *datsi'waté* parte da merenda escolha destinada aos alunos era direcionada aos *'waté'wa*. De mais a mais, os grupos domésticos preparavam outros tipos de alimentos a base de arroz e feijão. Durante a execução deste ritual não há restrições alimentares, o que deverá ocorrer somente quando os *'waté'wa* tiverem os lóbulos das orelhas furados – como veremos adiante.

O mesmo *ĩhire*, ancião, que conduziu os *'wapté*, moradores da casa dos solteiros, ao centro da aldeia para o ritual preliminar ao *datsi'waté* fica encarregado de acompanhar o desempenho dos, agora, *'waté'wa* durante o banho de imersão. Este *ĩhire* faz visitas esporádicas ao riacho para ver se os *'waté'wa* estão de fato realizando o

*datsi'waté* e chama lhes a atenção, caso não estejam empenhados. Em São Marcos, tanto em 1997 quanto em 2005, sempre que um *ĩhire* estava presente grande parte dos *'waté'wa* estavam no riacho. Quando este deixava o local os *'waté'wa* saíam do riacho e punham-se a jogar bola numa praia próxima ou passavam grande parte do tempo nas tendas levantadas ao longo do riacho ouvindo músicas em aparelhos portáteis.

No dia que se inicia o ritual do *datsi'waté* o *ĩhire* encarregado de acompanhar o desempenho dos neófitos, que é também chamado *dadzoni'wa*, corta um tronco de árvore, com cerca de trinta centímetros de diâmetro, com cascas grossas e crava-o próximo ao leito do riacho. A cada dia transcorrido do ritual o *ĩhire* entalha no tronco um pequeno quadrado indicando o tempo transcorrido. Este tronco, o *wedehöpu*, serve de referência para indicar o quão próximo está à realização de outro ritual, o *daporedza'wa* – furação de orelhas.

Além do *ĩhire* cabe, nesta fase do processo de iniciação, igualmente aos *pahöri'wa* conduzir e incentivar os demais *'waté'wa* a permanecerem dentro do riacho executando o *datsi'waté*. Já mencionamos que estes atores rituais são os que tomam a frente da fila durante os rituais que ocorrem na aldeia. O mesmo ocorre quando os *'waté'wa* saem da água, ou da clareira, para irem à suas casas receberem a pintura corporal. Contudo, se estes *pahöri'wa* não tiverem uma personalidade suficiente forte para exercer tal liderança sobre o grupo, eles terão pouco sucesso em tentar manter os *'waté'wa* dentro d'água.

Durante o tempo em que se desenvolve o *datsi'waté* ocorre, algumas vezes um banho com folhas e embiras, que segundo os Xavante, ajudam a fortalecer o corpo dos *'waté'wa*, pois permaneceram muito tempo dentro d'água. Cabe aos *danhohui'wa* encontrar e encaminhar a folhas e embiras ao riacho. Quando se contata pelo tronco *wedehöpu* o tempo transcorrido foi o suficiente para que os lóbulos das orelhas estejam moles, pois esta é a finalidade do *datsi'waté*, marca-se então o dia do ritual *daporedzapu'wa*.

### 3.2 – DAPOREDZAPU – O FURO DOS LÓBULOS AURICULARES

Será a partir desta fase do processo ritual de iniciação da classe de idade *abare'u* que estaremos dialogando também com as fontes consultadas a partir dos dados coligidos durante nosso trabalho de campo de 2005. Nas fases precedentes estivemos

nos baseando em dados de 1997, quando participamos da iniciação da classe de idade *êtêpa* na condição de *danhohui'wa*, padrinho, por ter sido inserido na classe de idade *hötörã*.

O *daporedzapu'wa* está subordinado aos preparativos de outros rituais que acontecerão nos dias seguintes. Estes rituais são a *nonhama hōbō* - corrida do bolo, seguida pelo *uiwededzada'rã* - buriti preto de boca preta; pelo canto do *'waté'wa* e, finalmente, no terceiro dia, o *uiwede* - corrida de buriti que encerra este primeiro conjunto de rituais do processo de iniciação.

A cerimônia do bolo é a que demanda maior tempo nos preparativos. Para fazer o bolo *tsadaré*, bolo de milho, usado na cerimônia *nonhama hōbō* uma grande quantidade de farinha de milho, às vezes misturada com feijão xavante, deve ser extraída através da socagem no pilão. Com esta farinha prepara-se uma massa a base de água. Neste ínterim as mulheres já providenciaram lenhas e montículos de cupinzeiros o suficiente para assar os bolos. Os montículos de cupinzeiros são esmagados e sobre os torrões acende-se uma fogueira para aquecê-los. Algumas horas depois de acessa, abre-se a fogueira, a esta altura restam-se apenas brasas e torrões do cupinzeiro, e no centro depositam-se camadas de folhas de uma planta nativa dos brejos, semelhante à folha de bananeira, em seguida a massa de milho é colocada sobre estas folhas. As folhas que sobram no contorno da massa de milho são dobradas ao centro, sobre a massa, acrescida de mais folhas de modo a proteger o bolo de areia e cinzas. Sobre este “pacote” deslocam-se as brasas e torrões de cupinzeiros, que foram deixados de lado. A fogueira é novamente acessa sobre o monte que se forma e será alimentada com lenha por cerca de mais oito horas. Um bolo *tsadaré* leva cerca de doze horas para ficar pronto. Transcorrido este tempo uma nova operação é feita para retirar o bolo que foi assado sob as brasas e cupinzeiros. Todo cuidado deve ser tomado para evitar que o bolo se quebre ao meio. Por estar muito quente o bolo pode quebrar se não for retirado corretamente. Tanto em São Marcos quanto em Nossa Senhora de Guadalupe acompanhamos o preparo destes bolos. Sobre ao uso de cupinzeiros usados para assar o bolo as mulheres que se dispuseram a conversar sobre a técnica disseram que ele esquenta muito e mantém a temperatura por mais tempo. De fato, observei que sob a fogueira o cupinzeiro comportava-se como um tipo de tijolo refratário.

O tamanho dos bolos *tsadaré*, bolo de milho, são bastante significativos. Observei bolos que tinham tamanho um pouco maior do que um pneu de carro de

passeio. A quantidade de milho usado nestes bolos exige que o grupo doméstico tenha uma plantação de milho muito expressiva. Nesta fase do processo ritual um grupo doméstico tem em média três meninos sendo iniciados. Para cada um dos iniciados é imperativo o preparo de dois bolos. Por isso os preparativos dos bolos são demorados, seja pela quantidade de milho a ser socada, seja pela quantidade de lenha e cupinzeiros usados, seja pelo número de bolos a serem preparados. Diante da grande quantidade de bolos que um grupo doméstico tenha que preparar e a escassez de milho, uma alternativa é o acréscimo de feijão xavante na massa. Outra solução que as mulheres xavante tem lançado mão é o uso de fubá de milho adquirido no comércio de Barra do Garças, que pode ser misturado com farinha de trigo, também adquirida na cidade, ou junto a outro tipo de farinha extraída de arroz branco socado no pilão. Adiante apontaremos outras estratégias acionadas para substituição dos bolos de *tsadaré*.

O trabalho que o preparo do *tsadaré* demanda, condiciona as decisões do conselho dos homens no centro da aldeia, o *warã*. Neste sentido, não é suficiente que os *ĩprédu*, homens já iniciados, e *ĩhire*, anciãos, apontem um dia específico para a realização do *dapo'redzapu*, furo dos lóbulos auriculares, se não tiverem o aval das mulheres. Isto pode aumentar o tempo que os *'waté'wa* devem permanecer praticando o ritual do *datsi'waté*.

Havendo consenso, marca-se o dia para a cerimônia de furação de orelhas. Segundo Giaccaria & Heide (1984:165), no dia que antecede o ritual os *ai'repudu*, meninos que não estão sendo iniciados com os *'waté'wa*, coletam uma espécie de capim, *buruteihi*, cujos talos serão usados para confeccionar os *ĩpo'rewa'u*, palitos com cerca de sete a dez centímetros que serão introduzidos nos lóbulos auriculares após o furo. Estes palitos são diferentes daqueles usados pelos homens já iniciados. A textura do capim por ser lisa favorece sua introdução e retirada do furo recém aberto. Depois de cortados em tamanhos variados os palitos são untados com urucum e depositados numa cabaça – *umre*, que aqui recebe o nome de *uawi*, cortada ao meio, semelhante a uma bandeja. Não obstante, constatamos em 1997 que a coleta e preparo dos os *ĩpo'rewa'u* foi feita pelos *danhi'wa*, aqueles que vigiam a conduta do *wapté*. Os *danhohui'wa* são impedidos de verem estes pauzinhos. Naquele ano, quando através da classe de idade na qual estávamos inseridos desempenhamos o papel de *danhohui'wa*, fomos repreendido pelos *'dahi'wa* por ter entrado na *hö* e visto os palitos. Como não dominávamos, e não

dominamos ainda todos os protocolos rituais, gafes como estas foram repetidas e relevadas.

Durante a noite toda, que antecede o dia da cerimônia do *dapo'redzapu*, os *'waté'wa* praticam o *datsi'waté*. Antes de o dia amanhecer o *ĩhire*, ancião, encarregado de acompanhar os *'waté'wa* se dirige até o local do ritual os conduzem, ritualmente como já descrito acima, até a entrada da aldeia e dali cada qual toma o rumo da casa de seu grupo doméstico. Na frente da casa os parentes, em particular o pai, já prepararam uma esteira especialmente para este fim onde o *'waté'wa* senta-se e deposita a borduna *ub'ra* ao seu lado direito e permanece aguardando o momento de ter as orelhas furadas.

O cargo cerimonial de furador de orelhas, o *daporedzapuu'wa*, é prerrogativa do clã *öwawê*. O mesmo é escolhido entre os membros da classe de idade que está desempenhando o papel de *danhohui'wa*. Cabe ao *daporedzapuu'wa'rada*, ou seja, os antigos furadores de orelha que atuaram nos *danhono* precedentes escolher quem dentre os *danhohui'wa* aquele que pode e tem condições de desempenhar tal papel. Entre estas pré-condições Giaccaria & Heide (1984:166) apontam as habilidades em fazer *flechas, arcos e trabalhos em geral*. Segundo meus informantes outras pré-condições levadas em consideração, como por exemplo: comer pouco e não ser dado a brigas. Ademais este é um cargo muito delicado para se assumir. Numa sociedade onde o clima entre os moradores não esteja muito tranqüilo, um furo errado que o *daporedzapuu'wa* venha a cometer na orelha de um dos iniciandos pode servir para o acirramento de tensões. Daí talvez uma provável explicação que nosso informante nos deu para que o *daporedzapuu'wa* não seja dado a brigas. O escolhido para desempenhar este papel dirige-se à *hõ* e ali pinta-se adotando a modalidade *tsanapré* – onde pinta-se, com urucum, um retângulo sobre o abdômen e nas costas, entre as omoplatas, outro retângulo que se estende da nuca à cintura sobre a coluna, e de preto da metade da canela ao tornozelo. Os cabelos são presos com o colar de algodão, *ĩtsõ'rebdzu'a - gravata*.

Enquanto o *daporedzapuu'wa*, furador de orelha está se pintando outro membro da mesma classe de idade dos *danhohui'wa* é escolhido para desempenhar o cargo cerimonial de *wa'ritire*, o seriema. Este ator ritual sem ser visto sobe no topo de uma casa e começa a gritar para os *'waté'wa* que estão sentados na frente de suas casas: *watsede, watsede, watsede – vai doer, vai doer, vai doer*. A intenção parece ser a de causar medo aos *'waté'wa*.

Quando todos os atores rituais estão prontos e a postos o *daporedzapuu'wa*, furador de orelhas, sai da *hö* balançando ritualmente a *umre*, cabaça com os palitos, com passos largos dirigem-se a primeira casa da aldeia onde os *'waté'wa* o aguardam. Nas primeiras furações ele será assessorado pelos *daporedzapuu'wa'rada*, antigos *daporedzapuu'wa* dos *danhono* anteriores. Em Guadalupe, no *danhono* de 2005, havia os *daporedzapuu'wa'rada* das seguintes classes de idade: Vivente – *nodzõ'u*; Mariano – *airere*; Carlos e Ernesto – *hötörã*; e, Dário – *trowa*, classe de idade que desempenhava o papel de *danhohui'wa* naquele *danhono*. Estes *daporedzapuu'wa'rada* são também os guardiões do instrumento usado na cerimônia.

O furo nos lóbulos auriculares dos *'waté'wa* é feito com o *atsadaateihi*, osso da perna de uma onça parda de cerca de vinte centímetros. Assim, ritualmente o *daporedzapuu'wa* ao chegar à frente da casa do *'waté'wa*, fazendo-se de conta que passaria adiante pára e vira bruscamente o corpo e dirige-se ao iniciando, que o aguarda sentado com as pernas esticadas e apoiando o corpo com as mãos voltadas para trás. A *umré* – cabaça com os palitos é depositada a esquerda do *'waté'wa* e apoiando o joelho esquerdo no chão com a perna direita flexionada em ângulo de noventa graus, inicia-se a furação de orelhas. Como já mencionei neste momento o *daporedzapuu'wa* é assessorado pelos antigos furadores que o ajudam a posicionar o *atsadaateihi*, osso de onça parda, na posição correta para que o batoque auricular não fique torto, apontando para cima ou para baixo, ou em ângulo desviante da face do *'waté'wa*. Ao fazer o primeiro furo o *daporedzapuu'wa* retira o *atsadaateihi*, osso de onça, e guarda-o atravessado na boca. Isso ajuda a lubrificar o *atsadaateihi* para o próximo furo. Com o *atsadaateihi* na boca o *daporedzapuu'wa* procura na *umré* o melhor batoque e o introduz, girando-o, no buraco aberto. O mesmo processo é repetido na outra orelha e dali passa-se ao próximo iniciando.

Ao ter recebido os batoques auriculares o *'waté'wa* dirige-se para dentro da casa onde a irmã mais nova pinta-o do mesmo modo que o fazia diariamente quando o irmão saía do riacho. Tendo recebido a pintura retorna ritualmente, ou seja, com a borduna embaixo do braço esquerdo, a mão em punho na boca e o corpo curvado, ao local onde esteve fazendo o *datsi'waté*, banho ritual.

Enquanto sua orelha está sendo perfurada pelo *daporedzapuu'wa* os *'waté'wa* não podem chorar ou demonstrar qualquer desconforto frente à situação. Entretanto, a quantidade de sangue que jorra do lóbulo recém furado é considerado um sinal de

virilidade. Não obstante, para os pais o momento é de grande comoção que é expresso através do choro. Segundo meus informantes a emoção que os pais demonstram neste momento se deve a nova situação social que seus filhos estão prestes a vivenciar. Segundo alguns informantes o choro dos pais e parentes se dá também pelo fato de os *'waté'wa* não poderem fazê-lo neste momento.

O *daporedzapuu'wa* segue o mesmo itinerário de danças da classe de idade que está sendo iniciada. No caso do *danhono* da classe de idade *abare'u* isto se deu em sentido anti-horário. Ao completar a furação de orelha em todos os *'waté'wa* ele segue acompanhado dos *daporedzapuu'wa'rada* para o riacho onde se deu o *datsi'waté*, banho de imersão. Ali cada um dos *'waté'wa* tem os furos das orelhas revisados pelos *ĩhire*, anciãos, que podem ou não decretar que estes sejam novamente furados. Isto se deve ao fato de haver disparidade de posicionamento entre os dois batoques auriculares. Nesta situação o *daporedzapuu'wa* apenas acompanha o *daporedzapuu'wa'rada* da classe de idade mais antiga a corrigir os furos. Em Guadalupe e em São Marcos cerca de dez *'waté'wa* tiveram que passar novamente pelo ritual. Para tanto eles devem entrar novamente na água e permanecer ali por alguns minutos. Segundo os informantes isto se faz para que os lóbulos das orelhas amoleçam.

O volume de sangue que escorre do lóbulo recém furado é também um sinal de virilidade, da mesma forma que a diferença de posição dos batoques é indicativa de certa dificuldade no desempenho inicial da atividade sexual do futuro guerreiro. Os informantes disseram haver uma correlação entre o fato de o batoque auricular apresentar-se torto e a anatomia do falo do *'waté'wa*, que também seria torto. Durante o ato sexual o novo guerreiro teria dificuldade em encontrar o “caminho” certo para a cópula. Em se tratando de uma relação onde a parceira ainda seria virgem as dificuldades seriam ainda maiores. Outra explicação para o mau posicionamento dos batoques auriculares diz respeito o comportamento dos *'waté'wa*, antes e durante o banho de imersão, *datsi'waté*. Durante este tempo o *'waté'wa* que não observou os conselhos dos *danhohui'wa*, padrinhos, e do *ĩhire* que o acompanhava durante o *datsi'waté* tem como castigo, além do mau posicionamento dos palitos na orelha, o fato de ser submetido novamente ao ritual de *daporedzapuu*.

Após a revisão de todos os *'waté'wa*, o *daporedzapuu'wa* deposita os batoques auriculares que sobraram no chão para que os *'waté'wa* escolham alguns que serão usados nas substituições nos dias que se seguirão. Os pais e parentes que acompanhava

a revisão dos furos retornam à suas casas e os *'waté'wa* permanecem no acampamento juntamente com o *ĩhire*, ancião, encarregado de acompanhá-los. Este *ĩhire* passa para os iniciandos uma série de prescrições alimentares que estes deverão observar até a cicatrização total do furo.

Ao término das revisões acontece a segunda passagem. Os *'waté'wa* assumem agora o *status* de *heroi'wa*, ou também *hereroi'wa*, novos guerreiros. Entretanto, este *status* ainda constitui um estado liminar. Eles serão de fato novos guerreiros ao concluírem o *danhono*.

Em 2005, na aldeia Nossa Senhora de Guadalupe os *'waté'wa*, agora *heroi'wa*, foram obrigados a dormir mais uma noite no acampamento aberto próximo ao rio. Segundo o relato de Giaccaria & Heide (1984:167) após o furo dos lóbulos auriculares os *heroi'wa* deveriam permanecer ainda mais alguns dias praticando o ritual do *datsi'waté* até que os *ĩhire*, anciões, definissem o dia da próxima etapa dos ritos de iniciação. Situação diferente da qual assistimos durante o trabalho de campo. Nas duas aldeias, São Marcos e Guadalupe, os *heroi'wa* permaneceram mais um dia na clareira próximo do rio e ao raiar do dia seguinte tomaram o rumo de suas casas observando a forma ritual de deslocamento quando estavam ainda na fase do *datsi'waté*.

Embora nossa classe de idade não estivesse diretamente envolvida no *danhono* dos *abare'u*, como estive em 1997, passamos a participar de situações especiais nesta iniciação. Num destes momentos assumimos o papel de pai classificatório de um dos iniciados. Isto se deu no dia seguinte a furação de orelhas quando os *abare'u* deixavam a clareira, próxima ao riacho, onde passaram a noite e retornavam as suas casas. Uma vez que às mulheres é interdito o acesso a esta clareira, caberia ao pai do iniciando buscar seus pertences na clareira. Ocorre que o pai biológico do iniciando estava com reumatismo e grande dificuldade em caminhar. Diante disto, esta tarefa foi direcionada a nós que aceitamos visualizando uma estratégia de aproximação maior da comunidade aldeã e dos iniciandos. Assim, dirigi-me até a clareira onde poucos *heroi'wa* ainda estavam por lá. Ali observamos que o local havia sido transformado num dormitório a céu aberto com colchões, cobertores e lonas plásticas para os dias de chuva. Tomamos os apetrechos do *heroi'wa*, meu filho classificatório, e cruzamos a aldeia até sua casa. Tal ato favoreceu a aceitação de minha presença junto às mulheres que estavam empenhadas no preparo do bolo *tsadaré*, bolo de milho, que seria utilizado no dia

seguinte. Uma delas em especial, por ser tia do *heroi'wa* que eu havia ajudado, forneceu-nos muitos detalhes sobre o preparo dos bolos *tsadaré*.

### 3.3 - NONHAMAHÖBÖ ou NONHAMAHÖPÖ'ÖNO<sup>82</sup> - CERIMÔNIA DO BOLO DE MILHO

Os *heroi'wa* ao retornarem no dia seguinte ao da furação da orelha para seus grupos domésticos permaneceram o dia todo descansando dentro das casas, sendo impedidos de saírem. Embora tenham os lóbulos das orelhas furados e estejam usando batoques auriculares sua iniciação não está por toda completa. No grupo doméstico onde residíamos, durante o trabalho de campo, havia três *heroi'wa*. Neste dia receberam várias visitas de parentes de outras aldeias, que não puderam acompanhar o momento da furação e agora inspecionavam os furos, além de darem conselhos aos iniciandos. O conteúdo destes conselhos tinha como referência a conduta sexual dos *heroi'wa*. Segundo um dos informantes, as moças da aldeia provocam constantemente os *heroi'wa*, por isso eles devem ficar “guardados” em casa. Do contrário, caso haja alguma situação de transgressão desta regra de conduta os rituais de iniciação sofrem uma abreviatura, deixando-se de lado várias cerimônias, e passa-se para os ritos conclusivos.

Enquanto os *heroi'wa* permaneciam deitados em suas casas, as parentas estavam empenhadas no preparo dos bolos *tsadaré*. A técnica de preparo já foi descrita acima. Segundo Giaccaria & Heide (1984:167), seriam dois bolos com tamanhos diferentes. Um deles destina-se ao momento da *nonhamahöpö'öno*, cerimônia do bolo, enquanto que o outro deverá ser entregue ao tio materno, *danhorebdzu'wa*. Na parte da tarde quando os bolos estavam assando embaixo dos cupinzeiros e brasas, as mães dos *heroi'wa* puseram-se a cortar o cabelo (a franja) de seus filhos, para que “ficassem bonitos”.

Ao entardecer deste mesmo dia, Fortunado, da classe de idade *abare'u'ömob'rada*, encarregado de acompanhar os moradores da casa dos solteiros durante o *datsi'waté*, tomou um pequeno cesto e seguiu em direção às casas para

---

<sup>82</sup> *Nonhamahöbö* ou *nonhamahöpö'öno* segundo Georg Lachnitt (1993) são bolos confeccionados respectivamente com: milho Xavante e feijão assado debaixo da cinza e bolo de milho Xavante. O segundo é usado neste ritual.

receber, em tese, bolos *tsadaré*, ou qualquer outra coisa como forma de “pagamento” pelo trabalho de acompanhar os moradores da casa dos solteiros antes e após o ritual do *datsi'waté*. Fomos convidados por ele a fazer este percurso. Ao final ele havia recebido pacotes de farinha de trigo, pedaços de carne bovina, sabão em barras, pães adquiridos na cidade e assados na aldeia, e finalmente alguns pedaços de *tsadaré*. Os presentes recebidos foram levados por ele ao centro da aldeia onde parte foi dividida com os demais *ĩhire*, anciãos, que ali estavam e o aguardavam, o restante Fortunato levou para sua casa. Nesta mesma tarde os *danhohui'wa* deveriam ensaiar o canto para a cerimônia do *wanaridobe*. Entretanto, diante do falecimento de um dos netos do cacique o ensaio estava suspenso.

Na madrugada do segundo dia após a cerimônia do *daporedzapuu*, furo das orelhas, os *danhohui'wa*, padrinhos, e os *heroi'wa*, começaram a se preparar para a cerimônia do *nonhamahöpö'õno*. Tal cerimônia, que envolve toda a comunidade aldeã, começa por volta de 2:00hs. Isto se deve, em parte, pelo grande número de pessoas que devem estar pintadas e ornadas, e ainda pelo fato de que a cerimônia deve começar antes do sol nascer. Tomam parte direta nesta cerimônia, como atores rituais, os *danhohui'wa* – padrinhos, as *danhohui'watsipi'õ* – madrinhas e os *heroi'wa*, novos guerreiros.

Acompanhei todo processo de preparação percorrendo diversos grupos domésticos onde os *heroi'wa* eram pintados e ornamentados por um dos irmãos da mãe. Segundo Giaccaria & Heide (1984:167), são os *danhimãmatã*, traduzido pelos autores como tio materno, que pintam e ornamentam os *heroi'wa*. O *danhimãmatã*, dizem os autores, *é um termo entre os parentes usado somente por aqueles que exerçam tal função em relação ao sobrinho* (idem).

Entretanto, segundo Lopes da Silva (1986:80) a categoria *danhimãmatã* traduz-se como *nominador*. Os nominadores pertencem tanto a linha materna quanto paterna. De outro modo, (...) *os nomes de menino vêm geralmente por linha paterna enquanto que o nome do rapaz iniciado vem da linha materna* (Lopes da Silva, 1984:80). Considerando que os *heroi'wa* ainda não completaram a iniciação, pode ser que as relações de nominação ainda não tenham se efetivado de fato. Para Lopes da Silva (1986:79),

*(...) só depois das cerimônias da iniciação e, particularmente depois da furação das orelhas, é que as relações entre danho'rebdzu'wa e seus sobrinhos de sexo masculino vão se transformar em relação de nominação propriamente.*

Desta forma, podemos afirmar que a tarefa de pintar os *heroi'wa* cabe aos *danho'rebdzu'wa*, que podem ser também nominadores. Tal categoria tem amplo sentido. Literalmente o termo significa “o fazedor do colar de algodão” (*DANHO'RE* = garganta, pescoço, cantar; *DZU* = ao redor, que amarra; *'WA* = aquele que constrói, que fabrica, que faz) – Giaccaria (2000:35).

Os *danho'rebdzu'wa* assumem responsabilidades rituais em diversos momentos da vida dos filhos e filhas de sua irmã. Portanto, tratam-se relações sociais específicas do ambiente doméstico. No caso dos meninos, cabe ao *danho'rebdzu'wa*, ZB – irmãos da mãe, pintá-los por serem ZS nos rituais que ocorrem do *danhono*. Para as meninas, o *danho'rebdzu'wa* tem forte atuação quando estas estão oficializando o casamento. Nesta ocasião ele confecciona os colares que a noiva usará durante a *adabatsa*, cerimônia de casamento. Além de pintar, são os *danho'rebdzu'wa* que também confeccionam os colares a serem usados nos rituais.

A modalidade da pintura corporal que os *danho'rebdzu'wa* aplicam nos ZS é a *daupté*, ou seja, o tronco e braços em vermelho com duas faixas em preto nas costas e, em preto, dos tornozelos até metade da canela. Após a pintura são colocados quatro tipos de colares: o *danhonhi'a* (colar de algodão que fica sobre os ombros); o *uhödzeré'manharĩ* (?); o *danho'rebdzu'a* (colar de algodão); e, o *a'a'abö* – (colar feito com penas de mutum e amarrado ao pescoço de modo que as penas fiquem perpendicular à nuca). Completando a ornamentação o *danho'rebdzu'wa* amarra uma cordinha vermelha, chamada *danhõprewarĩ*, na cabeça do *heroi'wa*, de modo que esta lhe prenda o cabelo, e na cintura é colocado uma espécie de cinto chamado *da'utsi*, cordão de algodão pintado em vermelho. Os *danho'rebdzu'wa*, padrinhos, que estão ornamentando os *heroi'wa* não pertencem a mesma classe de idade dos *danhohui'wa*. Embora as traduções para estas categorias seja *padrinho*, seus papéis rituais são distintos. Enquanto o primeiro atua ao longo da vida em vários rituais nos quais os afilhados tomam parte, o segundo está restrito as cerimônias que compõem o ritual de iniciação do *danhono*. Neste último caso suas atuações não estão restritas a uma iniciação específica, por exemplo, aquela que sua classe de idade patrocina.

Enquanto os *danho'rebdzu'wa* e *heroi'wa* estão “confinados” dentro das casas para pintura corporal e aplicação dos adornos, os *danhohui'wa* desenvolvem seus preparativos no centro da aldeia. Ali, ao redor de uma fogueira, eles pintam o corpo livremente com riscos de carvão, de modo que a pintura fique parecida com uma

camuflagem. Os cabelos são amarrados em forma de “rabo de cavalo” e a franja recebe uma pintura em vermelho, feito com urucum. Junto com os *danhohui'wa* quatro *danhohui'wa tsipi'õ*, escolhidas entre as esposas dos *danhohui'wa*, pintam-se de modo semelhante. O estilo de pintura das *danhohui'watsipi'õ* também lembra uma camuflagem. No caso das *danhohui'wa tsipi'õ* não há uma modalidade pré-determinada. Neste sentido, quem executa a pintura o faz como um artista que toma o corpo feminino como uma tela onde expressa toda sua criatividade. Ao término da pintura das *danhohui'wa tsipi'õ* amarra-se em suas cinturas cintos que tenham algum tipo de sino. Tanto em Guadalupe quanto em São Marcos foram utilizando cintos que tinham o sino de metal usado na escola para marcar os horários, ou um tipo sino que os moradores do campo usam para amarrar no pescoço dos animais, ou ainda sinos confeccionados com caracóis encontrados próximos às matas ciliares. Em suma, qualquer que seja o material empregado no cinto, o importante é que ele emita som e chame a atenção quando as *danhohui'wa tsipi'õ* estiverem correndo.

Ao final, quando todos estão prontos os *danho'rebdzu'wa* saem do centro da aldeia e vão esconder-se, antes que o sol apareça, nas proximidades da aldeia. As *danhohui'wa tsipi'õ* permanecem no centro da aldeia aguardando o sinal dos *ĩhire*, anciãos, para que a cerimônia tenha início. Assim, quando os *ĩpredu* e *ĩhire*, percebem que tudo está pronto eles dão gritos e os *heroi'wa* começam a deixar suas casas em direção ao centro da aldeia. Aqui se segue a mesma ordem pré-estabelecida quando os moradores da casa dos solteiros tenham que se deslocar, ritualmente de um ponto a outro. Desta forma, o primeiro a deixar o grupo doméstico em direção ao centro da aldeia é o primeiro *pahõri'wa*. Este *pahõri'wa*, como todos os demais iniciandos, deixa seu grupo doméstico trazendo na mão direita a borduna *ub'ra* e caminha em passos lentos em direção do centro da aldeia. Neste momento a *danhohui'wa tsipi'õ*, esposa do *danhivanho*, padrinho, deste *pahõri'wa* corre em direção à casa de onde ele saiu e recebe de sua mãe um bolo *tsadaré*, bolo de milho, preparado no dia anterior especialmente para este fim.

A cerimônia do *nonhamahöpö'õno* - corrida do bolo segue com as saídas dos demais atores rituais. As *danhohui'watsipi'õ* correm para pegar os bolos pertencentes aos afilhados de seus maridos que estão escondidos próximos à aldeia. Com a saída dos dois *pahõri'wa* e dos dois *tébé*, segue-se a ordem por estatura, obedecendo à alternância de filiação clânica, até que o último *heroi'wa*, o *danhitö'wa* – o menor, deixe seu grupo

doméstico. Para os demais serão outras mulheres que estarão correndo de sua casa à casa de onde saiu o *heroi'wa*. Neste ínterim, no centro da aldeia, ocupado pelos homens, fica extremamente agitado com várias saídas simultâneas de *heroi'wa*. Várias mulheres cruzam a aldeia de um ponto a outro carregando os bolos. Num clima de jocosidade alguns *ĩprédu* – homens adultos, já iniciados, ajudam algumas mulheres, já sem fôlego pela corrida, a carregar o bolo até sua casa. Nos arredores, em frente às casas, as mulheres gritam incentivando aquelas que têm o papel de buscar o bolo e apontam para onde as elas devem correr.

As diversas situações rituais nas quais se exige a troca de bolos, *tsadaré*, geram uma grande demanda por sua principal matéria prima: o *nodzö*, milho xavante. Temos constatado que em aldeias de grande porte, como Guadalupe e São Marcos, onde a população ultrapassa em mais de quinhentas pessoas em cada uma, os grupos domésticos não tem conseguido manter um roçado que garanta de forma plena o fornecimento de *nodzö*, milho xavante, para os rituais. De mais a mais, a entrada um grande contingente de homens em mercados de trabalho assalariado acarreta igualmente uma diminuição de mão de obra nos roçados. Por outro lado, estes recursos monetários têm sido usados para manter a dinâmica das trocas rituais. Já relatamos o caso de alguns Xavante que trabalham na cidade de Barra s Garças que contrataram os serviços de um marceneiro para fazer as bordunas *ub'ra* de seus filhos. Durante a cerimônia que estamos descrevendo, a *nonhamahöpö'õno*, vários grupos domésticos lançaram mão de seu poder econômico para adquirir bens e alimentos que foram colocados em substituição aos tradicionais bolos de milho, *tsadaré*. Neste sentido, assistimos deste a entrega de bolos feitos com farinha de trigo e fubá, pilhas de caixas de biscoito, fardos de farinha de trigo, porcos assados, quartos de vaca moqueados, fardos de arroz, sacos de feijão, até fardos de refrigerantes em garrafas tipo *pet* de dois litros. Em São Marcos a quantidade de produtos alternativos aos bolos *tsadaré* era maior que em Guadalupe. Isto sugere que São Marcos tem uma população monetarizada maior do que Guadalupe, ou seja, um poder de aquisição de bens em maior escala. Ademais, a população da aldeia São Marcos é maior do que em Nossa Senhora de Guadalupe.

Esta prática adotada pelos Xavante, substituir os tradicionais bolos *tsadaré* por outros tipos de bolos e alimentos não pode ser visto como um fator empobrecedor do ritual. Pelo contrário, a situação de contato não trouxe apenas situações negativas aos Xavante, como por exemplo o processo de depopulação em seu início, ela permitiu

acesso a outras fontes de recursos que amplificam as possibilidades de (re)produção cultural. Richard F. Salisbury (1984) (*apud* Marshall Sahlins, 1997:53) chama este processo de *intensificação cultural*, entendido como

(...) *um é um projeto seletivo e orientado de desenvolvimento integral, (...), associado a uma promoção explícita da “cultura” indígena — ainda que materialmente fundada em uma articulação com o mercado e por isso, em última análise, ameaçada por uma condição de dependência (idem).*

As reflexões de Salisbury a respeito da *intensificação cultural* são decorrentes de um Simpósio cujo tema era “Abundância e Sobrevivência Cultural”, que resultou numa publicação em 1984. Sahlins comenta ainda o artigo de Rena Lederman, que trabalha com a expressão *divelopman* retomada de Michael Nihil. Nihil captou o termo a partir de um trabalho etnográfico desenvolvido entre os Anganen, da Nova Guiné. Segundo este autor,

... ‘Desenvolvimento’ (*divelopman*) é um conceito amplo em *anganen*, mas que é avaliado sobretudo em termos de bens materiais, avaliação realizada e simbolizada através do dinheiro. O dinheiro vivo tem várias utilidades, é claro (...), mas seu maior significado para os Anganen deriva de sua proeminência nas trocas cerimoniais” (*Nihill 1989:147, apud Sahlins, 1997:59*).

A partir desta noção, *divelopman*, Leadman mostra como os Mendi, da Nova Guiné, convergem bens materiais europeus, inclusive o dinheiro, para sua cultura dando novos significados e ampliando suas cerimônias.

Os Xavante parecem estar adotando estas mesmas estratégias para manterem a (re)produção de suas práticas, ou seja, reapropriam-se de bens materiais e simbólicos e convertem-nos para manutenção e intensificação de sua (re)produção cultural. Entre uma flauta *upawã* feito de bambu ou cano de PVC a diferença é apenas aparente, porém seu uso no ritual não.

### 3.4 – UIWEDEDZADARÃ – CERIMÔNIA DO BURITI DA BOCA PRETA

Dias antes da cerimônia da corrida de bolos, *nonhamahöpö’õno*, os *danhohui’wa*, padrinhos, saem para cortar dois troncos de tamanhos diferentes que depois são lapidados e recebem uma pintura com carvão, chamada *uiwededzadarã* – buriti da boca preta, com cerca de meio metro numa das extremidades. O maior deles, com cerca de três metros, é adornado com um tipo de colar de unhas de veado campeiro,

*popara*, que é amarrado na ponta que recebeu a pintura. Os mastros são escondidos, durante a madrugada em locais próximos, num determinado ponto nos arredores da aldeia. No dia da cerimônia, que é subsequente a corrida dos bolos, *nonhamahöpö'õno*, após terem se pintado no centro da aldeia, os *danhohui'wa*, antes do sol nascer, vão se esconder junto ao seu *uiwededzadarã*. Eles permanecem escondidos até que todos os *heroi'wa* tenham deixado seus grupos domésticos, por ocasião da corrida do bolo.

Durante a cerimônia do *nonhamahöpö'õno* os *heroi'wa* ao deixarem o grupo doméstico dirigem-se ao centro da aldeia e vão posicionando-se lado a lado, em fila, conforme o modo próprio de deslocamento durante os vários rituais, tendo a mão direita a borduna *ub'ra*. Esta posição ritual obedece ainda às orientações dadas quando os iniciandos ainda viviam na *hö*, casa dos solteiros, na condição de *wapté*, ou seja, devem permanecer com a cabeça baixa com olhar voltado ao chão. Quando todos já tenham tomado seus lugares o *ĩhire*, ancião, encarregado de acompanhá-los durante o banho ritual *datsi'waté*, posiciona-se a frente dos *heroi'wa* e demonstra como devem proceder na fase seguinte do ritual. Este *ĩhire*, ancião, pinta-se e ornamenta-se de modo semelhante aos *heroi'wa*. Assim, chamando a atenção para que os *heroi'wa* observem seus movimentos ele lentamente flexiona os joelhos e deposita a borduna *ub'ra* no chão e retoma a postura ereta. O movimento é repetido uma ou duas vezes até que os *heroi'wa* compreendam como devem proceder.

Atentos ao comando dos *ĩhire*, anciãos, que acompanham o ritual os *heroi'wa* executam a performance recém demonstrada e depositam as bordunas no chão. Ao término do movimento, que é acompanhado por gritos de: *atéma, atéma, atéma...* devagar, devagar, devagar; para que todos executem o movimento de modo uniforme, recebem os agradecimentos dos que estão presentes: *hepãrĩ, pãrĩ, pãrĩ, pãrĩ,ãne...* obrigado, obrigado, obrigado, obrigado, assim!

Na aldeia Guadalupe este momento foi igualmente marcado pelo discurso de dois caciques, que procuraram marcar posicionamento político no ritual. O primeiro a discursar foi o cacique da aldeia Nova Esperança (Tobias). Nesta ocasião o mesmo estava pintado conforme um guerreiro: tronco e braços em vermelho, tendo uma faixa preta que estendia pelos braços, partindo do ombro ao punho, no peito um desenho em preto como uma gravata borboleta; na cabeça usava o *wairo* – um tipo de cocar, ornamento usado pelos caciques ou quem deseja comunicar autoridade; no pescoço trazia o colar de algodão *ĩtso'rebdzu'a*; além disso, portava um conjunto de arco e

flechas. Antes que o cacique da aldeia Diamantino concluísse seu discurso, o cacique da aldeia Guadalupe, de frente para o cinegrafista que documentava o ritual, se pôs a discursar. Em contraste com o outro cacique o de Guadalupe não usava nenhuma pintura corporal. Em parte isto se deve ao fato deste cacique pertencer à outra metade ritual, considerando as classes de idade.

Após a performance na qual os *heroi'wa* deixaram as borduna *ub'ra* no chão, eles foram orientados a seguirem para fora da aldeia na direção onde provavelmente estariam escondidos os *danhohui'wa*. Quando os *heroi'wa* se aproximaram do esconderijo dos *danhohui'wa* estes se levantaram e tomaram seu *uiwededzadarã*, buriti da boca, menor e segurando-o na posição vertical dirigiram-se ao centro da aldeia. Nesta performance o *uiwededzadarã* – buriti da boca, teve a extremidade sem pintura constantemente batida ao chão emitindo o som das unhas de veado que foram amarradas na ponta que recebeu a pintura. Aqui os *danhohui'wa* agarram-se uns aos outros pela cintura, permanecendo curvados, e posicionam-se em volta do *uiwededzadarã*, emitindo gritos. Neste momento os homens iniciados que acompanham o ritual estavam eufóricos e procuravam orientar a direção que o *uiwededzadarã*, deveriam tomar. O tronco foi levado ao centro da aldeia sendo batido uma última vez ao chão e, de modo semelhante ao corte de uma árvore, foi deixado que ele caísse. Aqui se fez um breve silêncio para se ouvir o som da queda do *uiwededzadarã* – buriti da boca, repetindo-se novamente o: *hepãrĩ, pãrĩ, pãrĩ, pãrĩ, ãne...* obrigado, obrigado, obrigado, obrigado, assim! Neste ínterim os *heroi'wa* já tinham encontrado, com certa dificuldade, o segundo tronco que é duas vezes maior do que o usado pelos *danhohui'wa* e repetiram a mesma performance até o centro da aldeia. Contudo, parte dos *danhohui'wa* que havia deixado o tronco que transportavam no centro da aldeia retornaram imediatamente para ajudar os *heroi'wa* a carregarem o segundo *uiwededzadarã*. Ao chegarem ao centro da aldeia deixaram o tronco cair de maneira semelhante ao dos *danhohui'wa*, recebendo em seguida os agradecimentos daqueles que acompanharam a cerimônia.

Segundo meus informantes a diferença de tamanho entre os dois troncos se deve ao fato dos *heroi'wa* serem mais novos, portanto, em tese, mais fortes do que os *danhohui'wa*. O *uiwededzadarã* transportado pelos *danhohui'wa* traz a *popara*, colar de unhas de veado, por serem eles os donos dos cantos executados durante todo o processo de iniciação. Os *danhohui'wa* “vencem” a corrida do buriti de boca preta por serem mais espertos do que os *heroi'wa*. Entretanto, equilibram-se as forças quando os

*danhohui'wa* retornam para ajudar os *heroi'wa* a carregarem o tronco maior. Há muitos sentidos míticos embutidos neste ritual. Tais sentidos não serão aqui explorados. Deixo aqui um indicativo para outras pesquisas que venham a explorar o universo cosmológico presente no ritual de iniciação *danhono*. Os dois *uiwededzadarã*, buriti de boca preta, simbolizam a vida dos *heroi'wa* e dos *danhohui'wa*. Ao deixarem os troncos caírem espera-se que caiam fortes e não rachem. Caso um deles se quebre ou venha a rachar no transporte e queda no centro da aldeia a saúde dos *heroi'wa* estará comprometida, podendo até a vir a ocorrer a morte de algum deles.

Os troncos trazidos ao centro são de propriedade do *ĩhire*, ancião, que ficou encarregado de conduzir e acompanhar os *'wate'wa* durante o ritual de banho de imersão. Entretanto, um membro da classe de idade *ai'rere* adiantou-se em relação ao *ĩhire*, ancião, e tomou o tronco menor que continha a *popara*, colar de unhas de veado, e o levou para sua casa. Ainda no caminho o mesmo foi repreendido pelos demais *ĩhire*, anciãos, que estavam no centro da aldeia, que tentaram em vão fazê-lo devolver o tronco a quem de fato pertencia. Em vias normais do processo ritual os troncos *uiwededzadarã* – buriti da boca preta, seriam entregues ao *ĩhire*, ancião, que acompanhou os meninos no ritual do *datsi'waté*, que deveria fincá-lo na frente de suas casas até o término da iniciação do *danhono*. Ao final do processo ritual estes troncos poderiam vir a ser usados como lenha pelo grupo doméstico que o recebeu. Soube posteriormente que o *louco* – o *cabeçudo*, como os informantes fizeram questão de adjetivar aquele que havia levado o *uiwededzadarã*, estava precisando de um poste de igual tamanho para usar em sua casa.

Após a chegada dos dois *uiwededzadarã* os *danhohui'wa* se puseram em fila e aguardaram a chegada dos membros da classe de idade que foram seus *danhohui'wa* quando os primeiros estavam sendo iniciados, ou seja, a terceira classe de idade mais antiga de sua metade. No caso da aldeia Guadalupe a classe de idade que estava sendo iniciada era a *abare'u* (*heroi'wa*) e tinham como *danhohui'wa* a classe de idade *tirowa*, que por seu turno tiveram como *danhohui'wa* a classe de idade *ai'rere*. O ato de retirada dos enfeites revela outro modo pelo qual os Xavante pensam seu universo social. Como já tratamos acima, isto pode ser traduzido pelas categorias *waniwihã* – nós, aqueles do meu lado, da minha metade, em oposição *tsire'wa* – os outros, do outro lado, da outra metade cerimonial. A base destas categorias reside na filiação clânica que é dada pela linha paterna. Desta forma ego considera como *waniwihã* todos aqueles que pertencem

a seu clã, enquanto os outros são *tsire'wa*. Assim, a retirada dos enfeites se dá alternando-se os clãs, onde *öwawẽ* e *tob'ratato* retiram os enfeites de *po'redza'õno*, e vice-versa. Os enfeites retirados pelos *ai'rere* dos *danhohui'wa* foram os colares *ĩtso'rebdzu'a*, colar de algodão. Com a retirada dos colares *ĩtso'rebdzu'a* pelos *ai'rere* boa parte dos *danhohui'wa* dirigiram-se para suas casas onde partiram e comeram dos bolos que foram recolhidos por suas mulheres na cerimônia anterior. Outros, porém, se dirigiram ao *awã*, um cercado próximo ao centro da aldeia.

### 3.4.1 – DANHO'RE UIWEDEDZADA'RÃ – CANTO DO BURITI DA BOCA PRETO

No dia anterior a realização das cerimônias que já apresentamos, os *danhohui'wa* constroem um cercado chamado *awã*, próximo ao centro da aldeia. Para tanto se utilizam de galhos e folhas de palmeira de bacuri, de modo que este cercado fique indevassável. Os *heroi'wa* depois de sua participação na cerimônia anterior se dirigem para este cercado onde seus parentes os aguardam para retirada de parte de seus ornamentos corporais e da borduna *ub'ra*. No *awã*, termo que pode ser traduzido por sombra, após a retirada de partes dos enfeites dos *heroi'wa*, os *danhohui'wa* ensaiam juntamente com seus afilhados um canto e se põem a executá-lo percorrendo a aldeia, segundo o itinerário de dança da metade cerimonial que está sendo iniciada. No caso dos *abare'u* este itinerário segue o sentido anti-horário. Em Guadalupe os três primeiros cantos foram executados segundo o estilo de dança *dadzarono*.

Esta parte da cerimônia perdura durante todo o dia. Isto se deve, em parte, pelo fato de cada *danhohui'wa* ser encarregado de *puxar* um ou mais canto. No início da cerimônia observamos que a participação dos *heroi'wa* era maciça. Todavia, à medida que o dia avançava, sobretudo quando o sol estava a pino, notava-se pouca participação dos iniciandos. O mesmo se dava com os *danhohui'wa*. Quando isto acontecia, as mulheres dos *danhohui'wa*, ou qualquer parente dos *heroi'wa*, em solidariedade, se punham a dançar com o grupo. Algumas mulheres embora não entrassem na roda para dançar com os demais, acompanhava o grupo oferecendo-lhes água, ou simplesmente molhando o chão para que o mesmo se tornasse menos abrasivo, diante do forte calor que faz naquela época do ano.

Durante esta cerimônia é permitido que entre um canto e outro os *danhohui'wa* e *heroi'wa* façam intervalos para descansarem e se alimentarem. Entretanto, espera-se que eles não usem esta liberdade. A categoria *heroi'wa* poder ser traduzida por novo guerreiro. Neste sentido, eles devem demonstrar através da resistência física em dançar o dia todo, suportando o sol forte, a sede e a fome, que de fato estão se tornando os novos guerreiros. Em outras palavras, devem demonstrar virilidade. Todavia, nem todos suportam o sol forte e procuram escapar das vistas da comunidade aldeã refugiando-se na *hõ*, casa dos solteiros, ou simplesmente permanecendo no *awã*, ou ainda escondendo-se nos arredores da aldeia. Não obstante, um grupo de *heroi'wa* permanece praticamente o dia todo dançando: são aqueles que ocupam cargos cerimoniais de destaque: os *pahõri'wa*, os *tébé* e os *aihoubuni*.

Na aldeia N. S. de Guadalupe o final desta cerimônia foi extremamente dramático para a comunidade. Naquele dia o sol esteve muito agressivo e o calor era muito grande. Quando ainda faltavam dois cantos para o encerramento um dos *heroi'wa* deixou o grupo e foi tomar banho no riacho acompanhado de outros meninos. Ao jogar-se na água fria do riacho o mesmo sofreu um choque térmico levando os presentes ao desespero. Do riacho logo se ouviram os primeiros gritos de socorro, segundo o modo próprio que os Xavante emitem em situação de perigo ou pedido de ajuda. Com o corpo todo enrijecido, paralisado e sem consciência o *heroi'wa* foi levado de carro ao posto de saúde da aldeia São Marcos, para receber os primeiros socorros. Acompanhamos o grupo de parentes que conduziu o *heroi'wa* ao posto de saúde. Em meio ao choro, os parentes do paciente começaram a aplicar as técnicas tradicionais para ajudar o rapaz a recobrar à consciência, visto que estava desmaiado. Os parentes puxavam-lhes os cabelos e sopravam o ouvido.

No posto de saúde, os enfermeiros *waradzu*, não índio, pouco ou nada podiam (sabiam) fazer. Aos poucos o *heroi'wa* foi recuperando os sentidos. Ainda queixando-se de dores pelo corpo, depois de receber analgésicos, foi enviado novamente para casa.

Embora nesta fase do processo ritual os *heroi'wa* devam dormir no *awã*, este *heroi'wa* foi conduzido diretamente para casa de seu pai, sem que isso gerasse qualquer tipo de sanção durante o restante do processo ritual. Todavia, pairava no ar um clima de ameaça infligido pelos *dahi'wa*, classe de idade *êtêpa*, segundo o qual estes últimos estariam atentos a qualquer deslize dos *heroi'wa* para que pudessem interromper o processo de iniciação.

### 3.5 – UIWEDE AHUPRÉDZÉ DAPO'REDZAPU'U RÂRÉ HÃ - CORRIDA DE BURITI QUE ENCERRA O RITO DE FURAÇÃO DE ORELHA

A tora de buriti usada nesta cerimônia é cortada no dia anterior. Enquanto os *danhohui'wa* e o *heroi'wa* executam os cantos da cerimônia *danho're uiwedezada'rã*, os *danhohui'wa* da classe de idade *êtêpa*, portanto os membros da classe de idade *hötörã*, saíram pela manhã para cortar as toras de buriti. Segundo os informantes as toras de buriti foram cortadas numa fazenda próxima da Terra Indígena. Ocorre que a Terra Indígena São Marcos possui poucas *cabeceiras* onde crescem os buritizais. Diante disto estas toras tem sido cortadas em fazendas próximas, o que tem causado diversos conflitos, como veremos noutro capítulo. As toras que os *hötörã* cortadas foram trazidas para o centro da aldeia e passaram a noite ali.

No dia seguinte as cerimônias que descrevemos acima acontece a cerimônia do *uiwede*, corrida de toras de buriti. A performance desta corrida é semelhante às outras corridas que ocorrem noutros momento ritual seja durante o *danhono* ou não.

A metade cerimonial composta pelos *danhohui'wa* e os *heroi'wa* tem como “camarim” o *awã*, cercado erguido para ensaio dos cantos que foram executados na cerimônia do *danho're uiwedezada'rã*, canto do buriti preto ou do *waté'wa*, no dia anterior. Novamente os *heroi'wa* tiveram que dormir no *awã*. Como de costume, estes preparativos começam bem cedo. Quando a previsão do início da cerimônia é estimada para as 14:00hs, estes preparativos começam por volta de 10:00hs. Os *dahi'wa*, por seu turno, encontram-se num dos *marã*, sombra – abertura nos arredores da aldeia onde preparam-se para os rituais. Já descrevemos estes preparativos em outros lugares. Aqui podemos nos voltar para os bastidores e às questões de disputa política que subjazem a performance ritual.

Nas primeiras horas do dia os dois troncos de buriti a serem usados na corrida já estavam sendo preparados no centro da aldeia. Nestes preparativos a intenção é deixá-los do mesmo tamanho e com rebaixamento do cerne para que se tenha a borda para segurá-lo durante a corrida. Poucas pessoas se dedicavam a estes preparativos. Em verdade, apenas dois *ĩhire*, anciãos, se responsabilizam pelo ao preparo dos troncos. Aqui surgiram as primeiras discussões que poderiam dar outros rumos ao processo ritual. Como o trabalho tinha ficado praticamente a cargo dos dois *ĩhire*, anciãos, logo

se criou uma polêmica sobre a diferença de pesos entre as duas toras. Alguns diziam que a tora que os *heroi'wa*, classe de idade *abare'u*, deveriam carregar estava mais pesada do que a dos *dahi'wa*, classe de idade *êtêpa*. Para medir o peso das toras monta-se sobre elas e segurando-se nas bordas, com uma mão na frente e outra atrás, tenta-se levantá-la por entre as pernas. Fizemos este teste e constatamos que as toras dos *abare'u* realmente estavam um pouco mais pesada. Todavia, membros da metade à qual pertencem os *êtêpa* diziam que a outra metade pouco se interessou em acompanhar os trabalhos de preparo das toras. Como saída diplomática para o impasse decidiram escavar novamente as toras dos *abare'u*, retirando um pouco mais de cerne.

Por volta de 11:00hs chegou o caminhão da aldeia São Marcos trazendo membros das duas metades que ajudariam na cerimônia de Guadalupe. A cooperação de forças e objetos rituais oferecido por outras aldeias àquela onde se realiza o *danhono* é fato comum durante o processo ritual. Entretanto, a presença da aldeia São Marcos no *danhono* de Guadalupe era algo inusitado. Dois anos e meio antes o encontro das duas aldeias era impensável diante dos conflitos políticos que estavam em alta. O ápice destes conflitos foi a cisão da aldeia São Marcos que resultou na fundação de outras aldeias, inclusive Guadalupe. O estopim para esta cisão foi o ritual de iniciação religiosa, o *darini* ou *wai'arini*. No contexto daquele ritual as facções de *Tsudzawéré* e Raimundo disputavam o reconhecimento de caciques de São Marcos. Como forma de marcar posicionamento político as duas facções se prepararam para a realização do *darini*. Não obstante, tendo a facção de *Tsudzawéré* se adiantado nos preparativos para realização daquele ritual de iniciação religiosa e até marcado o dia de seu início, na véspera a facção de Raimundo decidiu abrir um campo de futebol e jogar bola no centro da aldeia, local onde acontece a maioria das cerimônias do *darini*. Isto aumentou ainda mais a temperatura do clima político, e se não houvesse uma intervenção da Missão Salesiana os ânimos teriam chegado à vias de fato, podendo haver mortes em ambos os lados. Noutro capítulo trataremos destas disputas políticas e o que favoreceu, depois da cisão, a reaproximação das duas aldeias.

O que mais nos surpreendeu na chegada do caminhão da aldeia São Marcos foi a presença do cacique Raimundo junto ao grupo. Raimundo chegou e ficou no centro da aldeia junto às toras e com outros velhos. Os demais ocupantes do caminhão se dirigiram ao local onde suas metades cerimoniais estavam se preparando, no *awã* ou no *marã*. No centro da aldeia ainda permanecia a discussão sobre a desigualdade de peso

entre as toras. Todavia, para evitar que as toras ficassem sendo comparadas, segundo o modo que descrevemos acima, um dos *ĩhire*, ancião, sentou-se sobre uma delas e dali não mais saiu, até que fossem colocadas no caminhão que as levariam ao local de início da cerimônia.

Por volta de uma hora da tarde, quando todos já estavam devidamente pintados e ornamentados para a ocasião, as metades cerimoniais deixaram a aldeia e seguiram pela estrada que os levariam ao local de início da cerimônia. Os primeiros a deixarem a aldeia foram os *abare'u* que saíram do *awã* em fila indiana, seguidos por seus *danhohui'wa*. Concomitantemente os *dahi'wa* deixaram o *marã* e seguiram num caminho paralelo. Os dois grupos emitiam constantemente gritos em desafio um ao outro. Não são todos os participantes que tomam lugares nas filas de deslocamento até o local de início da cerimônia. Depois de definidas as estratégias, ou seja, quem e em que ponto deverá carregar a tora, muitos partem sozinhos ou em grupos deslocando-se a pé ou de bicicleta. Neste dia o caminhão da comunidade e a viatura usada no transporte de doentes são colocados a serviço do ritual. Assim, quando as metades começam a deixar os locais onde estiveram se pintando o caminhão além de transportar as toras até o local de início da cerimônias, leva também uma multidão de espectadoras que posicionam-se em locais estratégicos, ou seja, em cima bem na frente para que tenham uma visão privilegiada do andamento da cerimônia. Da metade da carroceria seguindo para a parte traseira do caminhão são os competidores que ocupam.

No dia da cerimônia em Guadalupe, como havia dois caminhões esperava-se que o caminhão de São Marcos fosse colocado a disposição dos organizadores da cerimônia. Desta forma, o caminhão de Guadalupe saiu superlotado de homens e mulheres para o local de início da cerimônia. O caminhão de São Marcos ficou parado e não saiu do local onde parou. Perguntei à alguns informantes se o caminhão de São Marcos iria levar as toras até o local de início da corrida, até porque esperava encontrar ali uma carona. Entretanto, os informantes não sabiam ao certo o que estava acontecendo. Os rumores diziam que o cacique Raimundo não estava autorizando a saída do caminhão. Por fim, soube que o motorista Xavante do caminhão havia trancado o mesmo e seguido a pé em direção do início da cerimônia, levando consigo a chave. A explicação foi aceita, mas o impasse continuava: quem levaria as toras? A questão da chave do caminhão era algo contornável. Quando moramos em São Marcos o caminhão da comunidade podia ser ligado até mesmo com um prego. Acreditamos que nesta ocasião

o intuito de aceitar a explicação sobre a ausência do motorista com a chave era mais conveniente para não aumentar ainda mais as tensões entre as duas aldeias. Para resolver o impasse sobre como levar as toras para o local de início foi enviado um mensageiro de bicicleta para chamar o caminhão de Guadalupe de volta à aldeia. Após muito esperar, o caminhão de Guadalupe apareceu e levou as toras, além de vários *ĩhire*, anciãos, que desejam assistir o início da corrida. Embarcou também neste caminhão o cacique Raimundo

Afirmamos que esta cerimônia é semelhante às que acontecem noutros momentos. Todavia, uma diferença é significativa nesta fase do processo ritual. Enquanto em outras ocasiões o início da corrida acontece tendo como desafiantes de um lado os *danhohui'wa* acompanhado dos *wapté* e de outro os *'ritéi'wa*, igualmente ajudados por seus *danhohi'wa*, sendo estes atores rituais a iniciarem a cerimônia, nesta etapa do *danhono* são os *heroi'wa* que assumem o início corrida de toras. Assim, quando todos já estavam posicionados permaneceram a certa distância, cerca de cem metros das toras, um *dahi'wa* e um *heroi'wa*. Ao sinal de um *ĩhire*, ancião, os dois caminharam em direção das toras. Novamente outro sinal foi dado e as toras foram erguidas sobre os ombros dos dois desafiantes, que iniciaram a corrida. Cerca de quarenta metros adiante o *heroi'wa* passou a tora para um de seus *danhohui'wa* que entrou na disputa. Daí em diante somente alguns poucos *heroi'wa* que apresentavam capacidade física suficiente para suportar o peso da tora se atreveu a carregá-la.

Nesta corrida, em Guadalupe, os *ẽtẽpa* abriram certa vantagem sobre os *abare'u* até derrubarem a tora e estes últimos assumiram a ponta. Não obstante, os *abare'u* também derrubaram a tora e os *ẽtẽpa* passaram novamente à frente a mantiveram a liderança até o centro da aldeia. Logo que as toras chegaram ao centro da aldeia, tendo os *ẽtẽpa* vencido a corrida, o clima de tensão tomou conta do centro da aldeia. Ao mesmo tempo, a questão da diferença de peso entre as toras veio à tona. A turma *do deixa* disso entrou em ação. Primeiro um dos *ĩhire*, ancião, sentou-se em cima do tronco para impedir que novos testes de peso das toras fosse feito. Com o aumento do clima de tensão, outra vez a turma *do deixa* disso intervém rolando as toras para frente de duas casas. Uma das toras foi levada para frente da casa de F., que pertence à classe de idade *hõtörã* – ligada à metade cerimonial que ganhou a corrida. Enquanto que a outra tora foi levada para a casa de L., pertencente à classe de idade *airere*, que fora *danhohui'wa* dos

*tirowa* – atuais *danhohui'wa* dos *abare'u*, ou seja, classes de idade pertencentes à metade cerimonial que perdeu a corrida.

Enquanto os *ĩprédu*, homens maduros – já iniciados, e os *ĩhire*, anciãos, discutiam no *warã*, centro da aldeia, a respeito da vitória dos *ẽtẽpa* sobre os *abare'u* e *tirowa*, estas classes de idade puseram-se a executar o canto de encerramento da cerimônia, o *uiwede danho're*, canto da corrida de buriti. Novamente aqui se observam os itinerários próprios de dança das metades cerimoniais, onde os *ẽtẽpa* percorrem o sentido horário, enquanto que os *abare'u* acompanhados dos *tirowa danhohui'wa*, padrinhos, percorrem o sentido inverso. O momento da execução destes cantos pode ser tomado como um termômetro para medir o grau de rivalidade presente no processo ritual. Num afã para demonstrar que estão se tornando os novos guerreiros, a classe de idade que está sendo iniciada executa o *uiwede danho're*, canto da corrida de buriti, pelo menos cinco vezes. Isto é prontamente respondido pelos atuais novos guerreiros que igualmente repetem seus cantos em número igual aos *heroi'wa*.

O clima de tensão entre as metades cerimoniais é quebrado pela relação jocosa que este momento do processo ritual permite entre cunhados e cunhadas. Enquanto os *abare'u* acompanhados dos *danhohui'wa*, padrinhos, executavam o canto de encerramento da cerimônia algumas cunhadas dos *danhohui'wa*, pertencentes à outra metade cerimonial, prepararam uma tipo de lama feito com areia e água, ou cinzas e água, e jogaram sobre a cabeça dos cunhados. Ainda insatisfeitas com a quantidade de lama jogada na cabeça do cunhado, algumas mulheres jogavam também farinha de trigo ou punhados de areia. O mesmo aconteceu com a outra metade, composta pelos *ẽtẽpa*. Quando esta relação jocosa se efetivava entre cunhadas e cunhados a comunidade aldeã que acompanhava a dança regozijava com a performance. A brincadeira era aceita pelos *danhohui'wa*. Entretanto, na aldeia São Marcos presenciamos a revolta de um dos *danhohui'wa* que se pôs a correr atrás da cunhada dando-lhe um soco nas costas. Todavia, outros não só aceitavam a brincadeira, como também a deixava mais picante. Estes *danhohui'wa* corriam atrás das cunhadas e as agarravam apertando-as levando os presentes ao delírio.

Não obstante, esta relação de jocosidade entre cunhados e cunhadas ameniza, mas não elimina o clima de tensão entre as metades cerimônias após a cerimônia do *uiwede*. Enquanto estão dançando as metades cerimoniais são alvos de comentários depreciativos de cunho jocoso em relação aos *tsire'wa*, os outros - da outra metade.

Constatamos isto em diversas ocasiões nas quais participamos das cerimônias do *uiwede*. Numa delas, em 2005, quando estava na frente da casa do cacique no momento que a classe de idade *abare'u* dançava com seus *danhohui'wa*, os *tirowa*, aquela liderança começou a chamar os *abare'u* de *boca torta, uaerê (que não tem a boca direito) mohoni're (marimbondo que morde e ele matou com a cabeça); dateuri (foi pego meia noite em cima dos ovos de jaó); atsamro (???) waradzu mremé aihrori (que fala alta); dudzé airipiti (que tem dois dentes tortos)*<sup>83</sup>. Dias depois deste episódio estivemos na aldeia São Marcos onde também fora realizado a cerimônia do *uiwede*. Ali o final da cerimônia foi semelhante a Guadalupe onde enquanto dançavam os homens já iniciados não só foram alvos das cunhadas, como também estiveram sob a ira de algumas *piõ ñhire*, mulheres anciã, que liberavam toda sua raiva sobre a metade que havia ganhado a corrida. Segundo alguns informantes, as *piõ ñhire*, mulheres anciã, ficaram bravas porque seus netos, que estavam sendo iniciados, perderam a corrida porque os vencedores tinham sabotado a tora de buriti.

Com esta cerimônia encerra-se a primeira parte do processo de iniciação. Nos dias que se sucederam os *heroi'wa* voltaram a morar na *hö*, casa dos solteiros. Com os furos dos lóbulos das orelhas ainda em processo de cicatrização eles devem ainda observar algumas restrições alimentares e trocarem regularmente os *dapo'rewa'u*, batoques auriculares.

No dia seguinte à cerimônia do *uiwede*, os professores Xavante da Escola Indígena Estadual Deputado Mario Juruna reuniram e decidiram que as aulas, que haviam sido suspensas em razão do processo ritual, seriam retomadas por mais duas semanas. Alguns *heroi'wa* que vivem e estudam em Barra do Garças/MT retornaram àquela cidade, pois estavam preocupados em perder o ano letivo. Numa conversa que tive com um dos *heroi'wa*, após a cerimônia do *uiwede*, pude conhecer o outro lado do processo ritual. Em outras palavras, o processo ritual visto e concebido pelo iniciando. O caso deste informante é muito emblemático. O mesmo nasceu no Rio de Janeiro e vive em Brasília, com o pai que é funcionário da FUNASA<sup>84</sup>. Ao atingir a idade apropriada para ser submetido ao processo de iniciação do *danhono*, o pai pediu licença do trabalho instalando-se provisoriamente na aldeia Guadalupe. Esta mudança de ambiente tornou-se um novo desafio a ser somado com o processo de iniciação ao qual

<sup>83</sup> Tenho dúvidas sobre o modo de grafar estas palavras.

<sup>84</sup> Fundação Nacional de Saúde. O pai deste *heroi'wa* trabalha na chácara que abriga indígenas de diversas etnias que vão à Brasília em busca de tratamento de saúde.

estaria sendo submetido. Para este *heroi'wa* a língua foi o primeiro obstáculo a ser superado. Segundo ele, seus colegas não entendiam como ele sendo Xavante não compreendia o que estavam conversando. Por outro lado, por falar muito bem o português fez com que ele fosse admirado e adquirisse prestígio entre os companheiros. A dificuldade em falar a língua Xavante se deve, em parte, pela pouca convivência entre outros grupos domésticos Xavante. Em Brasília, a convivência com seu grupo doméstico permitiu que ele tivesse um domínio parcial da língua materna, enquanto que a convivência diária com alunos da escola da rede pública onde passa boa parte do dia permitiu que ele tivesse um domínio maior da língua do *waradzu*. Segundo este informante, as fases do *danhono* que precederam a cerimônia do banho de imersão foram vivenciadas sem grandes apreensões pelos moradores da casa dos solteiros, inclusive as preocupações que tinham com os *dahi'wa* que poderiam fazer deles *atsitõ*.

Para evitar que isto viesse acontecer os moradores da casa dos solteiros procuravam sempre andar em grupos, além de se auto-aconselharem a tomarem todas as precauções possíveis. Não obstante, até este momento do processo ritual o ponto de maior tensão foi na véspera da cerimônia do *daporedzapuu'u*, cerimônia do furo dos lóbulos auriculares. De acordo com o informante, a noite que antecedeu a cerimônia eles tiveram que executar o *datsi'waté*, banho de imersão, durante toda a noite, parando de vez em quando para se aquecerem numa fogueira acesa na beirada do rio. Aos *waté'wa* menores foi permitido que dormissem um pouco. O assunto principal nas conversas entre uma pausa e outra do *datsi'waté* era sobre a dor no momento da furação de orelha. Para o grupo isto trazia grande apreensão, sobretudo em relação aos pequenos. Eles tinham medo que os menores não suportassem a dor quando o lóbulo fosse furado e chorassem ou gritassem. Isto poderia desonrar o grupo. Como já dissemos em caso de choro a reputação de guerreiro do iniciando entra em questionamento. Por outro lado, em caso de jorrar muito sangue no momento da perfuração é sinal de virilidade. Felizmente, para os *abare'u* todos os moradores da casa dos solteiros suportaram a furação da orelhas.

O caso deste *heroi'wa* sugere-nos o *devir* de uma nova geração de líderes Xavante. Além deste, havia outros que nasceram na aldeia, ou na cidade, vivem no ambiente urbano, em grandes centros, Brasília e Goiânia, desde criança. Isto tem possibilitado um domínio maior da língua portuguesa, bem como do pensamento ocidental. Associando o conhecimento do modo de (re)produção de suas práticas

culturais da etnia através do processo ritual, a consciência de sua identidade étnica, e o domínio dos modos de pensar e agir tanto dos Xavante quanto dos *waradzu*, os não Xavante, indica-nos que estaremos diante de novos líderes e outras possibilidades de se fazer política dentro e fora da terra indígena.

A volta às aulas pode ser igualmente pensada como um ritual. Sob influência da Missão Salesiana, as escolas da Terra Indígena São Marcos adotaram o mesmo ritual que antecede o início das aulas praticado nas escolas salesianas espalhadas pelo mundo, onde todos os dias se faz uma oração antes da entrada nas salas de aula e depois um dos professores dirige aos alunos conselhos sobre a importância dos estudos e conclui com a expressão: *boa tarde* ou *bom dia*, dependendo da ocasião.

Ao término das aulas os *heroi'wa* contornam a periferia da aldeia e dirigem-se a *hõ*, onde permanecem ainda durante as fases seguintes do processo ritual. Todavia, é comum freqüentarem o grupo doméstico com mais intensidade depois da furação de orelhas. No grupo doméstico onde residíamos durante os trabalhos de campo havia um *heroi'wa* que tinha sido escolhido para desempenhar o cargo cerimonial de *tébé*. O mesmo passava mais tempo ali do que junto com seus colegas na *hõ*, sem, contudo, sofrer qualquer sanção.

### **3.6 – EXPEDIÇÕES DE CAÇADA E COLETA: A BUSCA POR TSUWAIPÓ**

Com o fim das cerimônias que apresentamos acima a comunidade de Guadalupe se empenhou em organizar diversas expedições de caça e coleta tendo em vista os preparativos de ornamentos a serem usados nas fases seguintes do *danhono*. Participamos destas expedições em diversos momentos.

As expedições são organizadas e planejadas durante a noite na reunião dos homens que acontece no centro da aldeia, no *warã*. Ali se discute onde potencialmente estariam às melhores cabeceiras, nascentes de córregos onde crescem os buritizais, que poderiam ser exploradas. Uma vez definida direção a ser no tomada, no dia seguinte, pela manhã o caminhão parte em busca dos brotos. Tomam parte nestas expedições homens e mulheres de todas as classes de idade. Em verdade, aqui não se trata ou não de pertencer a esta ou àquela classe de idade, mas sim de cooperar para o processo de iniciação do filho, do neto ou do sobrinho. Considerando que as saídas do caminhão

para estas expedições acontecem ao raiar do dia e retornam ao entardecer, é preciso levar uma matula, como dizem os Xavante, ou seja, alimentos a serem consumidos durante o dia – normalmente: arroz cozido, bolinhos fritos de trigo, café, mandioca cozida.

A recuperação demográfica<sup>85</sup> que vem acontecendo na população Xavante associada à dinâmica da política faccional tem provocado profundas mudanças na exploração do ambiente de cerrado, sobretudo no território demarcado. Em relação a este segundo aspecto, a dinâmica faccional, notamos que a Terra Indígena São Marcos está retalhada e configurada de acordo com os conflitos políticos dos últimos cinco anos. Em algumas áreas as cabeceiras onde crescem os buritizais não suprem a demanda desta matéria prima para manutenção das práticas culturais. Diante disso outras áreas, inclusive cidades, têm sido buscadas para suprir a demanda por matéria prima usada no processo ritual. Como resultado, temos a eclosão de diversos conflitos nas tentativas de acesso aos recursos naturais, ainda disponíveis.

Identificamos pelo menos três tipos de conflitos decorrentes da luta pelo controle de acesso aos recursos naturais: aquele resultante da subdivisão interna da Terra Indígena, ou seja, pelo controle que certos grupos Xavante reivindicam como sendo seus espaços de caça e coleta; aqueles resultantes da interação entre as Terras Indígenas São Marcos, pertencente ao povo Xavante, e da Merure, pertencente ao povo Bororo; e, aqueles resultantes entre população envolvente, fazendeiros, e os Xavante. A conjunção destes conflitos resulta de inconciliáveis sentidos que o ambiente cerrado adquire para os atores sociais envolvidos. Neste sentido, para os Xavante o cerrado é fonte de matéria prima, cultural e simbólica, imprescindíveis à manutenção da (re)produção das práticas culturais; para fazendeiros, associados ao agro negócio, o cerrado constitui o ambiente selvagem e improdutivo que precisa ser dominado; e, finalmente, o povo Bororo apresenta apreensões e anseios distintos dos demais em relação a seu território demarcado. Voltaremos a falar destes conflitos políticos noutro capítulo desta tese.

Diante do quadro configurado acima, as expedições de caça e coleta, com o objetivo principal de extrair os brotos de buriti, realizadas pela aldeia Guadalupe aconteceram tendo como ponto de destino as fazendas situadas às margens da BR 070 bem como a Terra Indígena Merure, pertencente aos Bororo. Neste sentido, uma vez

---

<sup>85</sup> SOUZA, L. G. e SANTOS, R. V. Perfil Demográfico da População Indígena Xavante de Sangradouro – Volta Grande, Mato Grosso (1993-1997), Brasil. Cadernos de Saúde Pública, 17:355-366, 2001.

definido, no *warã*, qual local a ser explorado, sendo ele em algum ponto da BR 070 no sentido da cidade de Barra do Garças, o caminhão partia por volta de sete da manhã deixando ao longo da estrada diversos grupos de homens e mulheres. O caminhão, via de regra, se dirigia à cidade e retornava ao final da tarde recolhendo aqueles que haviam ficado e o produto de sua expedição. Em outras ocasiões quando a expedição era planejada para o sentido oposto a Barra do Garças, o caminhão levava os grupos de coletores deixando-os ao longo do trajeto e retornando também ao final do dia. Não obstante, outras aldeias, como foi o caso de São Marcos, também se empenharam em buscar brotos de buriti em áreas fora da Terra Indígena. Em certa ocasião o caminhão levou um grupo de coletores, do qual também tomamos parte, para explorar as matas de buriti situadas nas margens da estrada MT-110, localizada a leste da Terra Indígena São Marcos, começando na BR-070 e seguindo em direção ao vilarejo de Toricoeje. Para surpresa do grupo as áreas próximas de Toricoeje já haviam sido exploradas pela aldeia São Marcos. Todavia, isto foi encarado de forma pacífica pelos coletores de Guadalupe, o que sugere que as áreas a serem exploradas fora do espaço demarcado não são reivindicadas como de direito de nenhuma das aldeias que promovem o *danhono*.

As expedições organizadas para os destinos acima mencionados são marcadas por grande descontração entre aqueles que tomam parte delas. Seguindo o itinerário previamente traçado no *warã*, centro da aldeia, o caminhão faz várias paradas ao longo do caminho. Nestas paradas os grupos de coletores são livres para decidirem se exploram ou não a área que está sendo indicada. Em alguns casos quando a cabeceira a ser explorada oferece uma maior oferta de palmeiras de buriti, vários grupos descem do caminhão para explorar a área. Isto não configura uma competição para ver quem tira mais e os melhores brotos de buriti. É claro que grupos de coletores de maior número terão mais chances de encontrar os melhores brotos e a quantidade extraída será maior. Não obstante, quando um grupo doméstico de coletor é demasiadamente grande isto significa que o mesmo tem um maior número de filhos, ou parentes, sendo iniciados.

A extração dos brotos de buriti, o *tsuwaipó*, é uma tarefa relativamente fácil, mas demanda grande esforço físico. Uma vez identificada uma palmeira de buriti que oferece um *tsuwaipó ñwẽ uptabi*, um broto de buriti bonito – muito bom, ou seja, que tenham um comprimento de cerca de três metros e cujas pontas ainda não estejam desfolhando, estuda-se a melhor maneira de extraí-lo. Isto pode ser feito simplesmente escalando a palmeira, aproveitando-se das folhas velhas que se quebraram, mas

mantiveram sua base ainda fixada ao tronco, ou construindo uma escada improvisada. Neste último caso, procura-se uma árvore de porte médio que tenha muitos galhos ao longo do tronco para servirem de degraus à escada. Uma vez cortada esta árvore deixando a extremidade da copa em forquilha, a ser apoiada no tronco da palmeira, escala-se através desta “escada” até onde se possa alcançar as folhas do buriti e daí procurar atingir a copa da palmeira. Ao atingir o topo da palmeira, com um facão corta-se o broto que ali está crescendo, tomando cuidado para não deixá-lo cair com a ponta no chão. Este cuidado se deve para que o broto, que apresenta o formato de pino, não tenha suas folhas esfaceladas, o que dificultaria o transporte.

O que estamos chamando de broto de buriti, o *tsuwaipó*, é na realidade o *pecíolo* que compõe a folha mais nova da palmeira de buriti<sup>86</sup> - *Mauritia flexuosa*. Esta folha, ou broto, deve ser extraída antes que se abra em leque, formato costapalmado, característica adulta das folhas desta espécie de palmeira. O tamanho de cada pecíolo varia de 1,5 a 3 metros de comprimento. Os Xavante preferem retirar o *tsuwaipó*, broto, nesta fase do ciclo de desenvolvimento da folha por apresentarem mais flexibilidade e serem mais fáceis de trabalhar.

Quando se coleta uma quantidade razoável de *tsuwaipó*, brotos de buriti, ou seja, o equivalente à capacidade de transporte de cada coletor, os mesmos são carregados até o local marcado para encontro e regresso à aldeia. Em várias expedições, da qual tomamos parte, a quantidade de brotos disponíveis para extração exigiu que se fizessem várias idas e vindas entre o ponto de encontro e o local de extração. Neste caso, as distâncias eram razoavelmente curtas, cerca de três a quatro quilômetros.

Na aldeia os brotos são guardados no interior das casas, para protegê-los do sol, e vão sendo usados de acordo com ritmo de trabalho de cada grupo doméstico. Nesta fase do processo ritual é preciso manufaturar os brotos de buriti. O trabalho consiste em retirar de cada *foliolo* uma camada plástica que os envolvem. Esta acamada plástica, denominada pelos Xavante de *wamnhorõ*, será usada para confeccionar um ornamento corporal, parecido com uma capa, que recebe o mesmo nome. O trabalho se torna demorado pelo fato de cada broto de buriti apresentar em média cerca de duzentos segmentos foliares presos ao *pecíolo*. Cada segmento foliar é dividido em duas partes, sendo retirado o *wamnhorõ* de cada lado destas partes. Portanto, um *foliolo* fornece

---

<sup>86</sup> Detalhes técnicos extraídos de: SODRÉ, José Barbosa. Morfologia das palmeiras como meio de identificação e uso paisagístico. Monografia de conclusão de curso. Universidade Federal de Lavras, 2005. 61p.

quatro tiras de *wamnhorõ*, ou seda. Para a confecção do ornamento corporal *wamnhorõ* são necessários, em média, oito brotos de buriti. Considerando que somente em Guadalupe havia cerca de setenta e cinco iniciandos, podemos estimar que para confecção de todas as capas *wamnhorõ* seriam necessários cerca de seiscentos brotos. No entanto o número dobra porque no ritual em que este ornamento é usado tomam parte as meninas que estarão sendo admitidas à classe de idade dos *heroi'wa*, ou seja, *abare'u* em 2005.

Considerando o grande número de iniciandos houve a necessidade de racionalizar o uso do caminhão nos deslocamentos até os locais a serem explorados na busca por brotos de buriti. Neste sentido, os grupos domésticos que partiam numa expedição raramente seguiam na outra. Ao retornarem das expedições de coleta de brotos estes se dedicavam exclusivamente à extração da seda até que o estoque coletado fosse manufaturado. Neste ínterim outros grupos seguiam, de caminhão, em outras direções também em busca de brotos.

A retirada da seda do buriti exige certa habilidade no manuseio do *tsuwaipó*. Para retirar a seda a ponta do segmento foliar é dobrada e pressionada entre os dedos para ser puxada. Esta manobra desfia parcialmente a ponta do segmento foliar. Para visualizar melhor a seda que começa a se soltar do segmento foliar o mesmo é golpeado contra a palma da mão expondo ainda mais o *wamnhorõ*. O passo seguinte é puxar a seda até a base do segmento foliar tomando cuidado para que ela não se parta durante a manobra. Nesta primeira fase a seda é separada do segmento foliar, mas ainda continua presa ao *peciolo*. Depois de executada esta manobra em todos os segmentos foliares, as pontas de seda são amarradas justas e daí separadas do *peciolo*. Este feixe de *wamnhorõ* é colocado ao sol para secar. Quando se obtêm uma quantidade de seda suficiente para confecção de *wamnhorõ* os feixes desta seda são amarrados num talo seco de folha de buriti, o *peciolo*, sem os segmentos foliares. Este talo, que os Xavante chamam de *wabu*, mede aproximadamente três metros. As sedas são dispostas ao seu entorno e depois envoltas com segmentos foliares secos, ou lonas e sacos plásticos para protegê-las da poeira.

Em Guadalupe as expedições para coleta de brotos de buriti intensificaram-se depois do ritual do *daporedzapuu'u*, furo dos lóbulos auriculares, seguindo-se até o início da segunda grande fase do processo ritual: o *imandö* – caçada com fogo. Neste meio tempo além das questões referentes à obtenção dos brotos de buriti, alguns grupos

domésticos estavam preocupados com a confecção de outros ornamentos corporais que seus filhos deveriam usar nas fases seguintes do processo ritual. Acompanhamos dois destes grupos. Os mesmos tinham entre os iniciandos dois que ocupariam os cargos cerimoniais de *tébé*. Estes atores rituais usam além das capas *wamnhorõ*, um ornamento na cabeça chamado *tépéwatsu*. Tal ornamento é confeccionado no mesmo local onde são preparadas as capas do *wamnhorõ*. Entretanto, antes de chegar o momento de confeccionar o *tépéwatsu* para o dia solene do ritual, o mesmo teve que ser montado previamente para que fosse averiguado pelos *tépé'rada*, antigos atores rituais que desempenharam o papel de *tébé*, se estava de acordo com o padrão estético esperado.

Para tanto foi criado um esquema sigiloso para que as mulheres não tomassem conhecimento sobre o fato. Assim, no dia seguinte ao retorno de uma expedição de coleta de brotos de buriti, pela manhã, fomos convidados a nos dirigir até uma das clareias que circundam a aldeia, o *marã*, para acompanhar o trabalho dos homens que estavam empenhados em confeccionar colares de algodão e cordinhas para os pulsos e tornozelos, usados durante os rituais. Ali fomos informados que o *marã* não é apenas um local de trabalho, mas também onde se realizam ensaios. Isto significava que o espaço físico do *marã* estava dividido de acordo com a organização dos rituais, ou seja, em metades. Neste caso, as metades se davam pela filiação clânica onde os membros dos clãs *õwawẽ* e *tob'ratato* ocupavam o lado do sol nascente, enquanto que os *po'redza'õno* estavam do lado do sol poente. Até então não sabíamos o que estava acontecendo quando chegaram vários *ĩhire*, anciãos, e percebemos que não se tratava apenas de uma rotina de trabalho. Entre os *ĩhire*, anciãos, um deles trouxe uma bolsa improvisada a partir de uma *renhamri*<sup>87</sup>, pequena esteira, contendo penas de rabo de arara azul e vermelha e outras partes que compõem o *tépéwatsu*. Para tanto o local foi cuidadosamente preparado. No chão foi usada como esteira uma lona sob a qual foram colocados vários sacos plásticos e, por fim, um lençol. Àqueles que iriam manusear os objetos dirigiram-se ao córrego ao lado do acampamento para lavarem as mãos. Retornaram e começaram a montar o *tépéwapsu*. Aqui as intervenções dos *ĩhire*, anciãos, eram constantes. Esta operação levou toda a manhã. Ao término, depois de várias montagens e desmontagens, o *tépéwapsu* foi novamente desmontado e suas

---

<sup>87</sup> O *renhamri* é confeccionado com a folha de buriti. É usado principalmente para servir de tampa para o cesto tipo *tsi'õno*, usado para o transporte de crianças. Além disso, pode servir ainda de prato. Dobrando-o é possível improvisar uma bolsa.

partes cuidadosamente guardadas para serem novamente montadas na véspera do ritual do *tébé*.

No plano político, a preocupação principal do cacique estava em conseguir combustível suficiente para a realização das expedições de coleta de brotos de buriti. Isto decorria, em parte, da pressão dos grupos domésticos que estavam ávidos para saírem em busca dos brotos. Para conseguir combustível o cacique recorria, sem muito sucesso, ao Núcleo de Apóio Local – NAL, montado na cidade de General Carneiro. Voltaremos a falar do NAL noutro capítulo. Outra estratégia para conseguir combustível era recorrer ao administrador do Pólo de Saúde em Barra do Garças. Naquela cidade havia ainda uma Administração Regional da FUNAI. Todavia, o cacique não poderia contar com qualquer ajuda daquela administração pelo fato de que todos seus funcionários Xavante serem correligionários de uma facção oposta a ele. Em verdade, a criação do NAL se deu tendo em vista amenizar os conflitos políticos que envolviam principalmente a facção chefiada por Tsudzaweré versus a Facção de Raimundo, na época que disputavam a chefia da aldeia São Marcos. Outra fonte possível para se conseguir combustível era o prefeito da cidade de General Carneiro. Quando todas as fontes falhavam recorria-se a realização de uma “vaquinha” para arrecadar uma quantia suficiente para compra de combustível que pudesse além de levar não só os grupos domésticos nas expedições de coleta de brotos, mas também uma viagem a Barra do Garças. Estando o caminhão na aldeia a compra do combustível acontecia mediante o uso da viatura destinada ao atendimento da saúde que levava os tambores até a cidade para trazer o combustível. Não obstante, na indisponibilidade da viatura da saúde a saída era recorrer à Missão Salesiana, com sede na aldeia São Marcos. A Missão dispunha de um estoque de combustível para seu uso, mas raramente vendia combustível aos Xavante. Contudo, com a troca de diretores o que assumiu passou a atender com mais frequência a demanda dos Xavante, não só dos moradores de Guadalupe, mas também de outras aldeias. Conversando com o diretor o mesmo desabafou: *a missão estava se tornando um posto de combustível*. Para breçar o assédio dos Xavante por combustível na Missão o diretor pediu a um dos Salesianos padre, da etnia Xavante, para que fosse ao *warã*, centro da aldeia, dizer à comunidade que a missão não tinha como atender a demanda. Apesar de recusar a vender fiado, mas com o mesmo valor cobrado nas bombas da cidade, levou certo tempo para que os Xavante deixassem de procurar combustível na Missão. Neste cenário o pesquisador, que

também fora membro da Missão Salesiana, foi posto no jogo das relações entre Xavante e Missionários para interceder junto ao diretor para que este vendesse combustível à aldeia Guadalupe. Embora recusasse constantemente atuar nestas circunstâncias como intermediador, o pesquisador acompanhou em diversos momentos as negociações estabelecidas entre o representante da aldeia Guadalupe e o diretor da Missão, todas resultaram em sucesso dos objetivos dos Xavante.

O *danhono* realizado no ano de 2005 em Guadalupe aconteceu igualmente em outras aldeias da Terra Indígena São Marcos. Neste cenário visualizamos uma coligação de aldeia que cooperaram entre si para realização deste ritual de iniciação. Tal cooperação se deu mediante o envio dos meninos que estavam vivenciando o ciclo de vida *'watébremiti e ai'repudu* para residirem na casa dos solteiros, a *hö*, de uma aldeia com população de maior número. Isto se deu tendo em vista as relações políticas entre as facções da Terra Indígena São Marcos. Algumas aldeias optaram por realizar sozinhas o *danhono*, embora mantivessem boas relações e se colocassem como aliadas politicamente de aldeias maiores que conglomeravam outras aldeias para o *danhono*. Foi o caso da aldeia N. S. de Fátima, que surgiu de uma cisão na aldeia Guadalupe, mas mantinha relações amistosas com esta aldeia.

Assim como Guadalupe, a aldeia Nossa Senhora de Fátima estava empenhada na busca de brotos de buriti para confecção dos ornamentos corporais, as capas do *wamnhorõ*. Todavia, Nossa Senhora de Fátima não dispunha de uma condução que pudesse levar os coletores até os locais onde se pudesse extrair os brotos de buriti. Em verdade, Fátima até possuía uma caminhonete, mas sua capacidade de transporte era limitada. Uma alternativa foi pedir à Mariano, que era visto como vice-cacique de Guadalupe, para que o mesmo disponibilizasse o caminhão para comunidade de Fátima, que arcaria com o combustível. A proposta foi aceita por Mariano, que numa manhã ao surgir do sol, saiu com o caminhão e se dirigiu pra Fátima. No centro da aldeia Guadalupe os homens planejavam mais uma expedição para coletar brotos de buriti e ficaram surpresos ao ver o caminhão sair. Após o café da manhã nos dirigimos até a casa do cacique e lá encontramos uma comissão de homens que foram procurar se informar sobre o destino do caminhão. Ao saberem que o caminhão tinha ido à Fátima eles pressionavam para que isto não viesse a acontecer novamente, visto que ainda havia muito grupos domésticos precisando de brotos para confeccionar os ornamentos de seus filhos. O cacique assumiu as queixas da comitiva dizendo que não deixaria mais o

caminhão prestar ajuda a Fátima porque algumas das lideranças daquela aldeia eram “soberbas”. Na verdade, as relações entre o cacique de Guadalupe e as lideranças de Fátima não são muito boas. Isto se deve, em parte, pelo fato de antes da saída dos grupos domésticos para fundarem Fátima, estas lideranças reivindicavam o reconhecimento como cacique de Guadalupe. No entanto, o atual cacique tinha um grupo de apoio maior e os descontentes acabaram deixando Guadalupe. Além disso, quando o cacique de Guadalupe lutava pela construção de uma nova estrada que encurtaria o caminho para atingir a BR-070, e dali as cidades de General Carneiro e Barra do Garças, aquelas lideranças não o apoiaram em sua luta. Se havia tantas motivações das lideranças de Guadalupe em recusar apoio à Fátima, porque então o vice-cacique se dispôs a ajudá-la? Apuráramos que antes de tudo o vice-cacique era genro do pai de uma liderança que não teria apoiado a construção da estrada nova. Neste caso, a tradição cultural Xavante exige que o genro preste serviços ao sogro, principalmente nos primeiros anos de casado. Todavia, o casamento do vice-cacique já havia sido consumado há anos. Isto o desobrigaria de estar prestando serviços ao sogro. Não obstante, como já apontamos em páginas precedentes o filho de Mariano fora escolhido para desempenhar o papel de *tébé* naquela aldeia. Isto se deu, em parte, pelo reduzido número de membros do clã *öwawẽ* que estavam vivenciando o ciclo de vida *wapté* naquela aldeia. De mais a mais, ao conceder um cargo cerimonial expressivo ao filho do vice-cacique de Guadalupe, que é também motorista do caminhão, a aldeia de Fátima age estrategicamente para garantir o acesso ao meio de transporte de grande capacidade. E finalmente, Mariano é funcionário público federal, o que garantiria um apoio financeiro à Fátima em decorrência das regras sociais que deveria manter com seus afins, bem como diante do fato de seu filho estar ocupando um cargo cerimonial importante.

Com o término da primeira fase do processo de iniciação as atenções do cacique de Guadalupe se voltaram para outras questões. Assim, ele começou uma série de viagens para manter contato com autoridades com objetivo de adquirir bens e recursos a serem destinados à sua aldeia. Em viagem à General Carneiro o cacique conseguiu uma pequena quantidade de calções<sup>88</sup> vermelhos e pretos que foram distribuídos estrategicamente no *warã* à classe de idade *tirowa*, que desempenhava o papel de

---

<sup>88</sup> O uso de calções vermelhos e pretos se tornou recorrente entre os Xavante da Terra Indígena São Marcos como uma maneira de complementar a ornamentação corporal durante os rituais. Neste sentido, dependendo do tipo de pintura corporal a ser adotada usa-se um calção de mesma cor.

*danhohui'wa* – padrinhos. Alguns *ĩhire*, anciãos, que estavam no centro da aldeia também foram contemplados com calções, outros receberam pedaços de fumo em rolo. Enquanto participávamos da reunião no *warã*, após distribuição dos calções, o cacique começou a traçar os planos para a próxima viagem à Cuiabá/MT, onde entraria em contato com representantes da Superintendência da Política Indígena. Neste órgão o plano era discutir um projeto de construção de casas na aldeia em alvenaria, visto que os Xavante já estavam cansados de reconstruírem, a cada cinco anos, as casas de palha, como nos disse um informante. A presença do pesquisador nesta reunião se tornou também um recurso adicional a ser usado nesta viagem.

Desta forma, considerando que foram poucos os calções adquiridos junto ao prefeito de General Carneiro e muitos dos que ali estavam desejam calções novos para seus filhos que estavam sendo iniciados, a assembléia pediu que o cacique solicitasse uma doação de calções àquela superintendência. Ao pesquisador foi solicitado que redigisse a carta de solicitação dos calções. Antes, porém, a assembléia fez uma longa discussão sobre qual a quantidade e para quem seriam os calções. Ali ficou acertado que o pedido incluiria: de um lado, os *dahi'wa*, classe de idade *ẽtẽpa*, (80 calções vermelho tamanho G); de outro lado, os *heroi'wa*, classe de idade *abare'u*, (30 calções tamanho G, 20 do tamanho médio e 20 tamanho P – todos vermelhos), e para os *danhohui'wa*, classe de idade *trowa*, (30 calções tamanho G e 30 de tamanho GG, todos pretos). As passagens de ida e volta à Cuiabá para o cacique estavam garantidas pelo Núcleo de Apoio Local - NAL em General Carneiro, porém deveria passar por lá para pegá-las. Neste sentido, aproveitando-se desta ida ao NAL o cacique solicitou ao pesquisador que redigisse outro “documento”, desta vez solicitando a liberação de 150 litros de combustível para que o caminhão atendesse as necessidades da *comunidade* de Guadalupe e seu entorno. No dia seguinte a esta reunião partimos bem cedo para Barra do Garças passando por General Carneiro para que o cacique pegasse suas passagens e encaminhasse o pedido de combustível. Durante o trajeto da viagem vários grupos domésticos que embarcaram no caminhão desceram em pontos estratégicos para coletarem brotos de buriti.

Chegando ao NAL fomos informados que o combustível poderia ser liberado na próxima semana. Segundo o motorista o administrador do NAL, já gozava da fama de fazer promessas e não cumpri-las. De acordo com alguns informantes de Guadalupe, após a saída da família do administrador do NAL para fundar a aldeia Jesus de Nazaré

este estaria usando do cargo somente para beneficiar sua aldeia. De fato as relações entre o administrador do NAL e o cacique de Guadalupe não andavam muito boas. Estava se tornando fato recorrente ouvir do cacique queixas contra o Administrador. O teor destas quase sempre dizia respeito à falta de apoio do Núcleo para com sua aldeia. Segundo ele, o apoio que faltava em suas viagens diz respeito à alimentação, transporte e hospedagem. O cacique queixou-se que quase sempre tinha que recorrer a amigos que vivem nas cidades para não passar fome e frio. Quando se trata de encontrar autoridades, como o Governador, com agendamento prévio é melhor atendido. Dias depois procurei saber junto ao cacique os resultados de sua viagem à Cuiabá. Segundo ele o projeto de casas na aldeia ainda está em estudo. Sobre os calções a Superintendência ao invés de comprar calções, acabou comprando bermudas vermelhas e pretas. Em desacordo com o que foi comprado o cacique se recusou a trazê-las. Outro objetivo da viagem do cacique era conseguir a doação de uma Kombi pela Polícia Rodoviária Federal. Todavia, ao chegar à PRF a Kombi já havia sido doada.

Após a passagem pelo NAL seguimos para Barra do Garças onde acompanhamos alguns grupos domésticos em suas atividades de compras. A viagem de volta parecia tranqüila quando de repente o caminhão freia subitamente. Da cabine saiu o grito: *wârâhübö, wârâhübö, wârâhübö!* [*tatu, tatu, tatu!*]. Imediatamente vários jovens desceram do caminhão e saíram em disparada em perseguição ao tatu, que foi logo capturado. Muito do que se escreveu sobre os Xavante pode ter passado por transformações e mudanças. Todavia, o mesmo frenesi quando se trata de caça descrito por Maybury-Lewis (1984:78-87) ainda permanece.

De volta à aldeia retomamos a participação nas expedições de coleta dos brotos de buriti. Nestas expedições não observamos nenhum rito de entrada no mato ou pedido à entidades sobrenaturais para extrair os *tsuwaipó*. Todavia, quando se tratava de entradas em fazendas havia a preocupação de evitar qualquer encontro com o fazendeiro. Numa destas expedições fizemos idas e voltas para trazer os brotos até a estrada. Próximo à BR-070, deixávamos os brotos escondidos nas moitas de capim e voltávamos para buscar mais. Segundo o coletor que acompanhávamos, esta era uma precaução para não serem descobertos.

As expedições de coleta de brotos de buriti tiveram início logo após o término do *daporedazpuu'u* – furos dos lóbulos auriculares, e prolongaram-se de modo intenso até por cerca de um mês. Após este mês alguns grupos domésticos ainda saíam nestas

expedições. Não obstante, a comunidade aldeã passou a se preparar para realização de outros rituais que antecedem o uso das capas *wamnhorõ*, confeccionadas com a seda dos brotos de buriti que foram coletados.

As expedições que estamos aqui chamando de coleta de brotos nunca se restringiram a este fim. Em todas as expedições das quais tomamos parte os homens levavam consigo suas armas de caça. Em certa ocasião, quando buscávamos brotos na Terra Indígena Merure, dos Bororo, na região conhecida como Pedregulho, um dos cachorros que levávamos conosco aciou um tamanduá bandeira, que depois de muita perseguição fora abatido. Agora nos encontrávamos diante de dilema: transportar o tamanduá ou os brotos que já havíamos colhido. Esta era mais uma questão para o pesquisador do que para quem o acompanhava. Buscando uma solução possível o caçador que abatera o tamanduá começou a emitir gritos específicos para indicar o tipo de caça abatida, e com isso buscar ajuda de outros companheiros que poderiam estar na região. Entretanto, depois de dez minutos de gritos e nenhuma resposta a solução foi pré-moquear o bandeira. Com isto a caça fora esartejada e posta sobre um jirau e uma fogueira foi acesa por baixo. Rapidamente o caçador fabricou dois cestos com folhas de buriti para o transporte da caça até o local de encontro. Algumas vísceras foram consumidas no local, visto que já se passava de três da tarde e a matula que levamos já há muito tinha sido consumida. Saciados e com as cargas devidamente preparadas nos deslocamos em direção ao caminhão.

Por sorte ou azar somente este caçador havia abatido uma caça. Ao chegar ao caminhão encontramos outros grupos que já haviam retornado e ao saberem que tínhamos abatido uma caça foi grande o alvoroço, onde todos nos pediam um naco de carne. Prevendo esta situação, o caçador, que considera o pesquisador como irmão o encarregou de cuidar do cesto com boa parte das vísceras além de reservar um pernil de tamanduá que deveria ser dado ao cacique. Outras partes já estavam previamente destinadas aos parentes que ficaram na aldeia. Sem dominar muito bem os códigos de reciprocidade neste momento, o pesquisador foi colocado em uma situação um tanto delicada. Por ser considerado irmão do caçador o pesquisador automaticamente estava inserido numa rede mais ampla de parentesco. Isto exigia que ele fosse generoso para com seus parentes. Todavia, sem saber distinguir quem era e quem não era parente, não demorou muito para que o mesmo fosse taxado de *tsõti* – miserável, mesquinho, avarento, aquele que não reparte. Este é o pior adjetivo que pode ser atribuído ao

homem Xavante. No campo das relações sociais o *tsõti* é aquele que não sabe/pode viver em sociedade. Vendo a situação em que o pesquisador fora colocado, o caçador autorizou a entrega de parte das vísceras e tripas para algumas pessoas e aos poucos o mal estar foi sendo dissipado. De volta à aldeia o caçador encarregou o pesquisador de entregar o cesto de carne que ainda nos restava à sogra. Por ser irmão do caçador o pesquisador ira igualmente considerado como genro por sua sogra. Entre as formas sociais prescritas na relação sogro/sogra e genro está a obrigação deste trazer-lhe carne em caso de sucesso em suas caçadas. Nos dias de hoje estas formas prescritivas têm sido ampliadas diante das novas possibilidades de acesso e aquisição de alimentos e bens de consumo. Neste sentido, todas as vezes que o pesquisador se deslocava à cidade de Barra do Garças para comprar o seu rancho, que era socializado no grupo doméstico de seu irmão, algo especial tinha que ser trazido à sogra, o que poderia ser um pacote de laranja ou um pedaço de fumo de rolo.

Nos dias que se seguiram após esta caçada era corriqueiro o aparecimento de parentes em busca de carne do tamanduá. Quase sempre, quando se tratava de homens, a conversa se prolongava um pouco mais, pois todos queiram ouvir o relato de como o tamanduá fora abatido, desde o momento em que o cachorro acuou o bicho, passando pela ocasião em que o pesquisador ficou preso numa moita de cipós e gravatás<sup>89</sup> até o momento em que o caçador conseguiu abatê-lo.

Entre os grupos domésticos que compõem a aldeia Guadalupe as relações eram relativamente tranquilas. Nesta fase do processo ritual quando o caminhão retornava das expedições de coleta de brotos de buriti não raro havia alguns problemas em localizar os feixes de brotos que eram depositados no assoalho da carroceria. Algumas vezes acontecia de feixes de brotos desaparecerem. Isto se dava às vezes não por má fé de quem os pegava, mas sim pela dificuldade em localizar os brotos de buriti na escuridão. Quando se descobria o dono do broto desviado havia sua restituição.

Antes e após do início do processo ritual do *danhono* alguns grupos domésticos deixaram Guadalupe para fundarem outras aldeias. Todavia, estas novas aldeias ainda eram consideradas como aliadas da facção do cacique, o que possibilitou retornos de grupos domésticos que se arrependeram da mudança e/ou tiveram problemas de relacionamento na outra aldeia. Foi caso Ed que deixou Guadalupe, por opor-se politicamente ao cacique desta aldeia, para morar em Nossa Senhora de Fátima, mas

---

<sup>89</sup> *Ananas bracteatus*.

depois acabou retornando à Nossa Senhora de Guadalupe. Ed contratou o motorista do Caminhão de Guadalupe para buscar sua mudança para aquela aldeia. Como ele havia deixado há tempos Guadalupe acabara perdendo seu espaço na forma oval da aldeia. Considerando a situação emergencial de sua mudança optou por alugar a casa de Ver, que acabara de construir uma nova casa com o marido na qual usaram telhas de barro, deixando a antiga vazia. Procuramos saber de Ed quais foram os motivos que o levaram a retornar para Guadalupe. Entretanto, preocupado com a mudança o mesmo se limitou a dizer que era por causa da *festa dos abare'u*. Fomos conversar com o motorista do caminhão para obter mais informações a respeito da mudança de Ed. De acordo com este informante a mudança se dera por conflitos familiares na outra aldeia. Todavia, o motorista não quis dar mais informações sobre a natureza destes conflitos.

Ed viveu tranquilamente por dois meses na casa que fora alugada de Ver, entretanto, as relações com a “locatária” começaram a se deteriorar. Assim, Ed resolveu construir outra casa. Aproveitando-se de um espaço deixado por outra família, que deixara Guadalupe para fundar outra aldeia, bem como da doação do madeiramento deixado por seu irmão, que igualmente deixou Guadalupe. Ed começou a construir sua nova casa ao lado da de seu pai. Durante o processo de construção oferecemos nossa mão de obra para Ed. Destarte, ao longo dos trabalhos começamos a conversar sobre sua saída de Nossa Senhora de Fátima e depois acerca do surgimento de um conflito com Ver. A primeira mudança ocorreu por motivo de *fofoca*, segundo ele. Quando vivia em Fátima aconteceu que um motorista *waradzu* da FUNASA teve que pernoitar naquela aldeia e para não deixar o mesmo dormisse na cabine da viatura, carro Ed teria cedido um colchão e espaço para que ele dormisse em sua casa. Tal atitude repercutiu na aldeia sob a versão de que Ed estaria deixando sua filha se prostituir com o motorista *waradzu*. Dias depois, num jogo de futebol das mulheres, suas filhas foram agredidas fisicamente. Diante disso, ele mudou-se novamente com sua família para São Francisco, aldeia que fica acerca de oitocentos metros de Guadalupe, onde passou a morar na casa de seu sogro, *Gab*. Ed passou a participar de todos os eventos que envolviam o *danhono*, vindo todos os dias para Guadalupe. Ao constatar que Ver tinha terminado de construir uma nova casa ele negociou com ela seu retorno à Guadalupe. Para tanto não procurou o cacique para pedir permissão de retorno àquela aldeia. Apenas conversou com o pai, que inicialmente se colocara contra sua saída, mas lhe dera total apoio. Uma vez residindo em Guadalupe *Ed* acolheu temporariamente seu sogro, que apresentava

dificuldades para caminhar, pois estava perdendo a visão pelos efeitos do *diabetes*, e que igualmente acompanhava a iniciação do *danhono*.

Quanto à decisão de construir outra casa, Ed nos disse que não poderia conversar conosco na aldeia, pois alguém poderia ouvir a conversa e ele seria taxado de *fofoqueiro*. Desta forma, nos encontramos na cidade e nos revelou que decidiu mudar da casa de Ver porque ela estaria espalhando *fofocas* segundo a qual ele não estava pagando o aluguel direito. Visto que ele tinha o apoio de seu pai, Ant, e a ajuda de um de seus cunhados para construir sua casa, considerou como melhor opção deixar a casa de Ver.

Os dois fatos que apresentamos, o caso dos brotos de buriti e as relações de Ed com Ver, não tiveram impactos imediatos sobre o tecido social da aldeia Guadalupe, não sendo necessário qualquer acionamento de mediadores de conflitos. Todavia, situações como estas ajudam a criar ressentimentos que podem ser acionados em momentos oportunos, como veremos ao longo deste trabalho.

Além das pressões dos grupos domésticos para conseguir combustível, a ser usado nas expedições de coleta de brotos de buriti, o cacique de Guadalupe tinha como questão nevrálgica problemas de relações com os Bororo de Merure a respeito dos limites territoriais das duas Terras Indígenas (São Marcos e Merure). Estes problemas começaram logo após a cisão que ocorreu na aldeia São Marcos que resultou na fundação de várias aldeias entre elas a de Guadalupe. Esta aldeia foi construída no limite de uma linha seca que separa as Terras Indígenas Merure e São Marcos. Tal fato gerou uma acusação por parte dos Bororo da aldeia Merure de que os Xavante estariam invadindo suas terras. Acompanhamos parte das discussões sobre este limites ainda quando estávamos realizando o trabalho de campo em 2002 para mestrado. Naquela época ficou demonstrado que os Xavante de Guadalupe tinham construído sua aldeia no limite, mas ainda dentro da Terra Indígena São Marcos. Quando se deu outra cisão, desta vez dentro da própria aldeia de Guadalupe, vários grupos domésticos deixaram aquela aldeia para fundar Jesus de Nazaré. Esta sim foi erguida do outro lado da Terra Indígena São Marcos, ou seja, na Terra Indígena Merure. Isto reacendeu novamente uma velha discussão a respeito dos limites das duas Terras Indígenas. Para compreender a questão temos que recuar um pouco mais no tempo<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup> Os dados e fatos apontados foram coligidos em consulta ao processo de demarcação da Terra Indígena São Marcos com acesso obtido através do Museu do Índio no Rio de Janeiro.

Os Xavante da Terra Indígena São Marcos tiveram, inicialmente, sua terra demarcada através do decreto 71.106 de 14 de setembro de 1972. Os limites e perímetro deste decreto foi elaborado com base nas sugestões do missionário salesiano Pe. Pedro Sbardellotto. Quando a empresa de agrimensura Projeto S/A procedia a fixação dos marcos da demarcação houve descontentamentos tanto dos Xavante quanto de fazendeiros e posseiros do entorno da Terra Indígena recém criada.

O decreto de 73.233 – 30 de novembro de 1973 e o decreto 73.234 – 30 de novembro de 1973, redefiniu os limites do decreto de 1972 incorporando à Terra Indígena São Marcos uma área de propriedade da Missão Salesiana de Mato Grosso, a qual pertencem os missionários salesianos, que ainda hoje dão assistência aos Xavante da Terra Indígena São Marcos. Entretanto, conflitos com fazendeiros e posseiros continuaram.

Para resolver os litígios, algumas fazendas que estavam no entorno da Terra Indígena definida pelo decreto de 1972 foram incluídas numa nova proposta de território para os Xavante de São Marcos. A incorporação daquelas fazendas e da área pertencente à Missão Salesiana resultou no que hoje corresponde à atual Terra Indígena São Marcos, cujos limites definitivos foram colocados pelo Decreto 76.215 – 05 de setembro de 1975.

Durante os quase quatro anos em que trabalhamos em São Marcos como professor, a Terra Indígena São Marcos parecia não ter problemas quanto aos seus limites, uma vez que já estava totalmente regularizada. Não obstante, depois que deixamos a aldeia São Marcos (em 2000) houve um acirramento na disputa pela chefia daquela aldeia. O desfecho daquela disputa resultou na saída de Tsudzawere e um grande número de pessoas da aldeia São Marcos. Tsudzawere e seu grupo construíram uma aldeia nas proximidades de uma linha seca que divide as duas terras indígenas. Outras aldeias foram construídas nestas proximidades. Isto causou certa apreensão aos missionários salesianos que trabalham em Merure, bem como aos Bororo. Entretanto, os Xavantes, até onde foi possível constatar, estão com suas aldeias dentro de sua Terra Indígena.

Durante o trabalho de campo em 2002, tomamos conhecimento da tensão entre os Bororo e os Xavante no que diz respeito a definição dos limites sul da Terra Indígena São Marcos. Naquela ocasião tivemos a oportunidade de conversar com alguns velhos Xavante que haviam trabalhado para empresa de agrimensura Projeto S/A, abrindo

picada para fixação dos marcos de demarcação. Foi-nos relatado, por aqueles informantes, que o limite sul da Terra Indígena se estendia mais ou menos numa direção de dez quilômetros adentro do que é hoje a Terra Indígena de Merure e atingiria um lugar conhecido como Morro da Providência. O limite iria, segundo os Xavante entrevistados, da cabeceira do Córrego Diamante ao Morro da Providência. Contudo, houve contestação dos Bororo e a demarcação ficou paralisada. Isto teria ocorrido em os meados do ano de 1974. Os entrevistados nos relataram que certo engenheiro agrimensor, funcionário da FUNAI, chamado Dr. Valter, que acompanhava a demarcação, teria dito: “os Xavante tem terra demais” e arbitrariamente resolveu a questão entre os Xavante e Bororo deslocando o limite sul da Terra Indígena São Marcos ao que é hoje, e ao que consta no decreto de 05 de nº 76.215 – 05 de setembro de 1975, publicado no diário oficial em 08 de setembro do mesmo ano.

Conversamos também com missionários salesianos, em 2002, que trabalham em São Marcos, sobre as questões envolvendo os limites das Terras Indígenas São Marcos e Merure. Eles me confirmaram a versão Xavante sobre as tensões entre os dois povos na época da demarcação e relataram que posteriormente, depois da demarcação, teria havido uma reunião entre lideranças Xavante e Bororo, com presença missionária, e que nesta reunião teriam chegado a um, digamos, *acordo de cavalheiros*. Por este acordo os Xavante poderiam caçar e coletar na área, enquanto que os Bororo poderiam retirar palhas na Terra Indígena São Marcos para cobertura de suas casas.

Foi neste contexto que, numa das expedições de coleta de brotos – em 2005, na qual o cacique estava presente, que encontramos um grupo de Bororo, acompanhado de um missionário Salesiano que trabalha na aldeia Merure, no entroncamento da BR-070 e a estrada que dá acesso à Terra Indígena São Marcos. Inicialmente os Bororo e o missionário estavam ali para procurarem uma placa solar que havia sido roubada de Merure e eles queriam saber se os Xavante tinham visto alguém circulando com aquele objeto pelas estradas. Ao serem avistados pelos Xavante, o grupo que estava na carroceria começou a gritar: *mestre M. traidor, mestre M. traidor...* A acusação de traidor ao missionário se dava porque os Xavante suspeitavam que ele teria feito um documento no qual se pedia a reintegração de posse da área em que fora construído a aldeia Jesus de Nazaré. O missionário com apoio dos Bororo defendia-se da acusação dizendo que ele tinha chegado na missão recentemente e que não tinha nada a ver com o referido documento. O cacique dos Bororo procurava argumentar que era ele e a

comunidade que tinham feito o documento. Todavia, o grupo Xavante não estava convencido da isenção do missionário na redação do documento. O cacique de Guadalupe dirigindo-se ao missionário dizia: *cadê o exercito pra me tirar? Você trouxe o exercito?* Por seu turno o missionário continuava a negar qualquer participação no pedido de reintegração de posse. Em tom alterado o cacique dizia que quando eles aceitaram o contato com os brancos a terra que é hoje dos Bororo estava cheio de fazendeiro e que foram eles, os Xavante, que os amarram e os expulsaram. Para finalizar a conversa dirigiu-se novamente ao missionário: *você mestre M. ministro de Deus, está trazendo discórdia entre os povos indígenas??!!* Dito isto, encerrou subitamente a conversa virando as costas ao grupo de Bororo e dirigiu-se ao caminhão que seguiu viagem. Neste dia o local escolhido para coletar brotos de buriti foi na Terra Indígena Bororo.

No dia seguinte ao episódio com os Bororo no entroncamento, fomos à casa do vice-cacique para ver o tal documento que os Bororo haviam feito. Tratava-se de uma folha digitada e impressa via computador. Na Terra Indígena Merure o único local onde havia equipamentos de computação era na Missão Salesiana com sede na aldeia Merure. Tudo indicava que realmente havia participação dos missionários no fato. Todavia, a julgar pela redação e concordância gramatical do texto parecia tratar-se de uma produção dos Bororo. No documento os Bororo acusavam os Xavante de invadirem suas terras e pediam medidas punitivas até que estas fossem desocupadas. Entre as medidas punitivas aos Xavante estavam: a suspensão imediata dos recursos para saúde e educação e o cancelamento provisório do processo de reconhecimento da Escola Indígena da aldeia Jesus de Nazaré aberto junto Secretaria de Estadual de Educação – SEDUC, em Cuiabá.

Uma semana após o episódio relatado acima estivemos na casa dos Salesianos na cidade de Barra do Garças. Ali tivemos a oportunidade de encontrar um Salesiano que havia passado alguns dias na aldeia de Merure substituindo outro que estava em tratamento de saúde. Em conversa com este Salesiano o mesmo nos revelou que havia sido ele o redator do documento dos Bororo. Segundo sua versão, teria sido o salesiano mestre M. o mentor do documento após uma reunião com as lideranças Bororo, confirmando as suspeitas dos Xavante. Estes fatos nos mostram que os conflitos entre Xavante e Bororo repercute também na esfera missionária e podem ser alimentados por ela. Com pontos de vista diferenciados cada uma das missões se posiciona em favor de

*seus índios*. Todavia, esta não tem sido a orientação geral da sede dos Salesianos, a Inspeção de Campo Grande. Em conversa com os salesianos de Barra do Garças fomos informados que o Inspetor, numa reunião dos missionários, os teria orientado os não intrometerem ou tomarem partido nas questões envolvendo conflitos entre os Xavante e Bororo pelos limites das duas Terras Indígenas. No entanto, esta parece não ser a realidade.

Os Xavante respondem com outro documento encaminhado à FUNAI no qual pediam a demarcação da Terra Indígena Morro da Providência, alusão ao indicador de limites entre as duas Terras Indígenas que fora colocado no relatório do Pe. Pedro Sbardellotto, a partir do qual foi criada a Terra Indígena São Marcos.

Como forma de melhorar as condições de saúde da população indígena foi criado pela FUNASA diversos cargos para os quais são contratadas pessoas escolhidas pela própria comunidade aldeã. Entre estes cargos figura o Agente Indígena de Saneamento – AISAN<sup>91</sup>. Cabe ao Distrito Sanitário Especial Indígena – Dsei, a contratação e treinamento dos AISAN para que possam estar atuando em suas aldeias. No caso da Terra Indígena São Marcos, das 26 aldeias 15 delas tem um AISAN contratado, entre elas Guadalupe. Durante a primeira fase do trabalho de campo acompanhamos uma reunião na aldeia entre o vice-cacique e outros membros da aldeia com um representante da Coordenação Regional – CORE/MT – vindo de Cuiabá para ver o andamento e orientar os trabalhos do AISAN. No entanto como o AISAN ainda não estava presente a reunião começou com o questionamento sobre o projeto de construção de um Posto de Saúde para melhor atender aquela aldeia e as demais do entorno. O representante da CORE/MT disse que o recurso para construção do Posto de Saúde já havia sido liberado, mas não sabia dizer onde estaria parado e o porquê da obra ainda não ter começado, comprometendo-se em levar estas informações. Após a cobrança pela construção do Posto de Saúde o vice-cacique falou sobre a necessidade de se ouvir a comunidade antes das tomadas de decisões referentes aos índios. Segundo

---

<sup>91</sup> É função do AISAN: 1. *identificar as condições ambientais da comunidade e os mananciais disponíveis para o abastecimento de água;* 2. *reconhecer as doenças relacionadas com a água, dejetos e lixo, e promover melhorias nas condições de saneamento;* 3. *promover e orientar a execução de sistemas alternativos para abastecimento de água, destino de dejetos, melhoria habitacional e controle de vetores e roedores de acordo com a realidade de sua comunidade;* 4. *auxiliar e supervisionar na operação dos sistemas de abastecimento de água e outros projetos de saneamento implantados na sua área de atuação, bem como a manutenção preventiva e corretiva dos mesmos;* 5. *executar inquéritos sanitários domiciliares e auxiliar em estudos preliminares para a implantação de pequenas obras de saneamento como proteção de fontes, poços rasos, cisternas, banheiros, fossas secas, fossas sépticas e outros* (<http://www.funasa.gov.br> – acesso em 14/11/2007).

ele, não bastava ouvir os índios que estão trabalhando na cidade, era preciso visitar as aldeias para ver a realidade. Por fim, disse que as comunidades *respeitavam a democracia*. Justificando sua concepção de democracia colocando-se contra outras comunidades que conseguem os recursos com base na pressão, com soco na mesa e seqüestros. O que não acontecia com Guadalupe que tinha um histórico de reivindicar passivamente respeitando as autoridades.

Visto que o AISAN não chegava Ruf tomou a palavra e começou a queixar-se contra Ub, que detinha o cargo. Para Ruf o AISAN Ub, não estava desempenhando o papel adequadamente, além de estar pedindo transferência para Brasília onde pretendia morar. Neste sentido, pediu que o representante da CORE/MT e encarregado dos AISAN deveria investir em quem permanecia direto na aldeia. Para reforçar suas queixas disse que estava sofrendo com a falta d'água. A falta d'água que Ruf se referia era decorrente da quebra do conjunto de placa solar e bomba d'água. Em verdade, quando chegamos à aldeia para o trabalho de campo a FUNASA havia recém entregue o conjunto de placa solar e bomba d'água e uma caixa com capacidade de dez mil litros de água, além de uma estrutura composta de dez torneiras, onde as mulheres buscavam água e passavam o dia lavando roupas e panelas. Entretanto, o conjunto de placa solar e bomba d'água não foram cercados e tornou-se lugar de brincadeira para crianças, conforme já descrito.

Finalmente o AISAN chegou, mas nem Ruf ou o representante da CORE/MT retomaram as acusações contra Ub sobre o conjunto quebrado. Ub acusou o Sr. M., técnico responsável pela manutenção, de não atender seus pedidos par vir consertar o conjunto ou liberar peças hidráulicas de reposição. A reunião foi encerrada com a entrega de uma cartilha e um conjunto de fichas pelo representante da CORE/MT aos AISAN Ub, nas quais ele deveria anotar suas atividades desenvolvidas na aldeia. O representante da CORE/MT fez uma série de fotografias que seriam levadas à Cuiabá para serem anexadas ao projeto de construção do Posto de Saúde.

Após a reunião procuramos saber entre os presentes porque as criticas ao AISAN Ub partiram de Ruf. De acordo com os informantes antes da cisão da Aldeia São Marcos da qual resultou Guadalupe a mulher de Ruf tinha este cargo naquela aldeia. Com a mudança para Guadalupe o cargo foi dado à Ub, e isto provocou descontentamento a Ruf que tentava desqualificar Ub e reaver o cargo para sua mulher. Embora Ruf fosse professor da escola, contratado pelo Estado de Mato Grosso, o

mesmo ainda alimentava pretensões de conseguir mais cargos, como AISAN. Para isso questionou durante a reunião se a CORE/MT não estaria oferecendo cursos de engenharia sanitária, pois tinha interesse nestes cursos para *acumular títulos*.

A oferta por cargos oferecidos pela FUNASA, pela FUNAI ou pelo Estado de Mato Grosso, no caso dos professores, constitui uma forma de monetarização, sobretudo dos homens na aldeia. Isto possibilita o acesso a bens e conferem prestígio aos grupos domésticos. Diante disso, há uma busca intensa por estes cargos e o aumento da competição entre os grupos domésticos. O resultado imediato desta competição está no enfraquecimento da autoridade política daqueles que distribuem estes cargos. O fato a seguir mostra-nos isso.

Na época da pesquisa o serviço de transporte de doentes na Terra Indígena São Marcos estava sendo terceirizado. A empresa prestadora de serviços para Guadalupe era perdeu a licitação que renovava o contrato e houve uma mudança de prestadores de serviço. Diante disso, houve a necessidade se contratar dois novos motoristas que trabalhariam com a viatura. Entretanto, quando o fato foi comunicado à assembléia, no *warã*, a desaprovação da atitude do chefe foi grande. Principalmente pelos dois contratados para motoristas serem Xavante. Segundo um dos informantes a comunidade tinha mais confiança no motorista *waradzu*. Até mesmo a filha do cacique, que tem a função de enfermeira na aldeia, se colocou contra a contratação dos motoristas Xavante e dizia que tinha preferência em trabalhar com o motorista *waradzu*. As tensões aumentaram ainda mais quando foi feito o anúncio dos ocupantes do cargo de motorista. O cacique escolheu para motorista um de seus genros e o outro um de seus netos. O genro do cacique foi desqualificado por ser, segundo os informantes, um viciado em *ödzaipro*, cerveja. Para o neto pesava a inexperiência como motorista, visto que havia poucos meses que o mesmo tinha tirado habilitação. Tal manobra aplacou boa parte de seus parentes, sobretudo a filha descontente, visto que o neto contratado era seu filho.

Numa conversa com o pesquisador o cacique defendeu a contratação do *índio* em lugar do *waradzu*, por gerar renda à comunidade. Sobre as reclamações da comunidade o mesmo dizia que não queria fazer *queda*. Todos, disse ele, querem alguma coisa: uns querem que só *waradzu* trabalhe como motorista, outros querem a empresa Y. *Qual caminho vou seguir?*, perguntou ele. *A bagunça não resolve nada!*, completava. Por *bagunça* entendam-se as disputas e posicionamentos em contrário às suas decisões. Ele afirma estar avançando na *luta* pelo bem da comunidade, mas

ninguém o agradecia. Tudo o que conquista é para o *bem da comunidade*. Nada ficaria para ele ou seus filhos. Quem tem capacidade de fazer *progresso?*, pergunta novamente. Seria seu sobrinho Raimundo, cacique de São Marcos, ou Lourenço, cacique de Fátima, ou ainda, Simão, cacique de Namunkurá?, todos seus opositores politicamente. Segundo ele, todos estes só querem *puxar o filho para deixar o cargo*. Em sua visão tudo o que tem sido feito foi em prol das novas gerações. Por fim traça sua concepção de líder: *Para ser lideranças não é para receber privilégio, não é para fazer também paternalismo, é para lutar para o bem das comunidades*.

No mesmo dia em que conversei com o cacique sobre as mudanças nas empresas que prestariam serviço de transporte à saúde, na parte da tarde os representantes da empresa vencedora vieram trazer a viatura. O carro entregue era da montadora Mitsubishi Motors, cabine dupla com tração 4x4, ano 2005 dirigiu-se até a frente da casa do cacique onde uma multidão se juntou. Quando todos desceram o cacique perguntou se o carro era *zerinho*, e completou dizendo que a comunidade e sua filha não queriam ferro velho. Enquanto um dos representantes mostrava o veículo aos novos motoristas o outro recolhia seus documentos para encaminhar o processo de contratação. Ao término os dois motoristas receberam dois pares de uniforme que deveriam ser usados enquanto estiverem de serviço. Neste ínterim o cacique começou a dizer aos que estavam presente que aquela viatura era para a saúde apesar de os fofoqueiros estivessem dizendo que seria usado por sua filha para buscar água gelada, em São Marcos, para ele. Dizia ele que o outro carro transportava todo mundo, menos os doentes, isto agora seria diferente. Ao pesquisador afirmou que a empresa que havia perdido a licitação estava com raiva dele, e seria ela a espalhar fofocas nas aldeias. Neste momento chegou uma notícia no rádio amador, que também fica dentro da casa do cacique, dizendo que havia pacientes em alta na Casa de Saúde do Índio – CASAI, de Barra do Garças. Ao serem comunicados os representantes da empresa disseram que agora tudo seria resolvido pela comunidade. Eles foram levados à aldeia São Marcos onde permaneceram e a viatura entrou em operação viajando à Barra do Garças para buscar os pacientes em alta.

À noite, do mesmo dia que os fatos relatados acima aconteceram, entrevistamos um informante que estivera presente durante a conversa que tivemos com o cacique pela manhã. Este informante nos contou de suas mágoas para com o chefe desde os tempos em que viviam em São Marcos. Na época do projeto de rizicultura, final dos anos 70 e

início dos 80, este informante, que é também sobrinho do chefe, pediu várias vezes para ser contratado como funcionário federal para ocupar os postos de motorista, tratorista ou professor. O chefe sempre negava seus pedidos e entregava estes cargos às pessoas do clã *po'redza'õno*. Sobre a conversa que tivemos pela manhã com o cacique o informante dizia que ele acusa as outras aldeias de favorecerem parentes e darem cargos para os filhos e faz a mesma coisa ao colocar o neto e o genro como motoristas. No dia seguinte enquanto retirávamos seda, *wamnhorõ*, dos brotos de buriti, na frente de sua casa, avistamos a outra viatura da aldeia retornar e começar a descarregar lenha na casa do chefe. Vendo a cena o informante mostrou-se revoltado dizendo que era esse tipo de coisa que a comunidade não gostava. Para completar disse que muitas famílias só estavam esperando a festa terminar para deixarem Guadalupe e fundarem outras aldeias. Entre estas famílias o informante elencou a do cunhado do cacique e outra composta por um de seus irmãos classificatórios.

No centro da aldeia, o *warã*, durante a madrugada, as discussões a respeito da viatura e dos motoristas contratados vieram novamente à tona. Um dos velhos classificou a viatura como *carro de bandido*, por ser da cor azul escuro e por ter película escura nos vidros. Como os homens demoravam a aparecer para conversarem no centro, alguns velhos ensaiaram um canto e foram executá-los no na frente das casas da aldeia. Segundo um informante o canto falava sobre o *fechamento da água limpa*, uma alusão à *fofocas* de que o conjunto de bomba, placa solar e caixa d'água montado pela FUNASA seria fechado para sempre. A medida surtiu efeito e não demorou muito os homens começaram a chegar ao centro da aldeia, entre eles o cacique. Com um público ainda maior a questão dos motoristas foi retomada. Um dos *ĩhire*, anciões, reclamou novamente da inexperiência do neto do cacique em conduzir a viatura. Como argumento disse que nas expedições de coleta de brotos de buriti esse motorista não sabia trocar as marchas do caminhão e sempre fazia um barulho que o incomodava. O cacique volta a defender as qualidades de motorista do neto usando como contra argumento o fato do mesmo ter feito curso na cidade e tirado o documento de habilitação. Sendo o assunto principal a questão do atendimento à saúde foi pedido ao chefe que providenciasse uma enfermeira *waradzu*, não Xavante, para o atendimento da comunidade. De acordo com um dos informantes, as enfermeiras *waradzu* quando estão na aldeia fazem visitas regulares às casas, mas a enfermeira Xavante, filha do cacique, não tem esta preocupação. Além disso, a enfermeira *waradzu* anterior estava ensinando dois novos

enfermeiros Xavante. Não obstante, quando esta enfermeira foi embora à filha do cacique dispensou os dois aprendizes. Ainda nesta reunião o vice-cacique que tinha usado o caminhão para ajudar a aldeia de Fátima, tomou a palavra para justificar sua atitude. Segundo ele, a ajuda resultou na doação de cinqüenta litros de óleo diesel para Guadalupe. Todavia, foi advertido por outro *ĩhire*, ancião, para comunicar a comunidade quando e para onde o caminhão estará indo. Novamente o vice-cacique se defendeu dizendo que apenas estava querendo fazer *união* das comunidades. Este mesmo *ĩhire* disse que o cacique da aldeia de Fátima, L., deveria fazer um gesto de humildade e vir a Guadalupe e fazer sua proposta de trabalho conjunto. O cacique retomou seu discurso e muitos começaram a deixar o local retornando para suas casas para continuarem os trabalhos de retirada de seda de buriti.

A respeito dos dois aprendizes de enfermeiro que trabalhavam junto com a enfermeira *waradzu*, chegamos a acompanhar seu desempenho no atendimento aos doentes que procuravam a escola, que funcionava como posto de saúde. Em verdade, o que estamos chamando de Posto de Saúde era o antigo galpão de palha e cobertura de zinco que funcionou como escola até a construção do outro galpão, em alvenaria, dividido com madeira compensada, para onde foi transferida a escola. Entretanto, por causa da quantidade de pulgas que havia no antigo galpão o atendimento aos doentes era feito no corredor da escola. Ao término do expediente a enfermeira recolhia os remédios que ficava numa caixa até o dia seguinte para novos atendimentos. Para dormir ela usava o sótão construído sobre a cozinha da escola. Segundo aquela enfermeira os *estagiários*, como já estavam sendo chamados pela comunidade, estavam empenhados em aprender a ministrar os medicamentos. Apesar de não estarem recebendo salários pelo serviço prestado eles mantinham certa regularidade de comparecimento ao local de trabalho. Soube que o vice-cacique havia encaminhando um *documento* pedindo a contratação dos dois. Não obstante, com a saída da enfermeira *waradzu*, para gozar seus dias de folga, os dois *estagiários* fizeram atendimentos por mais dois dias. Tiveram que interromper os trabalhos porque a enfermeira, filha do cacique, pegou a caixa com os remédios e a levou para sua casa, onde os atendimentos passaram a acontecer. Com isto ela dispensou os estagiários, aumentando mais o descontentamento da aldeia em relação a seu trabalho.

Após estes episódios circulava pela aldeia um boato, *fofoca*, de que a enfermeira Xavante teria dispensado os dois *estagiários* para ensinar, dentro de casa, uma das filhas

para assumir seu posto quando ela aposentasse. Nesta mesma direção surgiu outro boato segundo o qual o chefe do Distrito Sanitário Especial Indígena Xavante - DISEI, havia dado uma vaga de enfermeiro ao cacique e este estaria segurando para sua neta de treze anos.

O local onde a nova viatura ficou estacionada provocou comentários de reprovação da conduta do chefe. A viatura passou a ficar estacionada na frente da casa do cacique. De acordo com ele esta teria sido uma orientação da empresa prestadora de serviços. Os informantes disseram que o carro ficaria ali porque o cacique queria usá-lo em benefício próprio. Justificaram esta afirmação dizendo terem ouvido próprio cacique dizer que quando precisasse ele usaria o carro para resolver alguma coisa na cidade.

As tensões internas provocadas pela mudança da empresa prestadora de serviços, pela contratação dos parentes do cacique como motorista chegaram ao conhecimento das outras aldeias da Terra Indígena São Marcos. Da aldeia Fátima chegou o boato sobre Guadalupe que estaria começando outra divisão. Diziam outra porque aquela aldeia surgiu em decorrência de divergências com o cacique de Guadalupe. Em todas as conversas que tive com o cacique, este procurava desqualificar as lideranças de Fátima.

A idéia de que as lideranças indígenas agem em conformidade com os anseios da comunidade aldeã não encontra sustentação no caso de Nossa Senhora de Guadalupe. Não demorou muito e os boatos sobre a saída de vários grupos domésticos após o término do *danhono* chegaram aos ouvidos do cacique. Estava claro para ele que o descontentamento foi provocado por sua atitude em contratar o genro e o neto como motoristas da nova viatura. Todavia, ele não só ignorou estes fatos como também falou que os descontentes eram mal agradecidos e não reconheciam sua luta pelas melhorias da comunidade. Ele acusava os que moravam na cidade de insuflar o descontentamento na aldeia. Segundo ele, os que moram na cidade não conhecem mais e não se interessam pelos rituais. Somente ele e os demais *ĩhire*, anciões, da aldeia pensam na *cultura*.

Um dos informantes que estava muito contrariado com as atitudes do cacique disse que ele era *macaco velho*. Isto significava que de alguma maneira ele iria contornar a crise que havia iniciado. Todavia, não esperava, nem pretendia, fazer isso nos próximos dias visto que os ânimos estavam muito exaltados.

Nos dias que se passaram a comunidade foi aos poucos voltando novamente suas atenções aos brotos de buriti. Muitos grupos domésticos estavam adiantados e acumularam boa quantidade de seda. Estes por seu turno já estavam preparando outros

ornamentos a serem usados nos rituais. Não obstante, as expedições de coleta de brotos voltaram a acontecer. Numa destas viagens algumas pessoas embarcaram no caminhão com finalidade diversa dos demais. Um grupo embarcou para realizar uma pescaria em córregos que ficavam dentro da Terra Indígena Merure, que por serem pouco freqüentados a oferta de peixes era grande. Isto contrariou aqueles que tinham por objetivo os brotos de buriti. Todavia, apesar da reprovação não houve mudança nos planos dos pescadores.

Transcorridos pouco mais de vinte dias após o início das expedições de coleta de brotos e retirada das sedas de buriti, o *wamnhorõ*, fomos convidados a visitar a casa do avô de um dos *tébé*. Quando chegamos encontramos um grande maço de *wamnhorõ* disposto sobre um cobertor. Outros *ĩhire*, anciões, chegaram e começaram a inspecionar a seda e discutir sobre sua qualidade e tamanho. Um deles juntou as sedas de maior comprimento e amarrou o feixe numa das pontas, formando uma espécie de capa. O mesmo colou-a na cabeça e com uma vara de bambu imitava os gestos rituais que o *tébé* deve fazer no dia de sua cerimônia. O comprimento da capa de *wamnhorõ* foi aprovado pelo pai e avô do *tébé*. Este feixe de seda foi cuidadosamente amarrado ao longo do *wabu*, talo seco da folha de buriti. Depois que a seda de buriti é amarrada no *wabu* ela não pode mais ser vista pelos demais moradores da aldeia. Somente os membros do grupo doméstico sabem de sua presença na casa. Os homens podem conversar livremente sobre ele no centro da aldeia. Quando se deseja saber se um grupo doméstico tem seda o suficiente para confecção do ornamento *wamnhorõ*, o interlocutor deve fazê-lo de modo discreto. Depois que a seda foi amarrada no *wabu*, ela não pode circular durante o dia pela aldeia. Não foi possível aprofundar os motivos destes cuidados.

Paralelo ao *danhono* outros rituais aconteciam nos finais de semana na aldeia Guadalupe. No referimos a recita do terço católico, herança do trabalho missionário ao longo de sessenta anos na Terra Indígena São Marcos. Aos domingos a recita do terço era organizada pelos agentes de pastoral Xavante, função criada pelos missionários. A cada quinze dias o salesiano padre celebrava a missa no centro da aldeia ou no antigo galpão construído para ser escola. Acompanhamos estas celebrações durante o período de trabalho de campo. Numa delas, no domingo à tarde, o salesiano padre chegou e dirigiu-se ao antigo galpão da escola onde o grupo de fiéis começou a se reunir logo em seguida. O sino fora tocado algumas vezes chamando os fiéis. Enquanto isso no centro da aldeia os *danhohui'wa*, classe de idade *tirowa*, tocavam a flauta *upawã*,

confeccionada com um tubo de PVC de 150mm. As duas cerimônias começaram concomitantemente, sem prejuízo para ambos. Ao término da celebração o salesiano padre agradeceu a presença de todos, principalmente a dos *heroi'wa*, que teriam cantado *bonito* e pediu que continuassem a freqüentar a missa depois da *festa*, o *danhono*. Neste momento, aproveitando a sessão de pedidos, um dos fiéis pediu ao padre que este fizesse um *projetinho* para a construção de uma Igreja de madeira ou alvenaria na aldeia. O salesiano tentou argumentar que gostava de celebrar com vista à natureza em campo aberto. Não obstante o fiel continuava a insistir na construção do templo. O assunto foi desviado e aos pouco a assembléia se dispersou. O fato nos permite pensar sobre a incorporação de outros rituais entre os Xavante, bem como a situação de autonomia, nos dias atuais, em relação a estes rituais. A catequese católica imposta aos Xavante é hoje assumida por eles e incorporada ao seu mundo cosmológico. Por outro lado, esta mesma catequese parece não ter mais a força disciplinadora do passado. Em Guadalupe, como em outras aldeias, os Xavante estão retomando as práticas poligâmicas, proibidas pelos missionários. Relações sexuais extraconjugais, sobretudo entre cunhado e cunhada, parece não ser incompatível, para os Xavante, com a profissão do credo católico. Em conversa com informantes que eram considerados agentes de pastoral fomos informados que tinham encontros amorosos regulares com suas cunhadas.

Neste período de preparo das sedas de buriti e de outros ornamentos corporais os *danhohui'wa*, classe de idade *tirowa*, deveriam alegrar todas as manhãs e no entardecer a aldeia ensaiando o canto do *wanaridobe*, executado, como veremos, na madrugada do dia em que acontece o ritual de retirada das capas do *wamnhorõ*. Não obstante, esta expectativa em relação a eles não estava sendo atendida. No *warã*, centro da aldeia, os *ĩhire*, anciões, queixavam-se da ausência dos *tirowa* no ensaio do canto, bem como seu desinteresse na retirada da seda de buriti. Considerando que muitos grupos domésticos já se encontravam com os trabalhos de retirada da seda adiantados, os *tirowa* já deveriam ter começado a preparar o próximo ritual, a corrida do *noni*. Como forma de pressionar os *tirowa* a empenharem-se mais no processo ritual em várias ocasiões os *ĩhire*, anciões, emitiam os gritos usados na cerimônia do *tsauri'wa*, uma corrida que acontece na fase final do processo ritual. A intenção era de amedrontar os *tirowa*, ou seja, ao emitirem os gritos do *tsauri'wa* os *ĩhire*, anciões, estavam comunicando que se

os *tirowa* não se empenhassem mais no processo ritual eles poderiam suspender um grande número de cerimônias e passarem para o final do *danhono*.

Caso isto viesse se concretizar eles seriam submetidos a um grande constrangimento público e ficariam marcados pelo resto da vida como incapazes de conduzir o processo ritual. Isto pode equiparar-se à categoria *atsitō*, já discutida por nós nas páginas precedentes. Não obstante, esta medida não surtiu efeito. Os *ĩhire*, anciões, passaram a ensaiar cantos e executá-los com maior regularidade nas madrugadas frias do mês de maio. Além disso, quando estavam no centro os *ĩhire*, anciões, gritavam frases de ordem cujo conteúdo procurava macular a virilidade dos *tirowa*: *tirowa aibō dzōi're* – *tirowa* homem que não faz nada; *tirowa aibō pra* – *tirowa* homem pela metade, homem fraco; *waptō na tsre'ō*<sup>92</sup> – aquele não levanta nunca da cama, só fica com a mulher; *tirowa psitimro dzahudzotsepre* – o grupo dos *tirowa* só procuram duas mulheres. Até mesmo o pesquisador, filiado à classe de idade *hötörã*, quando não comparecia ao *warã* era alvo destes gritos. As medidas tomadas pelos *ĩhire*, anciões, faziam pouco efeito e o comparecimento dos *tirowa*, na madrugada, para cantar raramente passava de oito pessoas.

Veza ou outra o assunto viatura vinha novamente à tona nas reuniões do *warã*. Visto que ela ficava estacionada na frente da casa do cacique, ou na casa da enfermeira – que ficava atrás da casa do chefe, todas as vezes que ela saía diziam que estava transportando parentes deles.

Dando continuidade ao processo ritual, no *warã* iniciaram as discussões para realização de uma das modalidades do *wai'a*, celebração religiosa Xavante. Antes era necessário preparar os ornamentos corporais a serem usados nesta celebração. Neste sentido, foi discutida a realização de uma expedição para coletar embiras de uma árvore popularmente conhecida como manduvi ou amendoim de bugre, *Sterculia apelata*, disponível numa região da Terra Indígena Merure conhecida como Morro da Providência. Entretanto, considerando que muitos grupos domésticos ainda precisavam coletar brotos de buriti esta expedição foi adiada e o caminhão foi destinado a realizar estas expedições. Realizaram-se pelo menos três expedições de coleta de brotos até que as atenções se voltassem novamente para o *wai'a*.

Passaram-se mais alguns dias e o descontentamento dos *ĩhire*, anciões, em relação aos *tirowa* voltou a ser assunto das reuniões no *warã*. As queixas eram as

---

<sup>92</sup> Temos dúvidas quanto à grafia destas frases, porém não de seu sentido.

mesmas: falta de interesse pela retirada da seda, falta de empenho no ensaio do *wanaridobe*. Além disso, eles deveriam estar preparando a pista para realização da cerimônia da corrida do *noni*. Embora tivesse começado a aplainar parte do terreno onde seria construída a pista do *noni*, o trabalho foi interrompido e não mais recomeçaram. Diante disso os *ĩhire*, anciões, organizaram um mutirão para acelerar o término da pista do *noni*. Neste íterim os *ĩhire* delegaram aos *heroi'wa* escolhidos para desempenharem o papel ritual de *tébé* a incumbência de procurarem na mata duas árvores com cerca de quinze metros de altura para que fosse montado o *wedetede* – local de chegada nas disputas da corrida do *noni*. Adiante voltaremos a descrever o *wedetede*.

Depois de um dia de trabalho no preparo da pista do *noni*, em regime de mutirão do qual tomamos parte, fomos à noite participar das conversas no *warã* onde, para nossa surpresa, de repente os grupos começaram a se reunir uns afastados dos demais. Percebemos então que se tratava dos grupos que possuem funções específicas no ritual do *wai'a*, celebração religiosa (veja quadro montado acima). Neste sentido, por também estarmos inseridos num destes grupos fomos convidados a estar com ele. Neste momento os principais grupos a se reunirem foram de um lado os *dzö'ratsi'wa*, os tocadores de chocalho e os que executam o canto, também chamados de os donos da *dzö* – cabaça, e noutro extremos os *da'ãmawai'a'wa*, são chamados também de guardas ou *policiais* por sua função disciplinadora durante o ritual. Aos *da'ãmawai'a'wa* cabe confeccionar os objetos sagrados a serem usados durante a celebração do *wai'a*. Enquanto estávamos reunidos um dos *da'ãmawai'a'wa'rada* antigo *da'ãmawai'a'wa*, trouxe os objetos sagrados usados na última celebração.

Os Xavante celebram, de acordo com Giaccaria & Heide (1984:205), quatro modalidades da cerimônia religiosa do *wai'a*: *wai'a piu* – celebrado no tempo da seca; *barana tiipetse tsi* – onde são usadas flechas do tipo *ti'ipe*; *höiwahö tsimihöparĩ dahã* – celebrado no tempo das chuvas; o *aweupré* celebrado na passagem do tempo das chuvas para a estação seca. Maybury-Lewis (1984:321), por seu turno, identificou três modalidades: o celebrado para os doentes, o *wai'a* das flechas e o *wai'a* das máscaras (*wamnhörõ da*). Em paralelo os autores apresentam pontos em comum e divergentes no que diz respeito às modalidades de *wai'a*. O que Maybury-Lewis chama de *wai'a* das flechas é o correspondente ao que Giaccaria & Heide chamam de *barana tiipetse tsi*. A modalidade do *wai'a* do *tsimihöparĩ* é comum aos autores. O que Maybury-Lewis está considerando como *wai'a* das máscaras (*wamnhörõ da*) nos parece ser uma descrição da

iniciação ao *wai'a* chamada *darini*. A modalidade identificada por Maybury-Lewis como *em favor dos doentes* corresponde ao que Giaccaria & Heide chamam de *datsiwaiwêrê*. Todavia, estes dois autores não classificam o *datsiwaiwêrê* como sendo uma modalidade de *wai'a*, e sim um ritual de cura. Entretanto, segundo Giaccaria & Heide (1984:218) a participação no *datsiwaiwêrê* exige que seus oficiantes sejam iniciados ao *wai'a*. Na ocasião que participamos deste ritual observando sua performance e os atores rituais envolvidos, concordamos com Maybury-Lewis que o *datsiwaiwêrê* trata-se de uma modalidade do *wai'a*.

Na Terra Indígena São Marcos e Sangradouro e Volta Grande o *datsiwaiwêrê* tem sido celebrado durante o sábado santo, ou seja antes do domingo de páscoa, de acordo com o calendário litúrgico da Igreja Católica. O sábado santo para os católicos corresponde ao dia em que Jesus Cristo ressuscitou. Neste sentido, a recuperação da saúde do doente corresponderia à ressurreição. Não obstante, o *datsiwaiwêrê* e a missa da ressurreição são celebrados de modo sincrético, começando no sábado, perdurando a noite toda, e encerrando-se no domingo pela manhã. Todavia, algumas partes dos dois rituais, o *datsiwaiwêrê* e a missa católica, é suprimida.

O *wai'a* celebrado em Guadalupe nesta fase do processo ritual de iniciação *danhono* foi da modalidade *pi'u*. Por ser a primeira vez que participávamos de modo mais intenso deste ritual fomos instruídos sobre a seriedade<sup>93</sup> do mesmo e a importância dos segredos que devem ser guardados, sobretudo, das mulheres. Há pedido dos *da'ãmawai'a'wa*, não entraremos nos detalhes destes objetos sagrados. Descreveremos a seguir as partes públicas do ritual.

Os preparativos para o ritual começam pela madrugada. Assim, por volta de três horas da madrugada acordamos e fomos ao centro da aldeia, no *warã*, onde aguardamos os demais *da'ãmawai'a'wa*. Neste ínterim acendemos uma fogueira para nos aquecer do frio da madrugada que faz no cerrado. Aqui fomos alertados sobre a relação entre a capacidade de acender rapidamente uma fogueira e a generosidade de quem o faz. Segundo os Xavante o homem que acende rapidamente uma fogueira goza de um espírito generoso, ou seja, é um *ĩsopru*. Do contrário, caso haja muita demora em acender o fogo é sinal de que ele é um *tsõti*, mesquinho, avarento. Com a chegada de um número expressivo *da'ãmawai'a'wa* fomos tirar os *wai'arã*, jovem recém-iniciado

---

<sup>93</sup> Tivemos mais sorte do que Maybury-Lewis que teve as bochechas mordida por um *da'ãmawai'a'wa* até sangrarem, como forma de deixar claro sobre o respeito em relação aos segredos deste ritual (Maybury-Lewis, 1984:330)

ao *wai'a* da cama, como dizem os Xavante. Para tanto os *da'ãmawai'a'wa* entram na casa do *wai'arã* e dirigem-se a local onde este dorme, puxa-lhes o cobertor ou lençol e executa o *datsiparabu*<sup>94</sup>. Em seguida o jovem iniciado é tomado pelo punho e conduzido ao centro da aldeia. Quando todos foram levados ao centro da aldeia os *da'ãmawai'a'wa* conduziram os *wai'arã* até um dos *marã*, clareiras, que ficam ao redor da aldeia. Ali todos ficaram em semicírculo dispostos em modo concêntrico. No meio estavam os *dzö'ratsi'wa*, depois os *da'ãmawai'a'wa* e na extremidade os *wai'arã*. Os *dzö'ratsi'wa* puseram-se a mostrar aos *wai'arã* e *da'ãmawai'a'wa* o canto que haviam ensaiado previamente e seria executado durante todo o *wai'a*. Quando os *da'ãmawai'a'wa* notavam que os *wai'arã* não estavam cantando de forma adequada um deles se levantava e repetia o gesto ameaçador do *datsiparabu*. Após o canto ter sido repetido várias vezes o grupo dos *da'ãmawai'a'wa*, do qual o pesquisador também faz parte, deixou o *marã* onde estavam os demais e seguiram para outro mais distante.

No segundo *marã* os *da'ãmawai'a'wa* dividiram-se segundo a filiação clânica, assim como o espaço local, e puseram-se a preparar os objetos sagrados a serem usados durante a cerimônia. Estes objetos são considerados dádivas de *Danhimite*, o Criador. Os objetos confeccionados pelos clãs não são os mesmo. Segundo os informantes, durante o preparo dos objetos todos os clãs devem dar conta de providenciar a matéria prima necessária para o seu trabalho. Observamos três tipos diferentes de objetos sagrados. Destes, dois podiam ser preparados por qualquer pessoa do acampamento, enquanto que um deles somente aquele considerado chefe dos *da'ãmawai'a'wa* é quem podia manuseá-lo. Após a conclusão de todos os objetos sagrados os *da'ãmawai'a'wa* foram autorizados a executarem suas pinturas corporais e “vestirem” seus ornamentos. Quando todos os *da'ãmawai'a'wa* ficaram prontos, o grupo deixou o *marã* dirigindo-se, silenciosamente por trilhas que cortam a mata ciliar nas proximidades da aldeia, para o segundo *marã* onde estavam reunidos os *wai'arã* e os *dzö'ratsi'wa*. Antes, porém, os *da'ãmawai'a'wa* pararam próximo ao segundo *marã* e foram divididos em três grupos. Estes grupos foram entrando, uma a um, no *marã* e fizeram *datsiparabu* aos *wai'arã*, enquanto os *dzö'ratsi'wa* continuavam a entoar o canto. Após a entrada dos três grupos de *da'ãmawai'a'wa* os *wai'arã* foram enviados aos poucos ao centro da aldeia. No *marã* ficaram apenas os *da'ãmawai'a'wa* e os *dzö'ratsi'wa* receberam os objetos sagrados, inspecionando-os e em seguida fizeram algumas adequações e entregaram

<sup>94</sup> Gesto que se parece com uma dança durante o qual o *da'ãmawai'a'wa* ameaça pisar no pé do *wai'arã*.

àqueles que seriam seus portadores. Os portadores dos objetos rituais, divididos de acordo com sua filiação clânica, foram se esconder nos arredores da aldeia, obedecendo à posição do nascer e por do sol. Assim, membros dos clãs *ōwawē* e *tob'ratato* posicionaram-se em pontos diferentes da metade da aldeia do lado do nascer do sol, enquanto que os do clã *po'redza'ōno* nos pontos da outra metade da aldeia voltada ao sol poente. Os *dzō'ratsi'wa* e demais *da'āmawai'a'wa* se dirigiram ao centro da aldeia, onde o ritual teve continuidade. No *warã*, centro da aldeia houve novamente a entrega, de modo performático, de outros objetos sagrados. O canto ensaiado durante o dia foi executado de novamente. Ao seu término cinco dentre os *wai'arã* foram escolhidos para buscarem, juntamente com os *da'āmawai'a'wa* outros objetos rituais que deveriam ser usados durante todo o ritual. Este grupo saiu correndo em direção ao *marã* onde receberam, ritualmente, os objetos. Com eles em mãos os cinco *wai'arã* dançavam vibrando-os olhando para o alto movendo a cabeça lentamente para a direita e esquerda, como se estivessem em êxtase. Ao término do canto os *wai'arã* e os *da'āmawai'a'wa* dirigiram-se até suas casas de onde retornaram trazendo bolos, pães, pipoca, pacotes de feijão, açúcar, pacotes de biscoitos e até barras de sabão que foram ofertados aos *dzō'ratsi'wa* que ficaram aguardando no *warã*. Após a entrega das oferendas, os *wai'arã* e os *da'āmawai'a'wa* retornaram às suas casas para jantar. As oferendas deixadas no centro da aldeia foram divididas entre os *dzō'ratsi'wa*, que as levaram para suas casas. Momentos depois todos retornaram ao centro da aldeia, dando continuidade ao ritual. Ali ensaiaram novamente o canto e puseram-se a executá-lo percorrendo o círculo da aldeia. Durante a noite toda esta performance foi repetida. Nos arredores da aldeia aqueles que receberam os objetos rituais mantinham-se vigilantes tocando de vez em quando um instrumento musical.

Acompanhamos a performance ritual até as duas da madrugada, quando fomos dormir. Acordamos por volta de quatro horas e retomamos nossas obrigações no ritual. Quando o sol dava indícios de aparecer no horizonte o grupo dos *da'āmawai'a'wa* saiu em busca dos *wai'arã* que tinham abandonado o ritual para dormirem. Ao encontrá-los os *da'āmawai'a'wa* faziam *datsiparabu* e imediatamente os *wai'arã* saíam correndo para o centro da aldeia. Num dos casos, onde *da'āmawai'a'wa* e *wai'arã* tinham mais intimidade, o primeiro despertou o segundo apertando-lhe o testículo. Com todos reunidos, o canto foi executado nos arredores da aldeia uma última vez e todos voltaram para o centro da aldeia. Ali ficaram aguardando o sinal dado através de um assobio. Ao

ouvirem o sinal os *wai'arã* responderam com gritos e saíram correndo em direção do local de onde este teria partido. Ali um dos objetos sagrados, atirado em direção da aldeia, era disputado pelos *wai'arã* para ver qual deles o agarraria primeiro. Aquele que conseguiu pegar o objeto sagrado corria para o centro da aldeia e era recebido com *datsiparabu*. Isto se repetiu até que todos os objetos sagrados, que ficaram escondidos durante o ritual, fossem reunidos no centro da aldeia. Estes foram reunidos num feixe e entregues a um dos *da'ãmawai'a'wa'rada*, antigo *da'ãmawai'a'wa*, que percorreu a aldeia e depois foi guardá-los em sua casa. Novamente os *da'ãmawai'a'wa* e *wai'arã* retornaram as suas casas de onde retornaram com oferendas aos *dzö'ratsi'wa* que as repartiram entre si. Estava encerrado assim o ritual do *wai'a*. Com dia claro, boa parte dos participantes do ritual foi ao riacho para tomar banho e retirar a pintura corporal, enquanto outros ficaram no *warã* onde os homens continuaram a conversar.

Dissemos acima que estaríamos evitando entrar em detalhes sobre os objetos sagrados. Optamos também por não mencionar o nome das divisões em metades que ocorrem durante o ritual, bem como o nome dos personagens rituais que os *da'ãmawai'a'wa* personificam. Os objetos sagrados, os instrumentos musicais e os personagens do ritual constituem segredos para as mulheres. A elas é terminantemente proibido o acesso aos *marã* e seus arredores. A transgressão deste preceito implica em castigo. Neste caso, elas são levadas ao *marã* e ali são violentadas coletivamente. A partir deste momento elas passam a ter o direito de terem acesso aos segredos do *wai'a* e assumem o *status*, ou estigma, de *wai'a tsipi'õ*, ou seja, mulher que foi levada ao *wai'a*. Segundo alguns informantes, o homem que negligencia o ritual pode como castigo ter sua mulher levada ao *wai'a*.

Apesar de terem permissão para assistir e participar do *wai'a* as mulheres que nele foram violentadas, por vergonha, dificilmente tomam parte. No ritual que participamos somente uma *pi'õ ñhire*, mulher idosa, atreveu-se a ficar em frente de sua casa vendo os homens cantar. De acordo com os informantes, no tempo de sua juventude ela teria se tornado *wai'a tsipi'õ*. Em Guadalupe, ainda segundo os informantes, havia muitas mulheres que se tornaram *wai'a tsipi'õ*, mas não participavam do ritual para não serem identificadas pela comunidade aldeã.

Durante a noite, após a celebração do *wai'a*, na costumeira reunião dos homens no *warã*, onde a conversa girava em torno do desempenho do pesquisador como *da'ãmawai'a'wa*, um dos homens mais velhos da aldeia levantou-se e começou a

discursar sobre a cerimônia da corrida do *noni*. Em seu discurso ele dizia que a corrida do *noni* já poderia começar no dia seguinte e que não houvesse provocações, nem respostas a estas, entre as famílias. O cunho das provocações que o *ĩhire* se referia estava relacionado ao uso indevido de determinados ornamentos corporais durante as cerimônias sem a devida autorização de seus donos. Um destes ornamentos corporais é o *abadzipré*, literalmente algodão vermelho, usado como cinto. O mesmo é confeccionado sob a medida exata da cintura de quem o usará. Na parte de trás pendem-se dois *casulos*, feitos de algodão e recobertos com resina branca. Estes casulos são unidos em uma das extremidades e presos ao cinto de modo a formar um V invertido. As outras pontas dos casulos terminam com fios de algodão desfiado e *correntinhas* de sementes de capim navalha, *a'é*.

Linhagens e clãs são detentoras da propriedade de vários ornamentos e objetos rituais. Segundo os informantes, as famílias nunca estão contentes com os seus adornos corporais, pois acham os dos outros mais bonitos. Isto é ponto nevrálgico no processo ritual e gera fortes tensões quando os usos indevidos são descobertos. Não obstante, há situações, como veremos adiante, em que o uso de ornamentos pode ser negociado e autorizado mediante trocas. Ainda sobre o *abadzipré*, um de nossos informantes disse não saber quem eram os seus donos. Entretanto, por gostar muito dele pediu a seu pai que o fizesse para que seu filho usasse numa das cerimônias finais do processo ritual. Não apuramos o sentido mítico deste ornamento corporal. Nas tentativas que o fizemos nossos informantes se limitavam a dizer que gostavam de usar por serem bonitos.

Em continuidade ao seu discurso o *ĩhire* disse uma vez que já havia acontecido o *wai'a*, o *wedetede* poderia ser montado e que tivesse início à corrida do *noni*. Esta foi a primeira vez que presenciamos o direito de oratória deste *ĩhire* na assembléia do *warã*. Ele levantou-se da cadeira que sempre levava consigo e ao começar a falar o burburinho que havia logo deu lugar ao silêncio. Em tom baixo e extremamente tranquilo ele pedia que a cerimônia do *noni* tivesse início. Entretanto, um dos presentes no *warã* disse que o *noni* não poderia ter início no dia seguinte porque haveria uma reunião importante na cidade de Barra do Garças e os homens estariam indo participar da mesma.

O discurso deste *ĩhire* nos sugere que o *danhono* está intrinsecamente relacionado com outro rito de iniciação e celebração religiosa o *darini* e seu resultado, as celebrações do *wai'a*. Contudo, esta relação não está condicionada a dicotomia entre sagrado e profano sugerida por Van Gennep (1978:26). Segundo este autor *toda*

*alteração na situação de indivíduo implica as ações e reações entre o profano e o sagrado, ações e reações que devem ser regularmente vigiadas a fim de a sociedade geral não sofrer nenhum constrangimento ou dano* (Van Gennep, 1978:26). O *danhono* provoca transformações importantes na vida das pessoas. Todavia, ao invés de gerar danos ou constrangimento pelas ações e reações entre sagrado e profano, ele promove uma junção entre as duas esferas ao ponto de não ser necessário à atitude de vigilância sugerida pelo autor, mas sim um convívio complementar entre as duas esferas. O uso das pinturas e adornos corporais comuns aos dois tipos de iniciação, *darini* e *danonho* corrobora nossa hipótese. Ao longo desta tese apontaremos as situações na qual este imbricamento ocorre.

A reunião que estava marcada em Barra era para eleição do novo presidente do conselho de saúde do Distrito Sanitário Especial Indígena – DISEI. Destarte, no dia seguinte viajamos de caminhão até Barra do Garças acompanhando o grupo de homens que participariam da reunião na sede do Distrito. Havíamos planejado participar desta reunião, todavia por vários motivos não conseguimos. Na cidade procuramos resolver algumas pendências de ordem pessoal e tivemos que retornar no mesmo dia para no seguinte acompanharmos os preparativos da cerimônia do *noni*. No entanto, antes de pegar uma carona na viatura da saúde tivemos oportunidade de conversar com o cacique sobre o andamento da reunião. Os bastidores da reunião que elegeria o novo presidente do conselho de saúde devem estar situados dentro de uma escala de tempo ampliada. Já apontamos que os conflitos políticos dentro da Terra Indígena São Marcos provocaram um realinhamento de forças e isso resultou na cisão e criação de novas aldeias. As facções consideradas aqui como o alinhamento de aldeias, expandiram seus campos de influência e atuação para além dos limites da Terra Indígena. Desta feita, o resultado foram conquistas que geram prestígio às facções. Assim, os principais cargos da administração regional da FUNAI ficaram repartidos entre os correligionários da facção do Raimundo, cacique da aldeia São Marcos. Por outro, a facção de Tsudzaweré, cacique da aldeia Guadalupe, conseguiram a criação do Núcleo de Apoio Local – NAL, em General Carneiro, cidade situada a cinquenta quilômetros de Barra do Garças. Entretanto, os postos considerados de prestígio pelos Xavante ocupados através de processo eletivo eram cobiçados e disputados entre as facções. O cargo de Presidente do conselho de saúde do DISEI era um destes cargos. É neste cenário que se deu a reunião em Barra do Garças.

Na conversa que tivemos com o cacique, enquanto aguardava a chegada da viatura da saúde, ele nos relatou que na reunião estavam propondo a municipalização da saúde indígena. De acordo com ele, com a municipalização dos Distritos os recursos repassados à saúde indígena seriam encaminhados ao Estado e depois aos Municípios. Muitos candidatos ao cargo de presidente do Disei, segundo o cacique, apóiam esta idéia. Ele se colocou totalmente contra a proposta dizendo que os recursos seriam facilmente desviados. Não obstante, acusou os índios que estavam apoiando a municipalização de não pensarem nas *comunidades*. Ainda de acordo com o cacique, seriam pessoas que vivem na cidade e *só querem a função e o salário*. Estas pessoas são classificadas por ele de *índios desaldeados*. Não soubemos de imediato o desfecho da reunião, visto que nossas atenções estavam voltadas aos preparativos da corrida do *noni*. Entretanto, soubemos dias depois que o eleito para presidente do DISEI foi um Xavante de uma aldeia considerada aliada à facção de nossa senhora de Guadalupe.

### 3.7 – O WEDETEDE

O *wedetede*, como já sinalizamos acima, é o ponto de chegada durante a cerimônia da corrida do *noni*. O termo *wedetede* refere-se ao nome das árvores usadas em sua constituição. Em Guadalupe um dia antes da celebração do *wai'a* os *ĩhire* pediram que os *tébé* fossem à mata cortar duas árvores que seriam usadas para este fim. Os dois mastros extraídos destas árvores devem ter tamanhos diferentes sendo o maior deles com aproximadamente quinze metros de comprimento. Este trabalho seria quase impossível de ser feito apenas pelos dois *tébé*. Para tanto, eles foram ajudados por outros *heroi'wa* e vários homens iniciados ligados à metade cerimonial a qual pertenciam. O grupo partiu com o caminhão pela manhã retornando ao meio dia com os troncos *wedetede* que foram fíncados no final da pista do *noni*. Na ponta destes mastros foram amarrados feixes de galhos, semelhante a um buquê, da mesma planta. O que estamos considerando aqui como pista do *noni* é um espaço com cerca de quatrocentos metros por uns vinte de largura, que se inicia fora da aldeia e a cruza-a até a outra extremidade onde o *wedetede* é montado. Considerando o modelo idealizado de uma aldeia Xavante, ou seja, em formato de ferradura com sua abertura voltada ao riacho, onde as casas dos solteiros são montadas alternando-se em suas extremidades de acordo com a metade cerimonial a qual pertence à classe de idade que está sendo iniciada. Esta

disposição da casa dos solteiros orienta a fixação dos postes *wedetede*. Assim, o poste de maior comprimento é fixado na direção do lado onde está construída a casa dos solteiros, enquanto que o outro, com cerca de um metro e meio a menos, deve estar do lado onde será construída a próxima casa dos solteiros. Esta disposição da fixação dos postes está também relacionada à direção que os iniciandos tomam quando estão dançando na aldeia. Desta forma, um recém chegado à aldeia ao deparar-se com o poste maior do *wedetede* estando fixado do lado direito ele pode inferir que a classe de idade que está sendo iniciada usa o sentido anti-horário do perímetro interno da aldeia para executar seus cantos e danças. Não obstante, com as transformações ocorridas na configuração das aldeias Xavante, que tem deixado de apresentar o formato de ferradura e assumido o formato circular, o local de construção das casas dos solteiros tem sofrido pouca ou nenhuma alteração. No caso da aldeia São Marcos, por exemplo, durante décadas a casa dos solteiros esteve localizada em um único ponto da aldeia. Houve um tempo, antes da cisão daquela aldeia, que o formato de ferradura deu lugar a uma estrutura de três círculos concêntricos. No princípio de criação dessa aldeia os Salesianos adotaram a prática educativa de internato junto aos Xavante. Com isso a *hö*, casa dos solteiros, passou a ser considerada a partir do internato. Anos depois, quando o internato foi abolido, os Xavante continuaram a se utilizar de sua estrutura para manterem *reclusos* os *wapté*, moradores da casa dos solteiros. Durante este período as classes de idade apenas trocavam, a cada processo de reclusão, a cobertura de palha da estrutura de alvenaria que constituía a *hö*. A prática se manteve até a conclusão da iniciação da classe de idade *ëtêpa*.

A iniciação seguinte teve a construção da *hö* feita noutra ponto, não muito distante do anterior. Isto nos mostra que a posição dos postes do *wedetede* sugere, mas não condiciona o local de construção da casa dos solteiros. Todavia ela ainda é acionada para indicar o perímetro de dança das classes de idade, bem como o trajeto a ser percorrido pelos corredores do *noni* ao final de cada bateria, como veremos adiante.

Os postes fixados durante o dia foram alvos de críticas na reunião dos homens durante a noite no *warã*. As considerações que traçamos acima sobre o posicionamento dos postes *wedetede* não foram observadas, ou seja, eles estavam invertidos. No dia seguinte um dos postes teve que ser retirado e fixado no lugar correto. Nesta reunião foi discutido também quem seria o carregador do *noni*, que recebe o nome ritual de *nonimrami'wa*. Este ator ritual deve ser escolhido entre os membros da classe de idade

que está desempenhado o papel de *danhohui'wa*. Em Nossa Senhora de Guadalupe na iniciação de 2005 eram os *tirowa* que desempenhavam o papel de *danhohui'wa*. Além disso, os candidatos a carregar o *noni* devem ainda pertencer ao clã *öwawẽ*. Cabe aos *nonimrami'wa'rada*, aqueles que carregaram o *noni* nas iniciações passadas propor e aprovar o novo *nonimrami'wa*. É uma escolha difícil, visto que são poucos, e às vezes nenhum, os candidatos. No dia da escolha do carregador do *noni* para os *abare'u*, classe de idade que estava sendo iniciada, não havia candidatos. A recusa em assumir o posto de *nonimrami'wa* se deve em parte pelo comprometimento que o ator ritual deve manter em relação à cerimônia. Como veremos, ela ocorre todos os dias e exige sua presença. Diante das recusas, os *nonimrami'wa'rada* propuseram alguns nomes, que foram descartados. De acordo com os informantes os candidatos rejeitados tinham pouco cabelo e isto os impediria de usar um dos adornos corporais do *nonimrami'wa*. O impasse foi resolvido com a proposta de um nome, que apesar de posições em contrário, foi aceito. Nossa observação sobre a escolha do *nonimrami'wa*, em 2005, difere dos dados de Maybury-Lewis (1984:168). Segundo este autor a função do *nonimrami'wa*, categoria identificada por ele como *Manõwaumurtuwẽ* - o mestre de cerimônias, é prerrogativa de uma das linhagens da aldeia. Como vimos, as constantes recusas em aceitar o papel de *nonimrami'wa* sugere que este cargo cerimonial não esteja estruturalmente atrelado às de linhagens. Se de fato isto viesse a acontecer às discussões entre os *nonimrami'wa'rada*, antigos carregadores do *noni*, para escolha do atual seriam simplificadas e serviria apenas para confirmar o que é dado estruturalmente, o que na prática não ocorre. A condição de pertencer ao clã *öwawẽ*, exclui os *danhohui'wa* de clã oposto, mesmo assim o leque de possibilidades de escolha ainda é grande, assim como as recusas.

### 3.8 – O NONI

Dois dias após a realização do *wai'a* os *heroi'wa* saíram pela manhã para cortar galhos e árvores de pequeno porte, que foram *plantadas* no entorno do *wedetede* formando quase um semicírculo em sua volta. No dia seguinte os *heroi'wa* saíram novamente para o mato para coletarem folhas de buriti. No *wedetede* sob a companhia

do *abare'omob'rada*<sup>95</sup>, o mesmo que os acompanhava durante a realização do banho de imersão *datsi'waté*, o *dadzani'wa*, começaram a montar a capa do *noni*. Para isso as folhas de buriti têm suas pontas unidas e trançadas, de modo que fiquem como uma cortina. Após isso elas são destacadas do folíolo e reservadas. Quando se tem uma boa quantidade de folhas tranças estas são amarradas sob um tronco de lixeira do cerrado<sup>96</sup>, que deve apresentar uma leve curvatura, com cerca de uns cinqüenta centímetros. As partes que foram trançadas são colocadas em várias camadas sobre esse tronco. Em seguida enrola-se a parte trançada e o tronco com várias folhas extraídas do broto de buriti. As folhas do broto de buriti são igualmente usadas para confeccionar uma alça que se prende nas extremidades tronco de modo que o *noni* possa ser sustentado na altura dos ombros e a alça presa na testa do *nonimrami'wa*. Ao terminho o *noni* é posto nos ombros de um dos *heroi'wa*, enquanto o *abare'omob'rada* aparas as pontas deixando-as uniforme. Junto com este *noni* foi montando outro, com menor rigor de acabamento, que seria usado como demonstração feita pelos *nonimrami'wa'rada* ao atual *nonimrami'wa* e aos *heroi'wa*. Os *noni* ficaram escondidos no *wedetede* sob os restos das folhas de buriti.

No mesmo dia em que os *heroi'wa* e o *abare'omob'rada* prepararam o *noni* eles começaram a preparar partes de um dos ornamentos corporais que serão usados pelos *pahöri'wa* no momento de seu ritual. Este ornamento, chamado *anhana'rãtomri*, é feito com folhas de buriti, *wiwedetsu*, que depois de terem a nervura retirada, têm suas pontas dobradas e amarradas ao centro de modo que fiquem parecidas com uma gravata borboleta. Cada folha dobrada recebe o mesmo nome do ornamento, *anhana'rãtomri*. Embora Giaccaria & Heide (1984:171) afirmem ser um *pahöri'wa'rada*, antigo *pahöri'wa*, que pede a um dos *heroi'wa* que faça, primeiramente, três *anhana'rãtomri*, em Guadalupe não observamos a presença deste antigo ator ritual ou limites para confecção das partes deste ornamento.

### 3.9 – İNI E TSIDUPU

Neste ínterim, enquanto os *heroi'wa* estavam empenhados em montar o *wedetede* e o *noni*, os *dahi'wa* e seus *danhohui'wa*, respectivamente as classes de idade

<sup>95</sup> O *abare'omob'rada* pertence à mesma classe de idade *abareu*. Com a renovação do ciclo de iniciação a esta classe de idade recebe o sufixo *'omob'rada*.

<sup>96</sup> *Curatella americana* - família *Dilleniaceae*

*ētēpa* e *hötörã*, começaram a se reunir em outro *marã*, distante cerca de uns cinco quilômetros da aldeia, onde normalmente os *dzö'ratsi'wa*, donos do chocalho, vão ensaiar os cantos do *wai'a*, para confeccionarem dois pares de objetos rituais: o *ĩni* ou *brudu*, segundo um de nossos informantes, e o *tsidupu*. A escolha de um *marã* bem afastado da aldeia nos dois casos, o ensaio dos *dzö'ratsi'wa* e o preparo destes objetos do ritual deve-se ao fato de que os moradores da aldeia não deveriam ouvir os sons e cantos, enquanto estão sendo ensaiados. O canto do *wai'a* e a apresentação dos objetos rituais até os dias em que serão usados nas cerimônias constituem segredos para os demais moradores da aldeia.

O *ĩni* é um tipo de borduna com cerca de cinco a seis metros de comprimento por uns quinze de diâmetro. É feito com uma madeira vermelha, a aroeira, e uma das extremidades, cerca de quarenta centímetros, é revestida com algodão. Abaixo deste revestimento aplica-se uma fileira de penas de arara por toda a extensão do diâmetro da borduna. Após aplicação das penas de arara, imediatamente abaixo delas, amarra-se um pequeno bastão de modo oblíquo formando um gancho.

Enquanto parte do grupo prepara os *ĩni* ou *brudu*, os demais se encarregam de confeccionar o outro objeto do ritual. Para montar o *tsidupu*, um tipo de flauta, utiliza-se dois pedaços iguais de taquara com cerca de quarenta centímetros. As taquaras são amarradas em paralelo com fios de algodão, deixando cerca de cinco a dez centímetros livres nas extremidades. Uma das pontas é tampada com cera de abelha, enquanto a outra é levemente rebaixada para facilitar o encaixe dos lábios no momento em que forem usadas. Todo este trabalho, realizado pelos *dahi'wa*, é acompanhado e orientado por seus *danhohui'wa*.

Quando as flautas *tsidupu* estão prontas é feito uma disputa entre os *dahi'wa* para escolher dois entre eles para ensinar aos *pahöri'wa*, quando as flautas forem entregues. Nesta ocasião encolhem-se dois, um de cada clã, que recebem o nome de *ĩ hörö'wa*, tocadores deste instrumento.

### 3.10 – A CORRIDA DO NONI

Ao término da montagem da capa do *noni* os *heroi'wa* retornaram à *hõ* onde começaram a se preparar para o início da cerimônia. Neste ínterim seus pais também se dirigiram à *hõ* para pintarem seus filhos e ornamentarem seus corpos com as cordinhas,

*wedenhorõ*, tanto nos pulsos quanto nos tornozelos além de amarrar-lhes os colares de algodão, *danho'rebdzu'a*. Para esta ocasião os *heroi'wa* usam o padrão de pintura chamado *tsanapré*, no qual pinta-se um retângulo na altura do abdômen, outro nas costas sobre a coluna, na canela usa-se uma pintura de carvão. As cordinhas amarradas nos pulsos e tornozelos são confeccionadas com entrecascas de árvores e arbustos, que apresentam propriedades mágicas e garantem a seus portadores maior resistência. Nas expedições de coleta dos brotos de buriti nos foram mostradas uma grande variedade destas plantas que seriam usadas durante a cerimônia do *noni*. Numa manhã de domingo fomos convidados a acompanhar um grupo até uma cabeceira para buscar os ramos de um arbusto que, segundo os Xavante, apresenta estas propriedades mágicas. Neste sentido, muitos *heroi'wa* utilizavam-se de mais de um tipo de cordinhas. Além das cordinhas eles fixavam com resina a serragem extraída de raízes que teriam a mesma finalidade.

O carregador do *noni*, o *nonimrami'wa*, utilizou a modalidade de pintura conhecida como *daupté*, na qual braços, tronco, cochas são pintados de vermelho e a panturrilha pintada de preto. Na cabeça ele utiliza o ornamento chamado *burui'pré*<sup>97</sup>, confeccionado com uma pena de arara vermelha presa num pedaço de flecha com cerca de quarenta centímetros. Entre o pedaço de flecha e a pena de arara faz-se um acabamento enrolando fios de algodão tingidos de vermelho. Para fixar o ornamento na cabeça utiliza-se um pedaço de talo seco da folha de buriti chamado *wabu*, que depois de lapidado apresenta propriedade semelhante à cortiça. Inicialmente amarra-se o cabelo em forma de *rabo de cavalo* na nuca e depois se prende o *wabu* com fios de algodão pintados de vermelho. Durante todo período em que estiverem sendo realizadas as corridas do *noni* o *nonimrami'wa* utilizará esta modalidade de pintura e o mesmo ornamento de cabeça. Os *heroi'wa* pintam-se somente nas cerimônias que acontecem no período da tarde.

Durante o momento da pintura corporal dos *heroi'wa*, que acontece na *hõ*, o cacique apareceu com duas caixas de calções vermelhos e começou a distribuí-los aos iniciandos. Entretanto, considerando que o número de calções era insuficiente para atender a todos ele aceitou a ajuda de seu cunhado na distribuição. Este cunhado era um

<sup>97</sup> A grafia das palavras em Xavante não tem padrão normativo. Alguns autores como Müller (1976:58) e Giaccaria & Heide (1984:302) grafam, respectivamente este termo como *uburõipré* e *ubu'rãypré*. Giaccaria & Heide (idem) apontam ainda que este ornamento é usado nas celebrações do *wai'a*, o que reforça nossa hipótese do imbricamento entre a iniciação do *danhono*, que poderia ser caracterizado como uma iniciação social, e as celebrações do *wai'a*, uma celebração religiosa.

dos descontentes em relação à postura que o cacique vinha assumindo em relação a distribuição dos cargos de motorista para a nova viatura da saúde. Ambos privilegiaram os *heroi'wa* maiores na distribuição dos calções.

Quando todos concluíram a pintura e ornamentação corporal dirigiram-se para o *wedetede*, onde a comunidade aldeã os aguardavam. No *wedetede* é vetada a presença das mulheres. Entretanto, para acompanhar a cerimônia elas, com seus bancos e cadeiras, se puseram nas margens da pista ao longo do trajeto.

As cerimônias do *danhono* têm como principal característica o envolvimento de todas as classes de idade, das duas metades cerimoniais, que já passaram pelo processo de iniciação. Neste sentido, a cerimônia do *noni* começa com a demonstração de todos os *nonimrami'wa'rada*, aqueles que carregaram o *noni* nas iniciações precedentes. Igualmente tomam parte os membros das classes de idade que estão presente. Para isso usa-se o segundo *noni*, com menor rigor no acabamento. A performance ritual inicia-se no *wedetede* com o *nonimrami'wa'rada* colocando o *noni* nas costas com sua alça sustentada na testa e caminha em direção ao início da pista, situada no outro extremo da aldeia. Nesta ocasião aqueles que irão correr o seguem em fila indiana. No local de início o *nonimrami'wa'rada* posiciona-se cerca de uns vinte metros a frente dos corredores. Quando todos estão a postos o *nonimrami'wa'rada* leva lentamente um dos ombros à frente e o recua violentamente para trás fazendo com que a capa do *noni* seja balançada. Este é o sinal de partida para os corredores, que começam lentamente e depois aceleram o máximo que podem até atingir os postes no *wedetede*. As classes de idade já iniciadas fazem apenas uma bateria. Quando chega a vez da demonstração da última classe de idade iniciada a apresentação dá-se de modo completo. O *nonimrami'wa'rada* toma o *noni* principal e segue em passos cadenciados, de modo que as folhas que compõem o *noni* sejam farfalhadas. Aquelles que o seguem executam o mesmo passo. Todos os deslocamentos seguem pelo lado onde foi plantado o *wedetede* de maior tamanho. A cada bateria a comunidade aldeã emite gritos de incentivo aos corredores. Não raro, alguns corredores tropeçam e caem, causando grande descontração entre os expectadores. Não seria exagero considerar a corrida do *noni* como igualmente lúdica.

Quando chega a vez da classe de idade que está sendo iniciada, todos partem em direção do local de início. Nesta primeira bateria todos tomam parte. Quando chegam ao *wedetede* eles aguardam o retorno do *nonimrami'wa* que desce correndo pelo lado

oposto da subida batendo ritmicamente as mãos na capa do *noni*. Ao passar pelo centro e sua chegada no *wedetede*, recebe os agradecimento dos que assistem. Todos retornam novamente ao início. Entretanto, nas baterias seguintes os *heroi'wa* correm em grupos disputando entre si. Durante os dias que se seguirão as demais classes de idade podem desafiar membros da sua ou de outras. As disputas podem dar-se também entre membros de clãs opostos. Estes *duelos* são amplamente incentivados e esperados pela comunidade aldeã. Às vezes uma disputa pode render diversos dias de conversa na reunião do *warã*. Foi caso de uma disputa na qual o pesquisador foi colocado. No dia da apresentação das classes de idade que já haviam sido iniciadas, uma delas composta por um grupo de *ĩhire*, anciãos, teve em seu meio um jovem da mesma classe de idade do pesquisador. Quando o *nonimrami'wa* deu o sinal de partida os *ĩhire* saíram à frente, mas foram logo ultrapassados pelo jovem. Num clima de jocosidade isto gerou uma grande discussão entre os presentes. Disseram ao pesquisador que os *ĩhire* derrotados eram na maioria seus parentes e pertenciam ao seu clã. Diante disse o pesquisador deveria *vingar* a *humilhação* imposta pelo jovem aos seus parentes e ao seu clã. O duelo foi marcado para o dia seguinte, na corrida da parte da tarde. A notícia do confronto se espalhou pelas aldeias vizinhas, de modo que no dia esperado o público era expressivo. Depois das baterias do *heroi'wa* o pesquisador e desafiante, sozinhos, seguiram o *nonimrami'wa* até o local de início. Ludibriado pela astúcia do jovem desafiante o pesquisador se descuidou e saiu em desvantagem. Entretanto, gozando de melhor condição de saúde, pois o desafiante era fumante de cachimbo, no meio do percurso o pesquisador ultrapassou o desafiante e atingiu o *wedetede* primeiro. Estava vingada a *honra* de seus parentes e do clã.

Ao término das baterias o *nonimrami'wa* deixa o local de início correndo em direção ao *wedetede*, seguindo pelo lado oposto ao de subida e batendo as mãos no *noni* farfalhando suas folhas. Ao passar pelo *wedetede* ele recebe os agradecimentos dos presentes e dirige-se, sempre correndo, até o local de depósito da capa do *noni*. Este local situa-se uns dez metros acima de onde está plantado o poste maior do *wedetede*. Ali um tronco, chamado *nonidza'odzé*, cuja extremidade termina em forquilha é plantado para receber o *noni*. Antes de chegar ao *nonidza'odzé* o *nonimrami'wa* é perseguido por um dos *heroi'wa*, seu afilhado, que lhe retira o ornamento de cabelo *burui'pré*. Ele deposita o *noni* no *nonidzaodzé* e encerra-se a cerimônia por este dia. À medida que os dias vão passando o *noni* começa a secar. Diante disso um novo *noni*

deve ser confeccionado conforme descrevemos acima. Sempre que houver a confecção de um novo *noni* fazem-se também novos *anhana'rãtomri*. Os *noni* antigos ficarão depositados no *nonidza'odzé* até o final da iniciação e depois serão queimados.

Segundo Giaccaria & Heide (1984:173s) ao término das cerimônias o *nonimrami'wa* se dirigia até a *hõ* onde recebia alimentos preparados pelas mães dos *heroi'wa*. Durante nossa pesquisa não observamos esta prática. Ao final das cerimônias do *noni* o *nonimrami'wa* se reunia com os demais *danhohui'wa* para ensaiarem o canto do *wanaridobe*. A principal recompensa por sua dedicação virá mais tarde, quando as capas de *wamnhorõ* estiverem prontas. Descreveremos esta situação mais adiante.

Durante cerca de quarenta dias a cerimônia do *noni* se repete pela manhã e no final da tarde. Neste ínterim, os grupos domésticos seguem confeccionando os ornamentos corporais e retirando a seda dos brotos de buriti, *wamnhorõ*.

### 3.11 – ESCOLHA DAS DANHOHUI'WA TSIPI'Õ - MADRINHAS

Ao término da cerimônia de início da corrida do *noni* os *danhohui'wa* reuniram-se no centro da aldeia para ensaiarem o canto do *wanaridobe*. Até o dia de início da cerimônia do *noni* eles ensaiavam o canto e dança do *wanaridobe* sozinhos. Para isso um dos *danhohui'wa* durante a madrugada e no entardecer toca uma flauta chamada *upawã*, confeccionada com um tubo de PVC de 150mm. Este tubo substitui os troncos de bambu que eram usados no passado. Todavia, a técnica para fabricar este instrumento e o modo de se tirar o som continuam o mesmo. Assim, uma das extremidades do tubo é vedada com um pedaço de tábua e cera de abelha. Acerca de dez centímetros da extremidade que foi vedada faz-se uma abertura com aproximadamente três centímetros onde, para extrair o som, assopra-se de modo semelhante a um berrante. Junto com o som do *upawã* aquele que está convocando os companheiros emite diversos gritos, próprios para este momento.

Não obstante, após a cerimônia do *noni* embora seja o *danhohui'wa* a soprar a *upawã* para início do ensaio, são os *ĩpredupté*, homens já iniciados, em particular membros da classe de idade que desempenhou o papel de *danhohui'wa* na última iniciação, que começam o ensaio. O objetivo da participação dos *ĩpredupté* nesta ocasião é para mostrar aos atuais *danhohui'wa* como devem proceder para escolher as mulheres, da mesma classe de idade, que serão suas companheiras daí por diante nos

ensaios, bem como, no dia da cerimônia. Desta forma, antes de iniciarem os ensaios os *danhohui'wa* amarram várias folhas de broto de buriti na cabeça, de modo que elas fiquem pendentes nas costas. Enquanto estão dançando, alternadamente eles deixam o círculo e saem correndo com o corpo abaixado, de modo semelhante à corrida quando se espreita uma presa durante as caçadas, e dirigem-se ao grupo de mulheres que estão assistindo o ensaio. Tomando-a pela mão ele a conduz até a roda de dança e ornamenta-a com um dos feixes de folhas de broto de buriti que traz sobressalente na cabeça. Após a demonstração dos *ĩpredupté*, os atuais *danhohui'wa* começam o ensaio e aos poucos vão incorporando no grupo as companheiras de dança. Eles podem escolher quantas companheiras desejarem. Todavia, em geral não ultrapassa a duas, do contrário alguns poderiam ficar sem. De mais a mais, para a cerimônia do *wanaridobe* os *danhohui'wa* devem confeccionar os adornos corporais para suas companheiras além de terem que presenteá-las com carne ao retornarem da grande caçada. Assim, pode ser mais econômico ao *danhohui'wa* ter apenas uma companheira. Entretanto, ter mais de uma companheira é sinal de coragem e virilidade. A partir deste momento as mulheres escolhidas passam a vivenciar o ciclo de vida *danhohui'wa tsipi'õ*, madrinhas.

A definição de quem será companheira de quem acontece nos bastidores do ritual entre os interessados. Neste sentido, cria-se uma grande expectativa na comunidade aldeã saber quem será companheiro de quem. No dia em que os *ĩpredupté*, da classe de idade *hõtörã*, fizeram a demonstração do modo de escolha havia poucas mulheres *trowa* assistindo. Segundo alguns informantes elas estavam com vergonha de serem apresentadas e não compareceram no *warã*, centro da aldeia, onde a escolha acontece. Entretanto, no dia seguinte na parte da tarde, após a corrida do *noni*, houve novamente o ensaio e novas escolhas de companheiras aconteceram. Quando os homens saírem para a grande caçada, serão elas que darão continuidade ao canto do *wanaridobe* nas madrugadas e ao entardecer.

### 3.12 – ENTREGA DO ÑNI E TSIDUPU

A demonstração que os *ĩprédu* fizeram aos *danhohui'wa* foi concluída com o dia ainda claro. Enquanto eles permaneceram no *warã* ensaiando, furtivamente os *ĩpredupté* deixaram o local e dirigiram-se para outro *marã*, mais próximo da aldeia. Os objetos rituais *ñni*, ou *brudu*, e *tsidupu* que estavam sendo confeccionados longe da aldeia foram

trazidos para um local mais próximo da aldeia onde recebia os últimos retoques. Durante o tempo de trabalho no *marã* mais distante os *ĩpredupté* avaliaram os *dahi'wa* para saber qual deles conseguiria tirar o melhor som da flauta *tsidupu*. Além de escolherem os dois melhores sopradores, os *ĩpredupté* definiram também quem seriam os entregadores dos objetos. Os escolhidos para entrega dos objetos, que devem pertencer a clãs diferentes, são pintados no *marã* com a modalidade *daupté* com variante e ornamentos corporais próprios da celebração do *wai'a*.

O ritual de entrega do *ĩni*, ou *brudu*, e *tsidupu* prossegue com o recolhimento dos *heroi'wa* dentro da *hö*, onde devem ficar trancados. Os dois *dahi'wa* escolhidos para ensinar o modo de como se toca o *tsidupu* são pintados com o motivo *tsanapré*, no qual se desenha um retângulo em vermelho no abdômen e nas costas e a panturrilha pintada de preto. Como no caso daqueles que entregarão o *ĩni*, ou *brudu* e *tsidupu*, estes dois *dahi'wa* igualmente usam alguns adornos corporais próprios do *wai'a*. Segundo Giaccaria & Heide (1984:169) um *dahi'wa* deveria ir até a *hö* e golpeá-la com uma borduna tipo *uibró*. Em Nossa Senhora de Guadalupe o *dahi'wa* escolhido para este fim foi orientado a jogar um tronco sobre a porta, de madeira, da *hö*, o que provocou um forte estrondo. A este sinal os dois *pahöri'wa* saíram em perseguição ao *dahi'wa*, que se dirigiu ao *marã*. No *marã* os dois escolhidos para entregar o *ĩni*, ou *brudu*, com a *tsidupu*, presa no gancho da ponta que fora ornamentada, estavam de pé com as pernas abertas, buscando melhor apoio. Com uma das mãos seguravam o *ĩni*, ou *brudu*, e com a outra pressionavam os lábio emitindo um som que os informantes disseram-me tratar da “voz” do morcego<sup>98</sup>. Este som é mesmo emitido em certas ocasiões quando se celebra o *wai'a*. Quando os *pahöri'wa* chegaram diante daqueles que seguravam o *ĩni*, ou *brudu*, e *tsidupu* tentaram tomar-lhes os objetos, mas sofreram certa resistência. Como se estivessem lutando com entidades sobrenaturais os *pahöri'wa* conseguiram tomar o *ĩni*, ou *brudu*, e *tsidupu* e saíram correndo com eles até a *hö*. Eles foram seguidos pelos dois *dahi'wa* escolhidos para demonstrar o modo de se tocar o *tsidupu*. Na *hö* o *ĩni*, ou *brudu*, foi posto apoiado no esteio principal da casa enquanto *tsidupu* foi entregue aos *dahi'wa* que passaram a soprá-los. Terminada a demonstração os dois *pahöri'wa* tentaram, sem muito sucesso no início, extrair algumas notas da flauta. Ao término das duas performances os *ĩpredupté* e *ĩhire*, anciãos, agradeceram segundo o modo usual para este tipo de ocasiões: *hepãrĩ*, *pãrĩ*, *pãrĩ* - obrigado, obrigado,

<sup>98</sup> Este som parece tratar-se da ecolocalização. Os morcegos emitem ondas de ultra-sons que são recebidas novamente, permitindo identificar obstáculos e presas.

*obrigado*. Depois que aos dois *dahi'wa* procederam à entrega dos objetos, foram conduzidos ao *warã* onde permaneceram toda a noite em volta de uma fogueira.

No dia seguinte pela manhã, depois que o dia clareou, os *heroi'wa* foram conduzidos ao *wedetede*. Ali, usando apenas os calções vermelho, foram guiados pelo *nonimrami'wa* até o local de início das corridas. Fizeram uma única bateria onde todos tomaram parte. Os dois *dahi'wa* que entregaram os objetos, de clãs opostos também se dirigiram ao local de início da corrida do *noni*. Ao sinal do *nonimrami'wa* iniciaram entre si uma disputa. Ao grito de incentivo dos que estavam no *warã*, cruzaram a aldeia e atingiram o *wedetede*. Venceu o *dahi'wa* do clã *öwawẽ*, cuja performance tornou-se assunto principal na reunião matutina do *warã*. A cerimônia de entrega do *ĩni*, ou *brudu*, e *tsidupu* estava encerrada. Os *heroi'wa* continuaram a disputar entre eles novas baterias de corrida do *noni*. Nestas baterias outros homens começaram a tomar parte. Alguns com motivações jocosas deixavam para competir quando os *heroi'wa* menores corriam, deixando que eles permaneceram à frente até próximo ao *wedetede*, e depois eram ultrapassados.

A cerimônia de corrida do *noni* duraria ainda mais uns quarenta dias. Neste interim, a comunidade aldeã continuou a realizar expedições de coleta de buriti e preparar outros ornamentos corporais que seriam usados nas cerimônias seguintes. Aqui encerramos nosso primeiro trabalho de campo de 2005.

### **3.13 – PAHÖRI'WA MANADÖ E TÉBÉ MANADÖ - A GRANDE CAÇADA COM FOGO**

Ao retornamos para a segunda etapa do trabalho de campo, tratamos de procurar o cacique e saber dos últimos acontecimentos na aldeia. Segundo ele as viagens que tinham realizado a Cuiabá, em busca de recursos para aldeia, bem como para verificar o andamento do processo de construção de casas populares que estava parado. No que diz respeito às relações com as aldeias vizinhas ele reclamou do sentimento de *inveja* e concorrência por parte delas. De acordo com o cacique, as outras aldeias estão contra a construção do Posto de Saúde em Guadalupe. Além disso, queixou-se da falta de apoio em suas viagens: não tem recurso para comer, ficar hospedado e pagar o transporte dentro da cidade. Entre seus planos estava conseguir recursos para puxar eletricidade do motor gerador, implantado próximo da escola, para a casa de sua filha, a enfermeira e a

casa dele própria. Justificou seus planos dizendo que, no caso da enfermeira, os remédios precisavam ficar na geladeira. A extensão para sua casa seria para fazer o rádio amador funcionar melhor com a energia do gerador, visto que até o momento era alimentado por uma placa solar.

Durante o primeiro trabalho de campo, o gerador da escola quebrou por falta de experiência do encarregado, Er, em fazê-lo funcionar. Após o seu conserto a comunidade pressionava o operador para ligá-lo durante a noite para que todos pudessem assistir filmes de artes marciais. Por uns dias houve a apresentação dos filmes, mas como aquele era único aparelho de televisão da aldeia. Boa parte de seus moradores para lá se dirigiam a noite. Não demorou muito para os boatos de encontros amorosos entre os *heroi'wa* e meninas começarem a circular. Diante disso, o uso do motor foi proibido durante a noite. Além disso, o estoque de combustível fornecido pela SEDUC – Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso, destinado à escola para que o gerador mantivesse o refrigerador em funcionamento para conservar a merenda escolar, tinha acabado.

A cerimônia do *noni* ainda estava acontecendo nos dois momentos do dia, pela manhã e no entardecer. Nas madrugadas e no entardecer os *danhohui'wa* estavam mais empenhados nos ensaios do canto do *wanaridobe*.

Numa das reuniões do *marã*, onde os homens se reuniam para preparar os ornamentos corporais usados na cerimônia do *noni*, bem como para aquelas cerimônias que ainda estavam por acontecer, foi discutido os preparativos para realização da caçada *pahöri'wa manadö* e *tébé manadö*. A principal questão era quem compraria a munição que os caçadores usariam. Segundo o cacique, o administrador do NAL, Núcleo de Apoio Local, havia prometido comprar dez caixas de bala (.22). Entretanto, o cacique dizia não confiar mais nas promessas daquele administrador. Segundo ele, todas as vezes que ele fez promessas deixou de cumpri-las. Diante disso foi solicitado que os pais e parentes dos *pahöri'wa* e *tébé* arcassem com a compra da munição, posto que o pesquisador era considerado pai classificatório de um dos *tébé*, ele foi *convidado* a ajudar os parentes na compra da munição. Não obstante, esta era uma das questões mais difíceis, não só para o pesquisador, mas também para os próprios Xavante. Nesta época estávamos em plena campanha nacional pelo desarmamento da população nacional. Com isso, praticamente todos os comerciantes de Barra do Garças estavam relutantes em vender munição aos Xavante. Quando procuramos as lojas especializadas no ramo,

sempre nos era solicitado o registro da arma a qual se destinava a munição. Obedecendo estas condições era possível encontrar munição pelo preço x. Entretanto, visto que as armas que os Xavante usam não são registradas, a saída foi buscar o mercado alternativo no comércio de munição. As lojas que exigiam o registro de armas para vender a munição praticavam também um mercado paralelo. Desta forma, uma caixa com cinqüenta unidades de bala (.22), neste mercado paralelo, passava a custar três vezes mais do que o preço oficial. Uma alternativa foi buscar, neste mercado paralelo, um ex-policial que também comercializava munição. Alguns Xavante o conheciam e entraram em contato com ele. Num determinado ponto da cidade, acompanhamos seu encontro com um grupo de Xavante. Embora destoante em relação ao mercado, o preço da munição do ex-policial estava mais acessível, porém a quantidade disponível era insuficiente. Os Xavante conseguiram comprar apenas duas caixas, somando 100 unidades. Além das munições para espingarda calibre .22, alguns Xavante possuem armas de calibre maior como as winchester calibre .38, de propriedade do cacique. A munição para este tipo de arma é vendida em cartelas de dez unidades no mercado oficial. Diante do problema da falta de registro para este tipo de arma, a solução foi igualmente recorrer mercado paralelo. O ex-policial fazia o remanufaturamento das cápsulas já deflagradas das balas calibre 38. O preço deste tipo de munição saía pela metade do preço do mercado oficial. Foram compradas cerca de quinze balas daquele calibre.

Além da munição a comunidade aguardava a liberação de mantimentos que seriam usados como rancho durante o tempo em que durasse a caçada. Acompanhamos um grupo de homens à Barra do Garças onde o administrador do Núcleo de Apoio Local de General Carneiro – NAL, havia comprado a alimentação que seria levada na caçada. Como veremos adiante, antes do início da caçada os caçadores são divididos em quatro grupos. Na cidade o mantimento adquirido foi levado ao local de chegada e partida do caminhão onde fora dividido. Cada um dos quatro grupos recebeu 01 saco de farinha com 60 kg; 30 kg de sal; 90 kg de arroz; meio saco de cebola; 24 latas de óleo de soja e um pedaço de 25 cm de fumo. Por ser início de mês e época de pagamento dos professores e de aposentados, neste dia o caminhão tinha viajado para Barra do Garças com capacidade acima do limite. Na hora do retorno constatou-se que não caberia no caminhão todas as pessoas com suas mercadorias. Diante disso, foi decidido que ele

faria duas viagens. O pesquisador ficou para trás e seguiria na segunda viagem. Pelo tempo previsto de ida e volta, o caminhão retornaria às 23:00hs

Ficar na cidade para seguir na próxima viagem nos permitiu observar como os Xavante agem no contexto urbano, no período da noite, após terem cumprido seus objetivos principais, normalmente relacionados ao recebimento de salários e pensões do INSS e posteriormente a aquisição de alimentos nos supermercados. Desta forma, ficamos com o grupo no local conhecido como Restaurante do Mauro. Este restaurante fornece refeições na modalidade PF – prato feito. Ali a maioria dos que estavam esperando o retorno do caminhão aproveitaram para jantar. Outro grupo ficou conversando numa das praças públicas não muito distante dali, mas estratégica visto que o caminhão passava sempre por ali. Alguns Xavante após o jantar se reuniram num bar na frente do restaurante onde permaneceram jogando sinuca. Tudo estava tranquilo até o momento em que um dos jovens que desempenhava o papel de *dahi'wa* no processo ritual apareceu bêbado e começou a insultar sua mulher. Quando os insultos tenderam para a agressão física houve a intervenção de seus companheiros de classe de idade que procuravam, em vão, retirá-lo do local. Passado o momento de maior tensão o rapaz bêbado sentou-se ao lado do sogro que tinha acompanhado a tudo sem intervir. Segundo os informantes, o *dahi'wa* começou a insultar o sogro dizendo que ele estava espalhando fofocas pela aldeia de que ele bebia demais e agredia a mulher, e se defendia dizendo que tudo era mentira. A sogra que estava ao lado, vivendo em estado de luto pela morte da mãe ocorrida a poucos dias, começou a chorar e o clima ficou extremamente delicado no local. Neste ínterim outros colegas seus chegavam e, com a voz extremamente baixa, procuravam dar conselhos sobre o consumo de bebida. Depois que o *dahi'wa* ficou mais calmo o sogro tomou a palavra e, falando pausadamente, disse ter perdido a paciência. Sendo aquela a terceira vez que o *dahi'wa* bebia e batia em sua filha ele não o queria mais como genro. Ele deveria chegar à aldeia pegar seus filhos e deixar sua casa, pois não o queria mais casado com sua filha. Um dos informantes nos disse que o sogro *amava* seu genro e por isso tinha lhe dado a segunda filha como esposa. No entanto, diante do problema da bebedeira do genro ele as estava “tomando” dele. Neste momento chegou a viatura da saúde que viera trazer doentes e estava retornando à aldeia. Pediram então que a viatura levasse a sogra, que ainda chorava diante dos fatos.

A viatura retornou para aldeia e o restante do grupo ficou aguardando o caminhão. Quanto ao *dahi'wa* bêbado, este ficou perambulando pela rua até cair de sono na calçada do Restaurante do Mauro. À medida que a noite avançava muitos foram se acomodando pela calçada improvisando camas de papelão e usando lonas pretas como cobertores. O pesquisador lançou mão de uma capa de chuva para proteger-se do frio que chegava à madrugada e nada do caminhão aparecer. O dia surgiu e literalmente amanhecemos na rua. Juntamente com um grupo de Xavante fomos tomar café numa padaria da cidade e ali tomamos conhecimento dos problemas mecânicos que o caminhão tivera na viagem para a aldeia. Ao retornar à cidade, acabou o combustível acerca de 20 quilômetros do destino. Depois de pegarem carona e regressarem com uma quantidade de combustível suficiente para completar a viagem até a cidade surgiu mais um problema mecânico. Quando acabou o combustível houve entrada de ar no motor. Depois de reabastecerem durante a manobra para retirar o ar, a bombinha que faz esta função quebrou. O jeito foi esperar o comércio na cidade abrir e comprar outra peça. Finalmente o caminhão chegou à cidade. Não obstante, uma nova seqüência de problemas obrigou o motorista a levar o caminhão numa oficina. Ali outra questão a ser superada: quem pagaria o conserto? Houve uma tentativa de negociação com o dono da oficina, segundo a qual os Xavante assinariam uma nota de empenho que seria encaminhada à FUNAI ou ao NAL. Tal proposta foi recusada pelo dono da oficina alegando que já havia muitas notas assinadas e não tinham sido pagas. Ao tomarem conhecimento da presença do administrador do NAL na cidade, um grupo de Xavante saiu a sua procura para pressioná-lo a ajudar a pagar a oficina. O resultado foi a liberação de cem reais de sua parte e os Xavante fizeram uma *vaquinha* para pagar o restante.

Com o caminhão consertado seguimos viagem de retorno no final da tarde. Ao regressarmos mais dois conflitos marcaram a viagem. O primeiro deles se deu com base numa acusação de roubo de um gravador portátil. Uma *pi'õ ñhire*, mulher idosa, fazendo mimos ao neto havia lhe comprado este aparelho. Durante a viagem até General Carneiro, o menino havia dormido. Em meio a tanta gente que lotava o caminhão e o grande volume de mercadorias adquiridas na cidade o gravador do neto desapareceu. Furiosa a *pi'õ ñhire* fez com que todos abrissem suas mochilas para que fossem inspecionadas. O gravador não foi encontrado. No segundo caso, o caminhão chegou ao centro da aldeia onde as pessoas começaram a descer suas compras. Neste momento

uma das moças pegou um pacote de arroz de outro grupo doméstico. Ao ser solicitada para que devolvesse o arroz, ela ofereceu um arroz de menor qualidade, e foi recusado. A dona do arroz usurpado tentou recuperar seu pacote a força. A resistência da outra parte fez que com o pacote de arroz rasgasse e seu conteúdo espalhasse pelo chão. Com isso as duas entraram em luta corporal, onde a usurpadora levava a pior até a entrada de suas irmãs na luta. Do outro lado a mãe da moça também entrou no confronto. Por fim, a *turma do deixa disso* entrou em ação e o confronto foi suspenso e todos seguiram para suas casas.

Conflitos como os apresentados acima raramente são tratados no *warã* ou levados ao cacique para que este atue como árbitro entre as partes. No entanto, quando é ali tratado é colocado dentro das situações consideradas jocosas do dia-a-dia. Não obstante, a pressão exercida sobre o administrador do NAL, isto sim foi motivo de assunto na assembléia. Questões referentes ao descontentamento da comunidade em relação às tomadas de decisões do chefe são contestadas quando este está presente. No entanto, os planos de algumas famílias de deixarem a aldeia após o processo de iniciação são discutidos fora do *warã*. Estas questões são tratadas nos bastidores da vida cotidiana da aldeia, através de articulações sobre os prováveis acompanhantes de um grupo doméstico caso ele realmente venha a deixar a aldeia. Na noite em que ficamos aguardando o retorno do caminhão conversamos com alguns informantes que nos disseram muitos os que deixariam a aldeia depois da *festa*.

Na véspera da saída para a caçada *pahöri'wa manadö* e *tébé manadö* os *heroi'wa* saíram novamente pela madrugada para buscarem folhas de buriti para confeccionar outro *noni*. No entanto, um dos *tébé* não acompanhou o grupo de *heroi'wa*. Quando perguntamos ao seu pai as razões pelas quais ele não tinha acompanhado seu grupo, ele respondeu que estava com muita raiva do filho porque este não o obedecia e ignorava seus conselhos. O pai do *tébé* evitava entrar em confronto direto com o filho com medo de lhe provocar algum dano sério à sua saúde, haja vista que todos os demais filhos homens que ele tivera haviam morrido. De mais a mais, o *tébé* deveria dormir na *hö*. Entretanto, desde a furação de orelhas ele vinha dormindo em casa. Segundo a explicação do pai, sua saúde era muito frágil. Este informante nos revelou que tivera mais seis filhos e todos morreram. Entre as causas das mortes estava a desnutrição e abortos, visto que a mulher era portadora de *diabetes* e não conseguia manter as gestações.

Finalmente chegou o dia em que saímos para a temporada da grande caçada. Para esta ocasião os dois *pahöri'wa* estavam pintados e amarraram as flautas *tsidupu* nas costas, na altura das omoplatas. Enquanto os caçadores carregavam seus apetrechos para a carroceria do caminhão surgiu o primeiro impasse: quem seria o motorista que os levaria até o local da caçada? Um dos motoristas estava com leishmaniose, doença também conhecida como calazar ou úlcera de Bauru, no pé e não conseguia dirigir; outro motorista havia decidido ir à Barra do Garças e recusava-se a mudar de idéia. No *warã* foi decidido que o motorista chamado Zef levaria os caçadores. No entanto, quando comunicaram a decisão ao cacique este dizia não confiar neste motorista e tinha medo de acidentes, apesar da comunidade o considerar o motorista muito experiente. A decisão do cacique tomou acabou provocando mais descontentamento dos caçadores em relação ao chefe. Ele resolveu colocar seu filho, J.A., como motorista do caminhão. Segundo Luiz, o filho do cacique havia começado a dirigir o caminhão fazia menos de um mês, e não tinha nenhuma experiência. Para este informante o cacique estava pensando no futuro, numa possível contratação do filho como motorista da aldeia. Esta suspeita era fundamentada no fato dele ter indicado, a contragosto da comunidade, o neto e o genro como motoristas da viatura da saúde. Outra solução apontada foi a indicação do pesquisador como motorista do caminhão, ao lembraram-se de quando ele trabalhava na Missão Salesiana e também dirigia este tipo de veículo. No entanto, antes mesmo que houvesse uma recusa formal, outro filho do cacique já tinha se levantado em protesto contra tal idéia. Prevaleceu a vontade do cacique e seu filho ficou como motorista.

A postura do cacique mais uma vez indicava o caminho de um suicídio político. Novamente um dos informantes nos contou sobre seus planos de fundar outra aldeia, na qual sua irmã seria a cacique. Ainda segundo os informantes outro grupo doméstico estava disposto a deixar a aldeia depois da *feira* e fundar igualmente sua aldeia e para isso já tinham até definido quem seria seu cacique. Procuramos investigar porque o cacique recusou Zef como motorista, apesar de sua competência reconhecida pela comunidade aldeã e também pelo pesquisador, que já o tinha visto dirigir. Segundo um informante Zef tinha se mudado, no ano anterior, da aldeia Nossa Senhora de Fátima para Guadalupe. Já dissemos que esta surgiu de uma dissidência de Nossa Senhora de Guadalupe. O cacique de Guadalupe nunca aceitou esta dissidência, daí o real motivo em recusar o motorista Zef.

Não havendo outra opção senão aceitar o motorista imposto pelo cacique, o caminhão partiu levando a primeira turma de caçadores, os *pahöri'wa* e vários *ĩhire*, anciãos. Por volta de três da tarde o caminhão retornou. Nesta segunda viagem, na qual tomamos parte, seguiram outros caçadores, mais alguns *heroi'wa*, os dois *tébé* e seus suprimentos. Realmente a comunidade tinha razão sobre a inexperiência do motorista escolhido. Levamos cerca de três horas para chegar ao local escolhido para ser o acampamento, percorrendo aproximadamente setenta quilômetros.

O local escolhido para ser explorado durante as caçadas estava localizado dentro da Terra Indígena dos Bororo. O acampamento foi montado num lugar que os Xavante já tinham usado em outras caçadas e no passado tinha sido sede de uma antiga fazenda. Próximo passava um córrego conhecido pelos Xavante e Bororo como Barigajal. Quando chegamos ao ponto de destino, após percorrer uma estrada abandonada dentro da Terra Indígena Bororo, o acampamento já havia sido limpo pelos *heroi'wa* e caçadores da primeira viagem. Ali já estava reservado um local onde ficaríamos juntamente com o grupo de um dos *tébé*. Após descarregar nosso *tsi'õno*, cesto xavante, saímos a procurar folhas de buriti que nos serviriam de colchão durante a noite, e uma forquilha para manter a tralha suspensa. Quando anoiteceu os *heroi'wa* preparam a janta: arroz e mandioca. Após a janta eles se reuniram no centro do acampamento onde ensaiaram um canto para depois executá-lo em quatro pontos diferentes.

Um novo ritual, até então não previsto na tradição Xavante, após o canto da tradição os *heroi'wa* se reuniram novamente no centro do acampamento para entoarem outro canto, em Xavante, de consagração a Nossa Senhora e logo em seguida executaram a récita do terço católico. Após o terço o motorista que fora defenestrado pelo cacique fez a *boa noite*<sup>99</sup>. Depois *do boa noite* aos pouco todos foram se ajeitando para dormir. Na madrugada alguns *ĩhire*, anciãos, costumavam fazer longos discursos direcionados aos *heroi'wa*, procurando encorajá-los e pedindo seu empenho nas atividades que iriam desempenhar. Num destes discursos um dos *ĩhire* reclamava dos *heroi'wa* que não estavam correndo, como deveriam, atrás dos queixadas. Situação oposta de sua juventude. O cacique em alguns momentos se punha a falar, mas era praticamente ignorado pelos caçadores.

A primeira noite no acampamento foi difícil para dormir não só para o pesquisador, mas também para os Xavante. O clima no cerrado nos meses de junho a

---

<sup>99</sup> A prática da *boa noite* é uma herança da tradição salesiana aplicada nos seminários e internatos e consiste em dirigir palavras de incentivo a boa conduta e atenção as regras de disciplina.

novembro é semelhante ao de deserto, ou seja, muito calor durante o dia e frio a noite. Por estarmos acampado próximo ao riacho a temperatura caía um pouco mais. Assim, à medida que a noite avançava, com a temperatura em queda livre, o saco de dormir que havíamos levado já não era mais suficiente e o jeito foi buscar um casaco para nos aquecer. Durante a madrugada com alguns Xavante tentaram reacender a fogueira para igualmente se aquecer. Antes de o sol nascer os *heroi'wa* voltaram a entoar o canto. Pela manhã alguns *heroi'wa* ainda dormiam enquanto outros estavam empenhados a prepararem o *café da manhã*: arroz cozido e farinha. Novamente houve um canto em homenagem a Nossa Senhora seguido de uma oração. Os homens se reuniram no *warã* do acampamento de caça onde discutiam que direção tomariam no primeiro dia de caçada. De mais a mais, estavam retardando a saída esperando que o sol secasse a vegetação do forte sereno que havia caído durante a noite.

A finalidade da caçada *pahöri'wa manadö* e *tébé manadö* é obter a maior quantidade possível de carne de caça a ser usada nas cerimônias do *tébé* e do *pahöri'wa*. Para isso o acampamento e os caçadores são divididos em quatro grupos, sendo: um para o primeiro *tébé* e outro para o segundo *tébé*; um para o primeiro *pahöri'wa* e outro para o segundo *pahöri'wa*. A filiação a estes grupos seguem em primeiro plano as relações de parentesco. Neste caso, o acampamento é pensado a partir dos clãs, onde os acampamentos dos dois *tébé* seriam compostos por membros do clã *öwawẽ*, enquanto aqueles dos *pahöri'wa* teriam os membros do clã *po'redza'õno*. Antigos atores rituais que desempenharam os papéis de *tébé* ou *pahöri'wa* deveriam igualmente ajudar os acampamentos daqueles. Considerando os *danhohui'wa*, membros da classe de idade *tirowa*, estes teriam que seguir de forma mais rígida a distribuição nos acampamentos mediante a filiação clânica. No entanto, para garantir um equilíbrio entre os grupos alguns caçadores podem ser deslocados para outros grupos. De mais a mais, é possível que um caçador tenha certa predileção por um grupo que não seja de seus parentes. Isto pode ser motivado por descontentamentos entre os membros do próprio grupo, como veremos adiante.

Com sol alto os caçadores decidiram sair para caçar. Não obstante, realizaram antes um ritual propiciatório para garantir uma caçada farta. Neste ritual os homens se colocam em círculo no centro do acampamento, e segurando com as duas mãos as armas – espingardas, arco e flechas ou um pedaço madeira, a frente do corpo levemente inclinado e cabeça baixa, com a perna esquerda servindo de apoio iniciam um canto

cujo ritmo é marcado com a perna direita. Segundo Luiz, nosso principal informante, o canto pede que o Bom Espírito segure firme a caça para o caçador. Ao término do canto dois tições foram dados a dois caçadores que saíram em direções opostas, acompanhado de outros, para pôr fogo no cerrado. Dias antes de partirmos para caçada conversamos com Dário, outro informante, o mesmo nos disse que os caçadores que recebem o fogo pertencem a clãs opostos. Ainda segundo Dário, no passado os dois caçadores procuravam incendiar um grande círculo de cerrado e encontravam-se no local onde o mesmo se fechava. Ali havia a troca de arcos entre os caçadores. Em 2005, os dois caçadores que receberam os tições de fogo e foram igualmente seguidos por outros tomando direções opostas. Todos carregavam consigo isqueiros ou caixas de fósforo e na medida em que adentravam no cerrado colocavam fogo na vegetação procurando formar o círculo observando a direção do vento. Entretanto, vez ou outra, o vento mudava de direção e o ideal de se formar um grande círculo de fogo, para cercar os animais que porventura estivesse por ali, se desfazia. Quando isto acontece prevalece o perigo de o caçador ser surpreendido pelo fogo. Soubemos de casos em outras aldeias onde alguns caçadores se acidentaram com a mudança do vento e não conseguiram fugir a tempo das chamas.

As práticas de caçadas dos Xavante difere daquela praticada pelos Awá, como constatamos na oportunidade que tivemos de acompanhar uma de suas caçadas em uma visita de campo a este grupo indígena<sup>100</sup>. Os caçadores que acompanhamos adentraram na mata fechada e seguiram por trilhas conhecidas por eles. A diferença de vegetação, cerrado para os Xavante e mata pré amazônica para os Awá, revela igualmente táticas distintas para abater certos tipos de caça. Enquanto os Xavante optam por queimar o cerrado procurando formar um círculo de fogo para caçar porcos do mato, os Awá por sua vez procuram descobrir a *batida do bicho*. No dia em que acompanhamos a caçada dos Awá eles não abateram nenhum animal. Entretanto, encontraram a *batida do bicho* e retornaram no dia seguinte com sucesso, abatendo três porcos do mato. O'Dwyer (2001) descreve em seu laudo que o local de preferência para o acampamento de caçacoleta dos Awá são os cocais de babaçu, a partir dos quais percorrem o *harakwá*, isto é seus territórios de caça e coleta. Nos cocais de babaçu, segundo O'Dwyer, ocorrem também encontros de patri-grupos, e nesta ocasião dá-se a troca de mulheres e o

---

<sup>100</sup> O trabalho de campo foi realizado no âmbito do projeto de pesquisa Arqueología y etnoarqueología de los Awá-Guajá (Maranhão, Brasil), como assistente de pesquisa de Eliane Cantarino O'Dwyer (PPGA-UFF), integrante da equipe coordenada por Almudena Hernando (Universidad Complutense-UCMADRI).

estabelecimento de relações de alianças. Se os Xavante fossem considerados como povo dos buritizais, dado ao uso que fazem dessa palmeira em seus rituais, os Awá seriam então o povo dos babaçuais, haja vista que é neste espaço ecológico que se encontram e se reproduzem enquanto sociedade, excluídos os determinismos de toda ordem.

Os cantos executados antes da partida para uma nova caçada não são iguais aos anteriores. Segundo os informantes, quando um canto sonhado é executado e resulta em abundância de caça, o mesmo poderá ser repetido no dia seguinte. Do contrário, troca-se o canto e a pessoa que o executou. Apontaram-nos duas situações para ilustrar o fato. No primeiro dia o caçador Bru, já *ĩhire*, ancião, puxou o canto por dois dias seguidos. O resultado de seu canto foram apenas porcos queixadas e tamanduás bandeira. Foi decidido que o caçador Tob, também *ĩhire*, puxaria outro canto. Desta vez o resultado foi diferente, abateram duas antas e alguns queixadas. Gravamos vários destes cantos. A melodia é sempre a mesma e mudam-se algumas entonações.

No primeiro dia de caçada acompanhamos os caçadores até por volta de uma hora da tarde. Separado do grupo andamos ainda até as três da tarde, quando voltamos ao acampamento a tempo de assistir o retorno de outros caçadores. Quando chegamos já haviam trazido dois tamanduás bandeira. Os *heroi'wa* que permaneceram no acampamento tomaram os dois animais e os colocaram sobre uma fogueira para que o pêlo fosse queimado. Após este momento, um dos *ĩprédu*, homem já iniciado, começou a esquartejar o *bandeira*, como dizem os Xavante, cujas partes foram postas num jirau para serem moqueadas. Outros caçadores retornaram trazendo queixadas, que passaram pelo processo de queima dos pêlos, esquartejamento e foram colocados as peças no jirau. Outros caçadores disseram ter encontrado um bando de queixadas, mas com pouca munição não puderam abater a caça. A falta de munição era o grande problema que os caçadores enfrentavam neste momento. A noite chegou e novamente os *heroi'wa* ensaiaram e executaram os cantos na frente dos quatro jiraus, que haviam sido erguidos, para os quatro grupos de caçadores. Após o canto houve a reza do terço e o *boa noite* proferido por Zef. Nesta hora a noite já estava muito fria. No entanto, os *heroi'wa* executaram seus cantos vestindo apenas o calção vermelho e os colares de algodão *danho'rebdzu'a*.

Observamos que a vida no acampamento de caça constitui para os *heroi'wa* um momento de aprendizagem. Quando as presas são trazidas inteiras para este local são eles que se encarregam de queimar os pêlos e depois assistem ao *ĩprédu*, homem adulto

já iniciado, esquartejá-la. Além disso, eles devem coletar lenha nos arredores para manter o fogo aceso embaixo do jirau durante toda a noite para que a carne fique bem moqueada. São eles também os encarregados de trocar, sempre que necessário, as vigas de madeira verde que serve de estrado no jirau. De mais a mais, preparam ainda o arroz, base alimentar na caçada e no cotidiano da aldeia, que é servido sempre que um caçador retorna ao acampamento e depois no jantar e café da manhã.

Não são todas as partes das presas que vão para o jirau. As vísceras e costelas de certos animais são consumidas no acampamento ou dadas a pessoas que tem funções especiais, como veremos adiante, durante o tempo de caçada. Quando se abate uma anta, por exemplo, por ser um animal de grande porte, é dividida e as peças pré-moqueadas no próprio local. Nesta situação, algumas vísceras são consumidas ali mesmo pelos caçadores que ajudam no processo.

O segundo dia de caçada não resultou no esperado. No final da tarde chegaram mais quatro caçadores que foram incorporados nos grupos. Durante a noite um *heroi'wa* do grupo onde estávamos, pertencente ao segundo *tébé*, ofereceu um prato de comida para um dos caçadores do grupo do segundo *pahöri'wa*. Tal atitude foi reprovada pelo pai do segundo *tébé*, que disse que isso não poderia acontecer, uma vez que o grupo dos *tébé* só podem ajudar membros destes grupos. Entretanto, dias depois observei o mesmo indo até o jirau do segundo *pahöri'wa* e retornar com um pedaço de tatu. Questionado sobre o fato admitiu que a regra não era absoluta. Presenciamos outras situações onde a quebra de regra era constante. Numa delas, o problema da falta de munição entre os caçadores era superado com a doação e empréstimo entre os grupos.

À noite, do segundo dia de caçada, não houve récita do terço católico, mas uma oração depois do tradicional canto dos *heroi'wa*. O *boa noite* foi dado por um dos *ĩhire*, anciãos. Com a ajuda de um tradutor tivemos acesso ao conteúdo deste *boa noite*. De acordo com o tradutor o assunto tratado pelo *ĩhire* foi *o poder de Deus e a pequenez do homem*. Teria pedido também que Deus oferecesse boa caçada no próximo dia. A prática do *boa noite* adotada regularmente pelos Xavante parece estar muito próxima do papel dos *danhohui'wa*, que devem igualmente dar bons conselhos aos moradores da casa dos solteiros. Não só os *danhohui'wa* exerciam o costume de dar conselhos aos *hõ'wa*. Outros membros, sobretudo os *ĩhire*, da mesma metade cerimonial poderiam fazê-lo. O exercício do *boa noite*, nos moldes salesiano, parece cumprir tal objetivo, mas com o elemento religioso integrado, e se torna um exercício pedagógico.

Pressionado pelos caçadores, que já estavam sem munição, o cacique solicitou nossa ajuda para fazer um *documento* ao Administrador do NAL, onde solicitava: combustível, munição, pneu, refrigerantes ou suco e peças para o caminhão. Depois que redigimos o documento Luc, um dos professores, que tinha boa caligrafia, o transcreveu para outra folha. O cacique assinou e entregou a Ambr, motorista da viatura da saúde que fora levar alguns caçadores e trazer notícias da aldeia. A viatura retornou no final da tarde com a promessa do Administrador do Núcleo de que o pedido seria atendido no dia seguinte.

Os caçadores resolveram voltar a caçar no local onde iniciaram a caçada. Explicaram-me que já fazia alguns dias que haviam queimado o local e nas cabeceiras o capim novo começava a brotar. Isso atrairia os veados, além de suspeitarem que uma vara de porcos estivesse circulando pelo local. Aqui foi interessante porque descobrimos dois atores sociais com funções importantes durante a caçada: a do *waptsã'i'a*, literalmente cachorro branco, batedor, e a do *dautsimri'wa*. O *waptsã'i'a*, cachorro branco, é um batedor que ao achar o rastro de uma vara de queixadas sai correndo tentando localizar os porcos e emite constantemente gritos dizendo que está na trilha da presa. O que nos impressionou neste personagem (Tob), que já era considerado *ĩhire*, foi seu vigor físico e disposição ao ponto de muitos caçadores, inclusive o pesquisador, terem desistido de acompanhá-lo. Noutro dia de caçada, onde para chegar ao local previamente discutido no centro do acampamento era necessário o uso do caminhão, este *ĩhire* avistou da carroceria rastros de animais que haviam cruzado a estrada. Logo que o caminhão parou, ele desceu e ao analisar as pegadas pôs-se a gritar: *uhö uptabi, uhö uptabi, uhö uptabi – queixada mesmo, queixada mesmo, queixada mesmo*. Um frenesi tomou conta dos caçadores levando-os a mudarem os planos de caçar no lugar pré-definido no acampamento.

Nem todos os caçadores dispunham de armas de fogo ou de arco e flechas para acompanhar a caçada. No entanto, estes caçadores saiam com o grupo apenas com um pedaço de madeira. Eles assumiam a segunda função que mencionamos acima: a de *dautsimri'wa*. Esta categoria pode ser traduzida, segundo os informantes, como *mendigo da carne*. São homens que acompanham os caçadores, de clã oposto ao seu, para ajudá-los a carregar as presas abatidas. Como recompensas recebem as tripas, o bucho, pequenos animais e fetos, ou seja, aquilo que não irá para o jirau. No

acampamento eles trabalham esquartejando e dispendo as partes principais para moquear.

A prática da caçada segue uma relação direta com o mundo sobrenatural, que os Xavante muito raramente comentam. Tivemos acesso a algumas informações que mostram esta conexão. Já relatamos este fato anteriormente, mas o retomaremos. Certo dia, quando retornamos mais cedo ao acampamento ficamos observando os caçadores chegarem com as presas. Um grupo de caçadores tinha abatido uma anta que estava prenha, com gestação em processo evoluído. O feto, do sexo macho, foi entregue para um grupo de *danhohui'wa*. Muitos deles tomavam o feto e o seguravam de modo semelhante quando se segura um bebê. Após o feto ter circulado pelo acampamento de braço em braço, ele chegou ao pesquisador que foi estimulado a segurá-lo da mesma forma. Segundo os informantes, esta prática ajudaria os homens que seguravam o feto a terem um *aibö*, ou seja, um filho homem. Num clima de jocosidade, insistiram que o pesquisador segurasse por mais tempo, pois sabiam que ele tinha apenas uma *pi'ö*, uma filha. O fato é que depois que encerramos o trabalho de campo, e retornamos dois anos depois na aldeia Guadalupe, muitos dos que haviam segurado o feto tinham tido filhos de sexo masculino. Noutra ocasião, o caçador Sand abateu uma anta e pôs-se a gritar pelos demais caçadores que estivessem por perto para ajudarem a repartir o animal. O pesquisador foi um dos primeiros a chegar ao local. Ali observamos que Sand mantinha-se distante do animal que fora abatido. Outros caçadores chegaram e começaram a juntar lenha para pré-moquear a anta, enquanto outros forravam o chão com folhas de palmeira. Logo o animal começou a ser esquartejado segundo o modo Xavante: posicionando-se o animal de pernas para cima, primeiro corta-se a barriga como um retângulo; em seguida retiram-se as vísceras e tripas; depois a pele e separada do peito na direção das costas para que seja possível extrair as paletas; as costelas são retiradas a partir da espinha dorsal de modo que permaneçam presas no peito; a espinha dorsal, afastada da pele e separada do pescoço, é dividida em várias partes; o pescoço é mantido preso à cabeça. Na medida em que o animal está sendo partido, outros caçadores ascendem uma fogueira para pré-moquear as peças. Neste ínterim, se houve caçadores disponíveis estes se põem a preparar pequenos cestos que serão usados para o transporte das partes do animal. Ao término do corte do animal retira-se o conteúdo das tripas e bucho, que não são moqueados, mas colocados em cestos. Entretanto, o caçador Sand assistia a tudo e mantinha-se distante. Ocorre que o mesmo estava proibido de

tocar o animal, mesmo sendo ele que o tivera abatido. Segundo o próprio caçador, ele havia se tornado pai há poucos dias. Com isso qualquer ação sua sobre o corpo do animal repercutiria sobre o corpo do recém-nascido. Caso ele tocasse a cabeça da anta a criança morreria. Um toque no nariz levaria ao congestionamento da criança podendo levá-la também a morte. No momento em que os outros caçadores começaram a comer algumas vísceras, ele se retirou do lugar. Tinha medo que houvesse problemas com os rins e fígado do recém nascido.

Ao retornarmos de outro dia de caçada observamos que logo após o canto dos *heroi'wa*, os *danhohui'wa* começaram a colocar alguns troncos de forma circular no centro do acampamento. Ali, apesar da demora, foram aos poucos se reunindo e começaram a ensaiar um canto. Notamos que Luiz, estava inquieto em relação ao canto que esta sendo ensaiado. Ao questionarmos o que estava acontecendo o mesmo nos relatou que o cacique tinha convocado os *danhohui'wa*, classe de idade *tirowa* a ensaiar um canto que não deveria ser feito ali no acampamento. De acordo com o informante, o chefe esta agindo desta forma para demonstrar sua autoridade. No entanto, ele só estava fazendo isso porque contava ainda com o apoio de outros *ĩhire*, que estavam no acampamento. Enquanto alguns *tirowa* ainda se posicionavam e preparavam o lugar para o ensaio, um deles veio até Luiz e ficaram por um tempo conversando. Embora não entendesse o que falavam era perceptível que se tratava de uma conversa séria, diante da formalidade própria dos Xavante usada quando se trata de questões importantes. Terminada a conversa entre os dois, perguntamos sobre o que falavam. De acordo com Luiz o chefe havia cometido alguns erros que estava gerando descontentamento entre os *tirowa*. O primeiro erro estava relacionado a autoridade ritual, que o chefe não teria, para convocar os *tirowa* a ensaiarem o canto e só o estava fazendo por ter o apoio de alguns *ĩhire*. O outro erro estava relacionado ao local destinado para o ensaio do canto. Antes de explicar estes erros convêm falar um pouco mais do canto.

Este canto, chamado *wai'a'rãpó*, deve ser mantido em segredo, principalmente dos *heroi'wa*, até sua execução pública. A primeira apresentação pública, ainda que de forma velada, acontece após a cerimônia do *pahõri'wa*, durante a dança das capas na frente do *wedetede*, quando os *ĩprédu* e *ĩhire* o executam de forma extremamente baixa. No dia seguinte, durante a madrugada acontece o canto *wanaridobe* e logo após a cerimônia de retirada das capas *wamnhorõ*. Enquanto os *danhohui'wa*, padrinhos, que promoveram a retirada das capas estão reunidos no centro, os *dahi'wa*, ou seja,

membros da última classe iniciada os *ētēpa*, juntamente com os *heroi'wa*, os iniciandos, acompanhados das meninas que igualmente farão parte da nova classe de idade que está sendo iniciada, se reúnem próximo ao *wedetede* onde um *īprédu*, homem já iniciado, apresentam oficialmente em público o canto. Até a chegada deste momento os *dahi'wa* e *heroi'wa* não poderiam ouvir o canto.

De acordo com o protocolo ritual, o ensaio do canto *wai'a'rāpó* acontece por ocasião desta caçada. No entanto, quando isto ocorre é feito a uma distância considerável do acampamento de caça de modo que o mesmo não possa ser ouvido. Em 1997, quando participamos desta mesma modalidade de caçada, a classe de idade na qual estamos inseridos, os *hötörã*, desempenhava o papel de *danhohui'wa*, padrinhos, dos *ētēpa*, classe de idade que estava sendo iniciada através do *danhono*. Naquela ocasião todas as noites, quando os caçadores retornavam do acampamento, após a janta, a classe de idade *hötörã* saía com o caminhão para um local distante do acampamento para ensaiar o canto *wai'a'rāpó*. Isto se fazia necessário pelo fato de que no acampamento havia um grande número de jovens do grupo *ētēpa*, que estavam sendo iniciados, e de *tirowa* – que naquela época eram os *dahi'wa*.

Ao retornar da caçada, quando os homens estão confeccionando as capas *wamnhorõ* no *marã*, sombra, acontecem outros ensaios do canto *wai'a'rāpó*. Aqui o canto, que até então era segredo para os *dahi'wa* é revelado a eles.

A configuração do acampamento da caçada *imanadõ* em 2005 não era muito diferente daquela de 1997, somente os locais de caça eram distintos. Ali havia meninos que estavam sendo iniciados, padrinhos e os fiscalizadores da conduta dos iniciados. O que muda em relação a 1997 é a posição dos grupos que assumem os papéis de iniciados, padrinhos e fiscais dos iniciandos. Neste sentido, os *ētēpa* que eram iniciandos em 1997 agora são *dahi'wa*, enquanto que os *tirowa* deixaram de ser *dahi'wa* para serem, em 2005, *danhohui'wa* dos *abare'u*, grupo que estava sendo iniciado.

Quando o chefe convoca os *tirowa* a ensaiarem o canto *wai'a'rāpó* no centro do acampamento de caça, sem autoridade ritual para tanto, ele interfere num processo ritual que possui uma dinâmica própria. No momento o chefe procura reafirmar sua autoridade, e de fato consegue pois o ensaio acontece. Contudo, ele perde capital político visto que o fato abre descontentamentos e frustra atores sociais envolvidos no processo ritual.

Ao término da conversa que ocorrera entre o informante e o *dahi'wa*, soubemos que este último planejava, no retorno da caçada à aldeia, contar tudo aos demais companheiros que não estavam no acampamento. As notícias e fofocas circulam com muita rapidez entre os Xavante. Assim é provável que a ingerência do chefe no andamento do ritual chegasse à aldeia antes mesmo que o *dahi'wa* descontente. Em curto prazo esta ingerência aparentemente não traria desconforto político ao chefe. Entretanto, a soma de fatos isolados compromete sua ação política e pode levá-lo a perder aliados na aldeia. Antes que o *danhono* estivesse concluído corria boatos que algumas famílias estavam esperando o término das festas para deixar a aldeia N. S. de Guadalupe para fundarem outras aldeias, assim se desligando da autoridade desse chefe.

O fato nos mostra que a relação entre o sistema de classes de idade e o sistema político Xavante não se dá de modo excludente. A ação do chefe em procurar firmar uma autoridade política interferindo no processo ritual também nos mostra que o interesse de um homem Xavante por sua classe de idade não diminui à medida que ele se torna adulto, como sugere Maybury-Lewis (1984:366). No entanto, quando nosso informante diz que o chefe está querendo demonstrar autoridade ele está se referindo ao plano político. Aqui temos que fazer uma distinção entre autoridade política e autoridade ritual. A primeira é decorrente do reconhecimento da hegemonia de uma facção sobre as demais. Esta hegemonia torna-se aparente quando o cabeça da facção é reconhecido como chefe pela comunidade aldeã. A autoridade ritual depende da situação ritual em contexto. No caso do processo ritual do *danhono* esta autoridade está investida sobre aqueles que receberam o sufixo *b'rada* incorporado ao nome de sua classe de idade. Ademais, considerando que as classes de idade estão divididas em metades cerimoniais àqueles que foi acrescentado o sufixo *b'rada* é conferido o reconhecimento de gerenciar a dinâmica do processo ritual, principalmente na iniciação das classes de idades de sua metade. Quando nosso informante diz que o chefe não teria autoridade para o tipo de ingerência que ele havia feito, na realidade ele está querendo dizer que o chefe ainda não era *b'rada*. Em verdade, o chefe atingiu este estágio no final do ritual *danhono* quando foram apresentados o nome da nova classe de idade e aqueles que dela farão parte, constituindo os moradores da nova casa dos solteiros, a *hö*, a ser ainda construída. Nesta cerimônia foram apresentados os novos *nodzö'u* e os antigos passaram a ser *nodzö'uõmob'rada*, entre os quais estava o chefe.

Ter o sufixo *b'rada* agregado ao nome da classe de idade é, idealmente, condição *sine qua non* para exercer a plenitude de seus direitos rituais e políticos na sociedade Xavante. Entretanto, no jogo de relações entre os atores políticos ele não é suficiente para garantir que isto de fato ocorra. Constantemente os atores políticos estão manipulando suas posições dadas pelo prestígio conquistado em favor de seus projetos pessoais. O cacique embora não tenha ainda o sufixo *b'rada* agregado em sua classe de idade obtém êxito em fazer com que os *tirowa* executem o ensaio no centro do acampamento graças ao apoio dos que o têm e por estes darem a ele sustentação política, apoiando como membros de sua facção.

----/----

Embora a distribuição dos caçadores nos grupos deva obedecer a certa equidade, mantendo certo equilíbrio, isso não garante que o rendimento dos grupos será igual para todos. Um ou outro grupo pode ter mais sorte e sobressair-se em relação aos demais na quantidade de animais abatidos. Diante disso, foi combinado no primeiro dia de caçada que sobressaindo um grupo em relação aos demais as presas seriam repartidas para que os quatro grupos mantivessem o mesmo volume de carne nos jiraus. Certo dia fora abatido 14 porcos queixada e dois tamanduás. Um dos caçadores ligado ao grupo do segundo *tébé* abateu sozinho 05 dos animais. No caminhão no momento do retorno começaram a dividir os porcos entre os acampamentos. O cacique ligado ao grupo do primeiro *pahöri'wa*, que era seu neto, queria que quatro porcos fossem para seu acampamento. O caçador que havia abatido mais protestou, e o cacique procurou lembrá-lo do combinado no primeiro dia. Como contra-argumento o caçador disse que no primeiro dia de caçada seu acampamento tinha matado dois porcos e que não foram repartidos com nenhum acampamento dos *tébé*, e que, portanto, a divisão que havia sido previamente feita garantia a igualdade entre os grupos. Assim, o grupo do segundo *tébé* recebeu quatro queixadas, um bandeira inteiro e metade do outro; o primeiro *pahöri'wa*, grupo do cacique, recebeu três queixadas; o segundo *pahöri'wa* três queixadas; o grupo do primeiro *tébé* ficou com quatro queixadas e o restante do segundo bandeira. Embora os discursos dos caçadores apareçam em tom conciliatório e objetivos comuns de equidade entre os grupos, na prática observamos que a caçada é marcada por grande competição e disputa entre os caçadores. Aqueles que abatem maior quantidade de animais, sobretudo antas, gozam de maior prestígio entre os demais. Além disso,

embora se procure distribuir o volume de caça, há sempre à questão: *quem foi o grupo campeão?*, como me disseram.

Além da aldeia Guadalupe, as aldeias de Fátima e Jesus de Nazaré, dentre outras, estavam realizando o *danhono*. As duas aldeias mencionadas também estavam caçando na Terra Indígena Bororo. Diante disso, certo dia antes de sairmos para outra região da Terra Indígena Bororo, onde ainda não havia sido queimado o cerrado, fomos procurados pelo cacique que nos aconselhou a ter cuidado no encontro com os Xavante daquelas aldeias, pois também estariam caçando naquela área. Ao entrarmos no cerrado, sempre acompanhando os caçadores, horas depois ouvimos os gritos de um caçador que tinha abatido uma anta. Corremos até o local onde acompanhamos a divisão do animal e seu preparo para ser transportado. Neste ínterim, apareceram dois caçadores de Fátima que cumprimentaram os de Guadalupe e ficaram conversando. Um deles seguiu adiante, enquanto o outro ficou aguardando a abertura da anta e depois de ter recebido um pedaço de fígado assado, também foi embora. Os caçadores de Guadalupe que por ali estavam relataram terem encontrado outros caçadores das aldeias de Fátima e Nazaré. A preocupação em encontrar membros de outras aldeias parecia mais um problema para o cacique do que para os demais. A cisão de Guadalupe que resultou na criação das aldeias de Fátima e Nazaré, não provocou isolamento entre elas, visto que entre outras coisas, há ligações fortes de parentesco entre os que ficaram em Guadalupe e os que foram para aquelas aldeias. Os laços de companheirismo entre as classes de idade são muito fortes entre as aldeias, apesar da divergência política de suas lideranças. Estando as três aldeias caçando no mesmo território, Guadalupe aparece com maior probabilidade de sucesso. Isto se deve pela diferença populacional entre as aldeias. Depois da aldeia São Marcos, Guadalupe é a que tem maior população e conseqüentemente mais caçadores do que Fátima e Nazaré.

Toda a caçada foi realizada dentro das terras dos Bororo. Desde os primeiros dias a área explorada foi à parte sul daquela terra indígena, situada na margem esquerda da BR 070, que corta o território Bororo, sentido Cuiabá. No penúltimo dia os Xavante decidiram explorar a área da margem direita – a leste da aldeia Merure, dos Bororo. Tudo transcorria como um dia normal de caçada: colocar fogo no cerrado, seguir as pegadas dos animais, ajudar a carregar o que fora abatido. Ao retornarmos para o ponto de encontro, onde o caminhão nos havia deixado e de onde partiríamos de volta ao acampamento, tomamos conhecimento de um fato que por pouco não teve

conseqüências trágicas às duas etnias. Segundo o cacique M., cunhado do pai do segundo *tébé*, estava caçando sozinho quando ouviu tiros vindos das proximidades. M. relatou aos presentes que os tiros estavam sendo dados em sua direção e passavam perto de sua cabeça a ponto de ouvir o som das balas. Pensando serem companheiros que estivessem atirando em alguma queixada, o mesmo ficou abaixado. Entretanto, os tiros continuaram. Teriam sido dados cinco tiros. Quando ele se levantou viu que o atirador era um Bororo que estava montado a cavalo. M. teria ficado escondido e o Bororo foi embora. Outro caçador, U., teria encontrado o Bororo que estava armado com uma espingarda semi-automática. O Bororo teria dito a este caçador que estava procurando uma vaca perdida. Enquanto aguardávamos o caminhão, nas margens da BR-070, o cacique avistou uma viatura dos Bororo que estava retornando da aldeia Merure para outra. A viatura foi obrigada a parar e o cacique perguntou quem era o vaqueiro Bororo de Merure. Após relatar o fato, o cacique falou que se fosse noutros tempos teria ido à Merure e matado o vaqueiro como vingança. Em tom de conciliação pediu que transmitissem o recado ao Bororo que não fizesse isso novamente. Se tivesse acertado ele teria vingado. Pediu que avisassem o Bororo que não haveria vingança, e concluiu: *Deus é grande e não queremos fazer isso com nossos irmãos, mas se ele (o bororo) quer fazer... não pode fazer mais isso.*

De volta ao acampamento, quando os outros caçadores retornaram e tomaram conhecimento do fato, decidiram que no dia seguinte iriam até Merure para vingar. O acampamento estava dividido sobre a questão. Dias antes havia chegado a notícia que os Bororo tinham tomado as ferramentas usadas por parte do grupo dos *dahi'wa* que tinha ficado na aldeia Guadalupe preparando o terreno, dentro da Terra Indígena Merure, no qual iniciar-se-ia uma corrida cerimonial no final do processo de iniciação. Parece-nos que os Bororo encontraram a clareira aberta dentro de suas terras e imaginaram que os Xavante estaria planejando construir ali outra aldeia. As ferramentas usadas pelos *dahi'wa* estavam escondidas nas proximidades e foram levadas. Entretanto, prevaleceu a palavra do cacique de que não haveria vingança. Entretanto, foi decidido que uma parte dos caçadores ficaria no acampamento de caça, caso os Bororo aparecessem. Ao pesquisador o cacique relatou novamente que os Xavante haviam adquirido o direito de caçar nas terras dos Bororo depois que ele, Mario Juruna e outros *ihire* que estavam no acampamento, expulsaram os fazendeiros na década de setenta quando ocorreram as demarcações das duas terras indígenas. Segundo o cacique os Bororo não querem

agradecer. Uma forma de agradecer seria deixar os Xavante executarem suas caçadas ali. Eles (os Xavante) poderiam até tirar madeira ali, mas não tinham interesse em fazer.

Apesar de os Xavante sentirem-se no direito de caçar nas terras dos Bororo, havia sempre a preocupação de encontrá-los. Numa caçada que se deu na direção da aldeia dos Bororo chamada Garças, passando pela aldeia do Bororo Paulinho, famosa por ter recebido a visita do Ministro da Cultura Gilberto Gil em abril de 2004, os caçadores Xavante tinham receio de andar pela estrada carregando as presas abatidas. Ao retornamos para o ponto de encontro onde o caminhão nos pegaria, fomos orientados por um dos caçadores a não andar na estrada com o queixada que ajudávamos a carregar para que os Bororo não nos visse. Segundo o caçador, se o Bororo estivesse bêbado o mesmo poderia criar problemas.

Após onze dias caçando os homens consideraram que já havia carne suficiente nos quatro acampamentos para realização dos rituais seguintes. De mais a mais, eles já haviam queimado todo o cerrado da parte centro sul da Terra Indígena dos Bororo e com isso os animais estavam ariscos e difíceis de serem encontrados. Some-se a isso o fato de haver caçadores das aldeias Nossa Senhora de Fátima e Jesus de Nazaré competindo com os de Guadalupe.

O resultado do último dia da *pahöri'wa manadö* e *tébé manadö* é destinado aos *danhohui'wa*. Todos os animais abatidos neste dia de caçada serão divididos entre eles, que deverão levar às suas companheiras que ficaram na aldeia. Estas são membros de sua classe de idade e foram escolhidas para serem parceiras durante o ensaio e realização da cerimônia do *wanaridobe*, conforme vimos acima. Enquanto os *danhohui'wa* estiveram na caçada elas, as *danhohui'wa tsipi'õ*, ensaiaram sozinhas o canto do *wanaridobe*. Embora esta seja a regra da caçada, destinar o último dia aos *danhohui'wa*, na prática ela não é bem aceita. Em relação ao *danhono* de 1997, realizado na aldeia São Marcos, quando os *danhohui'wa* eram da classe de idade *hötörã* a participação deles nas caçadas se deu de forma maciça. O mesmo não ocorreu em 2005, quando os *danhohui'wa* eram da classe de idade *tirowa*. Diante disso, na manhã do último dia de caçada cogitou-se não oferecer nada aos *tirowa* devido seu fraco empenho não só na caçada, mas também do processo ritual como um todo. Entretanto, tal ameaça parecia mais uma estratégia dos *ĩhire*, anciãos, para cobrar mais empenho deles.

Neste último dia de caçada os Xavante decidiram explorar a área leste da Terra dos Bororo seguindo por uma estrada que levaria até a fazenda Bandeirantes. Segundo os Xavante aquela fazenda teria sido criada a partir de um pedaço da Terra Indígena Bororo. Acusação que somente uma revisão dos limites da Terra Indígena dirá se a medição corresponde ou não àquilo que foi decretado como Terra Indígena Xavante. Naquela área o terreno era extremamente acidentado e difícil de caminhar. Não demorou muito e começamos a escutar os gritos de um caçador que indicava ter abatido uma anta. Corremos até o local onde o encontramos ao lado do animal. Aqui descobrimos mais uma regra social entre os caçadores. Depois que nós chegamos outros quatro caçadores apareceram no local. O último caçador a se aproximar do local, um *ihire*, apareceu fazendo exigências: o mesmo pedia que lhe fosse entregue a cabeça e as costelas da anta. O clima no local ficou tenso e o caçador que havia chegado primeiro e ajudava a partir o animal interrompeu seu trabalho para esperar o desfecho. Depois de algumas ponderações entre os caçadores o *ihire*, nervoso deixou o local. Segundo os informantes que estavam no local, tem preferência de escolha das partes do animal abatido, neste caso a anta, o caçador que chegou ao local primeiro, depois do próprio matador da caça, que quase sempre abre mão de sua escolha. Aquele que chega primeiro parte o animal, que depois de pré-moqueado, é entregue aos demais.

Por ser o último dia, os caçadores decidiram retornar mais cedo ao acampamento. Quando ali chegamos todos já estavam arrumando seus apetrechos para retornarem à aldeia. Os *ihire*, de cada um dos grupos, confeccionavam quatro cestos grandes, que os Xavante chamam de *tsi'õtõ höpo*, para o transporte do resultado de onze dias de caçada. Diante da grande quantidade de pessoas, bagagens dos caçadores e os cestos de carne foi decidido que o caminhão faria duas viagens, e decidimos viajar na segunda. Na primeira viagem embarcaram o *tsi'õtõ höpo* do segundo *pahöri'wa*, todos os *heroi'wa* que estavam no acampamento e um grande número de caçadores. No acampamento ficaram os três cestos, os *dahi'wa* e os demais caçadores.

O grupo que partiu na primeira viagem tinha a missão de preparar outro acampamento, próximo da aldeia onde passaríamos a noite e no dia seguinte, de forma ritual, a carne seria levada à comunidade aldeã. Enquanto esperávamos o caminhão retornar o acampamento passou por uma limpeza e parte do lixo produzido foi queimado juntamente com as palhas que serviram de colchão. Com a ausência dos *heroi'wa* os *danhohui'wa* puseram-se a ensaiar o canto do *wai'rãmpo*. Considerando

que o caminhão havia deixado o acampamento por volta da quatro da tarde, estava previsto que ele retornasse às nove da noite. Entretanto, só apareceu às vinte e três horas. Tinha acontecido o que todos temiam: a inexperiência do motorista, filho do cacique, favoreceu a ocorrência de um acidente. Segundo relatos dos que estavam no caminhão, que já retornava para realizar a segunda viagem, vinha muito devagar pela BR-070 quando uma caminhonete de um fazendeiro que vinha em alta velocidade colidiu com a traseira do caminhão. O motorista da caminhonete iria fazer uma ultrapassagem, mas foi impedido ao avistar outro veículo que vinha em sentido contrário e a colisão teria sido inevitável. Os informantes disseram que a caminhonete ficou com a frente toda destruída e o caminhão dos Xavante teve um deslocamento da carroceria, o pára-choque e as lanternas traseiras ficaram totalmente inutilizadas. Em condições de seguir viagem o caminhão deixou o local, depois de dizer que o motorista da caminhonete pagaria os estragos. Entretanto, o motorista do caminhão, o filho do cacique, não anotou a placa e menos o nome do motorista. No acampamento após ter relatado o episódio ele foi substituído por seu cunhado, genro do cacique, e que tinha habilitação.

Os cestos de carne e a bagagem dos caçadores foram embarcados. Antes de seguirmos viagem o cacique nos chamou a parte e pediu que ficássemos a distância, não tomando posição, quando encontrássemos o motorista da caminhonete. Era para deixar que os *índios* resolvessem a questão. O motorista que assumira a boléia nos disse que cobraria a quantia de três mil reais pelos estragos causados ao caminhão. Indagado o porquê do valor, disse: *é a nossa lei!* O pesquisador foi consultado se aquele valor cobriria os estragos. Respondemos não ter conhecimento sobre os serviços a serem executados e seguimos viagem. Na carroceria alguns cogitavam pedir cinco vacas, que somariam ao resultado da caçada, que seriam usadas durante as cerimônias que estavam por vir. Quando chegamos ao local do acidente o motorista da caminhonete já havia deixado o local. Vemos que o fator sorte, se ele existe, favoreceu aquele motorista de não ter encontrado o grupo maior de Xavante, armados como estavam.

Antes de chegarmos ao território Xavante, após ter deixado a BR-070, encontramos a viatura da saúde que seguia para Barra do Garças encaminhando um paciente. O cacique pediu que a viatura retornasse e desse apoio ao caminhão porque o combustível era pouco. No entanto, a gravidade do paciente fez com que seguissem viagem. Depois que entramos na Terra Indígena na primeira subida o caminhão ficou

sem combustível. Rapidamente um grupo pulou do caminhão procurando pedras e galhos para calçá-lo e impedir que retornasse ladeira abaixo. Visto que estávamos a um quilômetro da aldeia Jesus de Nazaré, onde morava o Administrador do NAL, um grupo se dirigiu até lá e conseguiram vinte litros de combustível. A primeira tentativa de religar o caminhão indicava que havia entrado ar no motor. Entretanto, a posição inclinada do caminhão não favorecia que a bomba injetora puxasse o combustível do tanque. A viatura retornou da Barra e retiraram mais uns vinte litros, mas isso também não foi suficiente para garantir que houvesse um nível mínimo para que o cano da bomba injetora puxasse o combustível. Em meio a tantas tentativas de fazer o caminhão funcionar vimos o dia amanhecer. Por fim, apareceu um motorista mais experiente e indicou outra possibilidade de tirar o ar do motor. Por volta de nove horas da manhã o caminhão funcionou e conseguimos chegar ao acampamento, acerca de cinco quilômetros da aldeia, que os *heroi'wa* haviam preparado. Ali eles começavam a pintar-se como se estivessem se preparando para a corrida do *noni*. Além deles, quatro *dahi'wa*, sendo dois de cada clã, também se pintaram. Estes usavam a modalidade de pintura chamada *dauhöba*, na qual toda a parte da frente da pessoa é pintada de preto e um retângulo vermelho no abdômen, na parte de trás pinta-se todo de vermelho com duas listras em preto em paralelo a coluna vertebral. Além *heroi'wa* e *dahi'wa*, o carregador do *noni*, o *nonimrami'wa*, que é um dos *danhohui'wa*, pintou-se como o faz para a corrida do *noni*.

### 3.14 – RETORNO DA CAÇADA PAHÖRI'WA MANADÖ E TÉBÉ MANADÖ

Depois que os *heroi'wa* concluíram sua pintura corporal, preparando-se para a corrida do *noni*, eles seguiram em fila tomando a direção da aldeia. Os cestos de carne, os caçadores e suas bagagens foram novamente embarcados no caminhão. Os quatro *dahi'wa* que foram pintados embarcaram na viatura da saúde, que estava dando apoio nesta fase da conclusão da caçada *pahöri'wa manadö e tébé manadö*. Após esperarem os *heroi'wa* se aproximarem da aldeia os veículos também partiram naquela direção, onde chegaram primeiro. Logo uma multidão se juntou ao lado do caminhão para recolher os apetrechos dos caçadores. Posteriormente o caminhão deixou os cestos de carne acerca de trinta metros das casas dos dois *tébé* e dos dois *pahöri'wa*. Junto a cada

cesto ficou um dos *dahi'wa* que haviam se pintado no acampamento próximo da aldeia. Como afirmamos acima foram escolhidos dois de cada clã. Neste sentido os *dahi'wa* que permaneceram junto aos cestos dos *tébé* e *pahōria'wa* eram respectivamente dos clãs *po'redza'ōno* e *ōwawē*. Quando os *heroi'wa* entraram em fila, caminhando em direção ao *wedetede*, ao atingirem o centro da aldeia os *ĩhire* deram um grito e os cestos de carne foram colocados nas costas dos *dahi'wa* que os levaram a frente das casas de seus donos, os *tébé* e *pahōria'wa*. No *wedetede* o *nonimrami'wa* partiu com o *noni*, acompanhado dos *heroi'wa* em direção ao local de início da corrida. Fizeram uma única bateria onde todos os *heroi'wa* tomaram parte. Nesta corrida, no retorno da caçada, cria-se grande expectativa entre os moradores da aldeia e caçadores sobre qual clã triunfaria. Naquele dia sagrou-se vencedor um *heroi'wa* do clã *po'redza'ōno*, o que teria dado muita alegria a seus filiados. De nossa parte, os *ōwawē*, apenas lamentamos a vitória deles.

Considerando a descrição etnográfica de Maybury-Lewis (1984:172) sobre o retorno da caçada é gritante as diferenças entre o volume de carne trazido pelos caçadores de São Domingos, em 1958, se comparado com o resultado obtido pelos caçadores de Guadalupe em 2007. Em 1958, descreve Maybury-Lewis, foram levados três cestos, com cerca de 90 kg de carne em cada um deles às casas dos *pahōri'wa* e *tébé*. Além disso, outra quantidade de carne foi distribuída aos moradores da aldeia que aguardavam o retorno dos caçadores. Em Guadalupe o volume de carne dos cestos era aproximadamente o mesmo apontado por Maybury-Lewis. Entretanto, além dos *dautsimri'wa*, mendigos da carne, que trouxeram tripas e estômagos de animais moqueados, e dos *danhohui'wa* que receberam alguns pedaços de carne a serem oferecidos às suas companheiras de dança, as *donhohui'wa tsipi'ō*, os demais membros da comunidade aldeã nada recebeu. Todos os cestos de carne foram lavados às casas dos *pahōri'wa* e *tébé* lá permaneceram intocados. Na casa de um dos *tébé* a carne foi levada para dentro da casa e recoberta com uma lona. Após o almoço o pai do *tébé* nos convidou a buscar no mato caibros e forquilhas para montar um jirau ao lado da casa. Depois de pronto toda a carne foi novamente colocada sob o jirau. Segundo o pai do *tébé*, tal medida era tomada para evitar que alguma peça que não houvesse sido moqueada adequadamente entrasse em estado de decomposição. Constatamos depois que os outros grupos domésticos dos *pahōri'wa* e *tébé* tinham tomado a mesma

precaução. Assim, durante o dia toda a carne era transposta pela manhã para aquele jirau e retirada no entardecer até o dia de sua distribuição como parte das cerimônias.

Ao entardecer do mesmo dia em que os caçadores retornaram da caçada, um dos *danhohui'wa* tocou no *warã*, centro da aldeia, a flauta *upawã* convidando os demais para ensaiarem o canto *wanaridobe*. Desde o início da corrida do *noni* eles estavam sendo acompanhados das *donhohui'wa tsipi'õ*, mulheres da mesma classe de idade que assumiram naquela fase do processo ritual o papel de *donhohui'wa*. Com a saída dos *donhohui'wa* elas ficaram na aldeia executando diariamente os ensaios do *wanaridobe*.

Antes de saírem para caçada os *donhohui'wa* começaram a preparar ornamentos corporais que seriam usados pelas *donhohui'wa tsipi'õ* no dia do ritual *wanaridobe*. No dia em que retornaram da caçada, no entardecer antes do ensaio do *wanaridobe* houve uma troca de alimentos entre os *donhohui'wa* e as *donhohui'wa tsipi'õ*. Nesta ocasião os *donhohui'wa* apresentam às suas companheiras os ornamentos corporais que eles estiveram confeccionando até então. Nesta fase do processo ritual estes ornamentos ainda não estão completamente prontos. Trata-se mais de uma prova e prévia de demonstração da criatividade dos *donhohui'wa*, que é ansiosamente aguardada por suas companheiras e pela comunidade. Assim, a reciprocidade entre os *donhohui'wa* e suas companheiras efetiva-se com a entrega, por parte delas, de pães ou bolos (*tsadaré* – bolo de milho xavante, ou preparado com farinha de trigo e fermento), aos homens que lhes retribuem com um pedaço de carne trazido da caçada *pahöri'wa manadö e tébé manadö*. Ambos entregam os presentes a membros de seus grupos domésticos, que comparecerem ao centro da aldeia para acompanhar a troca de presentes e a apresentação dos ornamentos corporais.

É grande a expectativa sobre que tipo de ornamento que o *donhohui'wa* preparou a sua companheira de ritual, a *donhohui'wa tsipi'õ*. Estes ornamentos não seguem um padrão ou motivo pré-estabelecido. A única condição é ser “livre para criar”. Desta forma, é possível encontrar ornamentos que vão desde a caracterização de cangaceiras, vaqueiras até índias de outras etnias. O material empregado nestes ornamentos extrapola o padrão Xavante baseado, sobretudo no urucum e no carvão. Ao terminarmos o primeiro trabalho de campo, sabendo os Xavante que moramos numa região litorânea, foram muitos os pedidos de conchas marinhas, para serem usadas na confecção de colares. Muitos lançaram mão de chapéus e plumas coloridas, comuns nos bailes de carnaval do *waradzu*, não índio. Entretanto, como dissemos, este momento era

apenas uma prévia do que estaria por vir. No dias que se seguiram após o retorno da caçada os *donhohui'wa* e suas companheiras voltaram a ensaiar usando apenas as fibras de *tsuwaipo*, broto de buriti.

Além da apresentação dos ornamentos os *donhohui'wa* e suas companheiras ensaiaram também como devem proceder no dia ritual do *wanaridobe*. Assim, enquanto dançavam todos estavam atentos com a cabeça erguida acompanhando o que se sucedia fora e ao lado da roda que haviam formado para o momento, como se estivessem buscando algo escondido ou esperando que algo fosse acontecer. Quando o canto estava na metade, duas *ba'õno*, meninas, com um maço de folhas de broto de buriti, secos, amarrados na cabeça saíram correndo em direção ao centro da aldeia. Ao verem as meninas dois *donhohui'wa* deixaram a roda e puseram a persegui-las para tomarem os maços de brotos de buriti. Dada a agilidade das meninas os *donhohui'wa* tiveram certa dificuldade em conseguir interceptá-las, o que arrancou gargalhas da platéia que assistia. Por fim, os *donhohui'wa* tomaram os maços de brotos de buriti que as meninas traziam na cabeça e retornaram correndo para juntarem-se ao grupo que ainda dançava. Os maços de brotos de buriti foram agressivamente jogados no centro da roda, seguido de um grito agudo emitido pelos *donhohui'wa* que retomaram seus lugares junto ao grupo. A performance recebeu o tradicional agradecimento dos anciãos que acompanhavam e orientavam o ensaio. Depois do ensaio a comunidade se dispersou e os homens foram ao centro da aldeia discutir o próximo passo do processo de iniciação.

### 3.15 – WAMNHORÕ MADZATSI – APRESENTAÇÃO DO WAMNHORÕ e AHU'RÃ

Após o encerramento do canto do *wanaridobe* os *ĩprédu* e *ĩhire*, adultos e anciãos, se reuniram novamente no *warã*, para conversarem sobre a próxima etapa do ritual. O passo seguinte no processo de iniciação seria a apresentação do *wamnhorõ* no centro da aldeia e dali para o *marã*, clareira onde seria trabalhado e ainda mais uma modalidade de corrida do *noni*, desta vez chamada de *ahu'rã*. Como a maioria dos rituais começam seus preparativos na madrugada, então lá estávamos nós por volta de quatro horas da manhã no centro da aldeia, onde encontramos inicialmente dois homens e três mulheres da classe de idade *trowa*, que se preparavam para o ensaio do canto *wanaridobe*. Enquanto eles ensaiavam aquele canto, retornamos para casa onde fizemos

a pintura e ornamentação corporal necessária ao ritual que estava por vir. Aqui o procedimento é semelhante aquele do *wai'a*, onde pinta-se todo de vermelho e amarram-se embiras nos punhos, tornozelos e no pescoço. Tomamos o *wabu* – talo seco da folha de buriti, *peciolo*, no qual foi amarrado o *wamnhorõ*, seda de buriti, e retornamos novamente ao centro da aldeia, onde se encontravam outros *ĩprédu*. Todos estavam agachados formando um semicírculo no entorno de uma fogueira onde se encontravam os *ĩhire*. Segundo os informantes, a postura na qual se encontravam era para evitar serem vistos pelas mulheres. Todo este procedimento deveria ser feito antes do sol nascer. Entretanto, diante do atraso de vários *ĩprédu*, que dormiram demais e apareceram usando somente as pulseiras de embiras, pois não tiveram tempo de se pintarem, quando se passou para a etapa seguinte era possível ver na frente das casas muitas mulheres que procuravam acompanhar, mesmo de longe a cerimônia. O grupo dos *ĩprédu* que portavam o *wabu* ainda estava incompleto quando os *ĩhire*, anciãos, deram a ordem para que todos fossem ao *marã*. E assim, seguindo em fila, alternando-se de acordo com a filiação clânica, todos se dirigiram para o local onde seriam confeccionadas as capas que recebem o mesmo nome da seda de buriti, o *wamnhorõ*. Aqueles que não chegaram a tempo de participar da cerimônia puderam levar seu *wamnhorõ* até o *marã* em outra ocasião percorrendo caminhos paralelos nos arredores da aldeia.

O *marã* usado para esta ocasião situava-se bem próximo da aldeia. Ali também são executadas algumas partes da cerimônia religiosa do *wai'a*. O lugar também fora usado como acampamento dos *heroi'wa*, quando eram *waté'wa* durante os banhos de imersão, onde dormiam e passavam boa parte do tempo quando não estavam executando o *datsi'waté*, o bater água, como dizem os Xavante. Lá chegando os *ĩprédu* dividiram o *marã* ao meio, de modo que a metade direcionada ao sol nascente foi ocupada pelos clãs *õwawẽ* e *tob'ratato*, enquanto que na metade oposta se colocaram os *po'redza'õno*. Obedecendo esta mesma disposição, no centro do *marã* foram colocados os *wabu* com o *wamnhorõ* dos dois *tébé* e outros quatro pertencentes aos *pahõri'wa*. Todos os *wabu* foram fincados no chão, contornando o perímetro do grande círculo do *marã*, e ali permaneceram com a seda de buriti, o *wamnhorõ*, amarradas no seu entorno.

Ao terminarem de fixar os *wabu*, talos secos da folha de buriti, no entorno do *marã*, os *pahõri'wa'rada* começaram a montar o *wamnhorõ* dos *pahõri'wa*. Neste ínterim, enquanto os *pahõri'wa'rada* se mantinham naquele trabalho, os demais se

puseram em círculo, no centro do *marã* para ensaiarem novamente o canto do *wai'a'rampó*, a ser executado após a cerimônia do *wanaridobe*. Neste ensaio os participantes que estavam no *marã* assumiram a mesma posição tomada durante as celebrações religiosas do *wai'a*.

O primeiro dia de trabalho no *marã* é dedicado exclusivamente à montagem do *wamnhorõ* dos *tébé* e dos *pahõri'wa*. Inicialmente o *wamnhorõ* foi retirado do *wabu* e disposto sobre uma lona onde as fibras foram criteriosamente classificadas por tamanho. Em seguida espalharam-na sobre a lona, de modo que ficassem como um tapete. Tomando pequenos feixes, acerca de trinta cinco a quarenta centímetros de uma das extremidades, as fibras de *wamnhorõ* foram unidas com fios de algodão, dando a forma de um trançado numa faixa de dois centímetros. Aqueles que teciam esta parte do *wamnhorõ* tomavam a precaução de deixar uma sobra de barbantes de ambos os lados para facilitar sua amarração na testa de quem o usaria durante a cerimônia. Este tipo de costura no *wamnhorõ*, segundo Giaccaria & Heide (1984:174), recebe o nome de *wamnhorõ babaridzé*. O restante da extremidade acima deste trançado é amarrado em feixe único com fios de algodão e recebe o nome de *wamnhorõwada*, a ponta do *wamnhorõ* enrolada com fios de algodão. Terminado estes procedimentos iniciais, que podem repetir-se várias vezes até que se tenha o máximo de perfeição na montagem do *wamnhorõ*, passa-se a etapa de pintura.

Quando os *wamnhorõ* dos *tébé* e dos *pahõri'wa* estão com seus trabalhos avançados os membros dos demais grupos domésticos começam a montar aqueles que serão destinados aos filhos, netos e sobrinhos. Ainda na parte da manhã, um pouco antes do almoço, boa parte dos homens deixou o *marã* e foram para suas casas de depois à *hö*, onde começaram a preparar os filhos para a penúltima corrida do *noni*.

Por volta de quatorze horas todos os *heroi'wa* já estavam no *wedetede* fazendo os últimos ajustes para a penúltima corrida do *noni* chamada *ahu'rã*. Em verdade esta categoria indica também a modalidade de pintura adotada para este ritual. Enquanto nos outros dias os *heroi'wa* adotavam a modalidade de pintura *tsanapré*, onde se pinta com urucum um retângulo no abdômen e nas costas, agora na modalidade *ahu'rã* onde o tronco, braços e pernas são pintados em preto, com água e carvão extraído da queima de *wabu*, talos secos de folhas de buriti. Antes que a aplicação desta pintura seque por completo fazem-se riscos com as unhas partindo de cada ombro seguindo pelo peito até próximo da virilha. Este mesmo risco é repetido na parte externa dos braços e nas coxas.

Há duas modalidades destes riscos que indicam a participação e filiação a dois tipos diferentes de grupos de culto no *wai'a*. Tal filiação a estes grupos obedece ainda descendência clânica dos atores sociais envolvidos. Como ornamento corporal o cabelo é preso como um rabo de cavalo e no qual se amarra um pedaço de *wabu*, depois de lapidado. Neste pedaço de *wabu* são presas de dois a quatro penas de arara montadas em dois tipos de flechas: um pedaço cilíndrico, extraído de buritirana, chamado *ariwede*, usada nas flechas de pesca, e outro pedaço de taquarinha chamado *ti*. Sobre o *ariwede* encaixa-se o *ti* no qual por sua vez se encaixa a pena de arara. O conjunto recebe como acabamento final fios de algodão que servem para dar sustentação do *ti* sobre o *ariwede* bem como do *ti* sobre as penas de arara. Depois de pronto o conjunto *ariwede*, *ti* e penas de arara são fixados, em forma de leque, no caule de buriti, *wabu*. Por fim, enrola-se sobre o *wabu*, que já está preso ao cabelo, maços de algodão que ainda não foram fiados.

Dissemos acima que as penas fixadas se dão entre duas a quatro. Acreditamos que isto se deva em parte pela escassez deste material. Grupos domésticos mais abastados em termos de parafernália ritual e que desejam ostentar opulência cravam até quatro penas no *wabu*. Durante as várias baterias desta modalidade de *noni* observamos que alguns *heroi'wa* aguardavam o retorno de outros companheiros para terem as penas retiradas e fixadas no *wabu* que já haviam sido previamente amarrados junto ao cabelo na parte detrás da cabeça. Não obstante, alguns dos *heroi'wa* cujo grupo doméstico recentemente havia passado por uma situação de luto e tiveram que raspar a cabeça, como manda a tradição, amarravam o *wabu* na cabeça com fibras de brotos de buriti. Ainda como parte da ornamentação corporal, juntamente com a modalidade de pintura *ahu'rã* os *heroi'wa* substituíram os calções vermelhos, que vinham usando nas corridas anteriores, por pretos. O *nonimrami'wa*, carregador do *noni*, adotou a mesma pintura corporal que vinha usando anteriormente, ou seja, a modalidade *daupté*, onde o corpo todo é pintado de vermelho e desenha-se duas listras em preto nas costas, duas listras abaixo dos bíceps e uma listra entre o umbigo e a ponta do externo. Quando todos estavam prontos o *nonimrami'wa* se dirigiu, sozinho, até o local de início das baterias do *noni*.

Nesta modalidade de corrida as disputas se deram de forma diferente em relação às demais, onde nos outros dias os *heroi'wa* disputavam entre si e com outras classes de idade. Na modalidade *ahu'rã* os duelos se dão inicialmente disputando *pahōri'wa*

contra *pahöri'wa*, em seguida *tébé* contra *tébé*. Assim, depois de prontos os dois *pahöri'wa* dirigiram-se sozinhos percorrendo a lateral da pista do *noni* até o local de início. Depois da largada e ao atingirem o *wedetede*, seguiram os dois *tébé*, fazendo o mesmo percurso e executando a mesma performance. As baterias seguintes se deram inicialmente tendo um *aihö'ubuni* contra um *heroi'wa* de clã oposto. Segundo os informantes, diferentemente dos *tébé* e dos *pahöri'wa* que correm contra si, os *aihö'ubuni* devem competir com membros de clãs opostos aos seus. Os demais *heroi'wa* seguiram dois a dois, *öwawē* contra *po'redza'ōno*, obedecendo a critérios de estatura para garantir competitividade entre os participantes. Depois que todos tomaram parte em pelo menos uma bateria o *nonimrami'wa* deixou o local de início e dirigiu-se correndo segundo seu modo de encerrar a cerimônia, em direção ao *wedetede* e dali até o *nonidza'odzé*, forquilha onde se guardam os *noni*. Ao término desta e de todas as outras baterias os *ĩprédu* e *ĩhire* que assistiam a cerimônia agradeciam em coro: *hepãrĩ, pãrĩ, pãrĩ - obrigado, obrigado, obrigado*.

Quando todos davam por encerrado o ritual e estavam deixando o *wedetede*, um dos *ĩhire*, ancião, um *pahöri'wa'rada*, ou seja, desempenhou o cargo cerimonial de *pahöri'wa* da classe de idade *hötörãb'rada*, portanto já havia assistido a sua classe de idade se renovar na ocupação da *hö*, onde podemos estimar que tenha se passado pelo menos sessenta anos a julgar pela atual classe de idade que estava sendo iniciada, chamou todos de volta dizendo que o ritual estava incompleto, faltava o *gran finnalle*. Todos retornaram ao *wedetede* onde assistiram a demonstração de como o fechamento do ritual deve se realizar. Quando ele chamou atenção sobre o ritual que faltava os demais se lembraram do ritual. Assim ele começou a demonstração não apenas por ter se lembrado, mas, sobretudo por ser o *pahöri'wa'rada*, isto é, o mais velho que estava presente. Após sua demonstração, os *pahöri'wa'rada* das demais classes de idade fizeram o mesmo até chegar o momento dos atuais *pahöri'wa* repetirem do mesmo modo.

Para realização deste ritual de encerramento das corridas do *noni* os *pahöri'wa'rada* amarram uma popara, colar de unhas de veado ou queixada, um pouco abaixo do joelho direito, sobre a panturrilha, e usavam o tradicional colar de algodão chamado *danho'rebdzu'a*. Nesta ocasião os *pahöri'wa'rada* não usavam pintura corporal. A performance ritual consistia em tomar a capa do *noni* e posicionar-se entre os dois postes do *wedetede*. Ali o *pahöri'wa* dançou com o *noni* dando três passos de

lado, saindo do poste menor em direção ao maior e retornando novamente ao poste menor. Ao retornar a este poste ele deveria bater o pé direito, que emitia o som da *popara*, com mais força e jogar o *noni* para trás. Ao término de cada apresentação os *ĩprédu* e *ĩhire* que assistiam a cerimônia repetiam os agradecimentos: *hepãrĩ, pãrĩ, pãrĩ* - *obrigado, obrigado, obrigado*.

Nossa observação etnográfica sobre a performance cerimonial da modalidade de corrida do *noni* denominada *ahu'rã* difere daquela relatada por Giaccaria & Heide (1984:175). Segundo aqueles autores inicialmente tomam parte nesta modalidade os *ĩprédu*, em número de três, depois os *dahi'wa*. Como descrito acima observamos que somente a classe de idade que estava sendo iniciada participou da cerimônia. Entretanto, a descrição de Maybury-Lewis (1984:173-174), aproxima-se dos relatos de Giaccaria & Heide. Segundo Maybury-Lewis neste dia todos os homens estavam pintados de preto e participaram do encerramento. Giaccaria & Heide não apresentam o evento final de encerramento da cerimônia do *noni* chamada *ahu'rã*, enquanto que Maybury-Lewis trás detalhes deste final. Na descrição de Maybury-Lewis o *nonimrami'wa*, ou *Manõwaumurtuwẽ* - o *mestre de cerimônias*, como é por ele considerado, está sempre atrasado para o início da cerimônia. Não era o caso do carregador do *noni* em Guadalupe que, embora primasse pela vaidade quando estava se pintando, chegava junto com os *heroi'wa* no *wedetede* para dar início à cerimônia.

A performance do ritual *ahu'rã* terminou com o dia ainda bem claro. Os *danhohui'wa* acompanhados de suas companheiras se reuniram novamente no centro da aldeia para ensaiarem o canto do *wanaridobe*. Os *heroi'wa* retornaram a *hö*, e dali foram ao córrego para tomar banho e retirar a pintura corporal. Os *dahi'wa*, por seu turno, foram ao *marã* onde executaram ensaios de outra cerimônia que estava por vir. Eles ensaiaram o início de uma corrida, considerada como a principal cerimônia de encerramento do *danhono*. No entanto, como veremos adiante, existem outras cerimônias após esta corrida. Antes do início do ensaio para o *tsa'uri'wa*, corrida do soprador, como é chamada, alguns membros ligados à metade cerimonial a qual pertencem à classe de idade *ẽtẽpa*, que desempenhava o papel de *dahi'wa*, ou seja, das classes de idade: *tsada'ro*, *nodzõ'u* e *hõtörã*, dirigiram palavras de incentivo e pedindo seriedade aos *dahi'wa*, os *ẽtẽpa*, quando eles estivessem desenvolvendo sua parte na corrida do *tsa'uri'wa*. Inicialmente foram os *tsada'ro*, seguidos pelos *nodzõ'u* e por fim os *hõtörã*, classe de idade a qual está ligado o pesquisador, a demonstrar como deve ser

iniciada a corrida do *tsa'uri'wa*. A classe de idade *hötörã* repetiu por três vezes sua demonstração até que os *ëtêpa* a fizessem. Quando preparavam para outra demonstração, membros da metade cerimonial oposta começaram a aparecer no *marã* e o ensaio foi suspenso. Isto se deve às estratégias cerimoniais tomadas pelas metades. Neste ensaio a metade cerimonial a qual pertencem os *ëtêpa* procurava escolher dentre eles alguns que tivessem maior desempenho físico e resistência para iniciar a corrida do *tsa'uri'wa*. Eles “perseguiriam” os *heroi'wa* durante boa parte do trajeto até que outros *dahi'wa* que estariam escondidos no mato aparecessem. Daremos mais detalhes do ritual *tsa'uri'wa* quando o descrevermos mais adiante.

Com a chegada de membros da metade cerimonial oposta os *ëtêpa* interromperam os ensaios e permaneceram no *marã*. Aqueles que apareceram posteriormente ficaram por ali conversando e fumando cachimbo até o cair da noite e depois retornaram às suas casas. Quanto aos *dahi'wa*, estes deveriam permanecer no *marã* enquanto as capas de *wamnhorõ* estivessem por ali. Segundo os informantes eles são os guardiões das capas. Entretanto, isto não se deu de modo gratuito. Todos os dias um dos *dahi'wa* poderá dirigir-se até a casa dos dois *tébé* e poderá pegar qualquer pedaço de carne que desejar do *tsi'õtõ hõpo*, cesto de carne. Foi o que presenciamos na noite do mesmo dia em que as sedas de *wamnhorõ* foram levadas até o *marã*. Naquele dia, enquanto conversávamos na frente da casa do pai de um dos *tébé*, apareceu um dos *dahi'wa*, de banho tomado e usando um calção preto além do colar de algodão *danho'rebdzu'a*, sem cerimônia adentrou-se e dirigiu-se até onde o cesto de carne havia sido depositado. O pai do *tébé* o acompanhou e auxiliando com uma lanterna deixou que o *dahi'wa* escolhesse um pedaço de costela de anta e um pernil de queixada. Segundo o informante, outro *dahi'wa* estaria fazendo o mesmo na casa do outro *tébé*. As peças de carne são levadas até o *marã*, onde estão os demais *dahi'wa*, e consumida por todos. Pode participar deste banquete noturno no *marã* a classe de idade que na última iniciação desempenhou o papel de *danhohui'wa* dos *dahi'wa*.

O dia seguinte ao da abertura dos trabalhos no *marã* foi marcado pelo início da confecção dos *wamnhorõ* dos demais *heroi'wa* e das meninas que estarão sendo oficialmente reconhecidas como membros da classe de idade *abare'u*. Contudo, os *wamnhorõ* dos *tébé* e dos *pahõri'wa* apenas tinham sido montados no dia anterior. Agora começava a fase de pintura dos mesmos. A pintura do *wamnhorõ* dos *tébé*, bem como dos demais membros do clã *õwawẽ*, é feita segundo a modalidade chamada

*ĩtsarébépré*. Nesta modalidade as capas *wamnhorõ* do clã *õwawẽ* têm cerca de cinqüenta centímetros da *barra* pintadas em vermelho. Os *pahõri'wa* possuem quatro capas *wamnhorõ*, duas para cada ator ritual. No entanto, apenas duas delas recebem pinturas, e serão usados durante uma cerimônia noturna, como veremos adiante. Os *pahõri'wa* embora pertençam ao clã *po'redza'õno* têm suas capas de *wamnhorõ* pintadas com a mesma modalidade de pintura, *ĩtsarébépré*, usada pelos *tébé*, que são do clã *õwawẽ*. O segundo conjunto de capas usadas pelos *pahõri'wa* é chamado *wamnhorõ ãdzub'a*, ou seja, *wamnhorõ* sem pintura.

As capas *wamnhorõ* dos demais membros do clã *po'redza'õno* que circundam o *marã* são pintadas segundo a modalidade *ĩwawi* - riscos. Aqui três feixes de palha que compõem o *wamnhorõ* são pintados da altura dos fios de algodão que foram usados para unir as fibras de brotos de buriti até sua barra. Não obstante, os feixes que recebem pintura estão nas posições dos braços e nas costas de quem usará o *wamnhorõ*. Por fim, as capas que serão usadas pelos membros do clã *tob'ratato* recebem a modalidade de pintura chamada *ĩtsihödõ*, na qual são pintadas três faixas horizontais no entorno do *wamnhorõ*. O material empregado na pintura das capas é o *bõ*, urucum, e *norõdzu*, amêndoas de cocos de babaçu. Durante o processo de pintura as amêndoas são mastigadas para que o óleo seja extraído e cuspidado sobre uma bola de urucum, semelhante a um sabonete. A tinta extraída desta mistura é passada em pequenos feixes de *wamnhorõ* até que todo o conjunto seja pintado. O acabamento final é dado com a ornamentação das capas com nove fios nos quais são enfiadas sementes de capim navalha e ao final de cada um deles é colocada uma unha de veado ou queixada onde também se encaixa uma pena de arara. Os *wamnhorõ dza'rudzé*, como é chamado cada um destes fios, são agrupados três a três e presos no algodão que serviu para juntar as fibras de buriti, e que servirão para amarrar a capa na cabeça de quem a usará. O conjunto é distribuído nas laterais e nas costas da capa.

A situação de contato permitiu o acesso a outros materiais que têm sido incorporados na produção de objetos rituais. É o caso, por exemplo, das sementes de capim navalha, ou *a'é* como dizem os Xavante, que estão sendo substituídas por miçangas coloridas. Outro material adotado foi o barbante de algodão que tem substituído os fios de algodão usados, entre outras coisas, para juntar e amarrar feixes das fibras de broto de buriti e ajudam a dar formato à capa. A substituição dos materiais tradicionais pelos adquiridos no comércio local não pode ser visto como um

empobrecimento do objeto ritual. Estes novos materiais adquiridos podem ser considerados de duas maneiras: economia de tempo e superação da escassez. A primeira é de tornar a produção ritual mais dinâmica, ou seja, entre fiar o algodão e adquirir o fio pronto no mercado se ganha em economia de tempo. No segundo caso, a necessidade de se confeccionar um número maior de objetos rituais tem sido constante com a recuperação demográfica da população Xavante, uma vez que o número de iniciados a cada cinco anos tem aumentado consideravelmente. Diante disso temos constatado que a terra indígena não tem condições de fornecer toda a matéria prima necessária para produção do ritual.

Sinalizamos acima os padrões de pintura das capas do *wamnhorõ* para cada um dos clãs Xavante. Entretanto, estes padrões não são absolutos. Já apontamos em outro momento que informantes Xavante nos disseram que eles nunca estão satisfeitos com seus objetos rituais. Isto veio à tona quando, já no final da confecção das capas do *wamnhorõ*, quando observamos que no *marã*, que fora dividido ao meio ficando *õwawẽ* e *po' redza' õno* em lados opostos, havia capas de *wamnhorõ* com modalidade de pintura fora de onde deveriam ficar. Em outros termos, notamos que capas de *wamnhorõ* com a modalidade de pintura própria do clã *õwawẽ* estavam sendo pintadas no lado oposto, ou seja, junto com as capas dos *po' redza' õno* e vice e versa. Os que ali trabalhavam na pintura das capas nos disseram que seus antepassados teriam “negociado” com o dono da capa, pertencente ao clã oposto, a troca dos padrões de pintura. Um trabalho futuro que abordasse as trocas de objetos rituais entre os clãs ainda está em aberto.

Durante a pintura das capas *wamnhorõ* as questões políticas da aldeia estavam em estado de dormência. Todos estavam empenhados na confecção dos ornamentos que seriam usados na bateria de cerimônias que estavam por acontecer. Entretanto, um episódio no posto de saúde, que funcionava de modo improvisado na escola, tirou o foco do processo ritual. Numa manhã quando acompanhávamos os preparativos da viatura da saúde para levar pacientes à cidade, na qual o cacique também pegaria uma carona até a terra dos Bororo, segundo ele para extrair embirada para fazer cordinhas que seriam usadas nos pulsos e tornozelos - *wedenhorõ*, vimos a enfermeira *waradzu*, não Xavante, reclamar ao chefe que haviam roubado um litro de álcool do local. O fato deixou o cacique alterado emocionalmente que reclamou ao pesquisador sobre a conduta dos mais novos que estão entrando no vício da bebida e desprezando o conselho dos *ĩhire*, anciãos. À noite no *warã* o fato foi novamente relatado e trouxe indignação e

reprovação da parte dos *ĩprédu* e *ĩhire*. O litro de álcool não foi recuperado, muito menos se chegou aos culpados pelo sumiço. Entretanto, pairava no ar suspeitas sobre alguns membros das classes de idade *trowa* e *êtēpa*, que tinham no processo de iniciação, respectivamente, os papéis de *danhohui'wa* e *dahi'wa*, pelo fato de terem sido flagrados em diversos momentos consumindo bebidas alcoólicas e embriagados.

Depois que o *wamnhorõ* dos *tébé* teve sua pintura concluída um grupo de *ĩprédu* e *ĩhire* voltou suas atenções para os adornos corporais que seriam usados pelos ocupantes daquele cargo cerimonial. O primeiro destes ornamentos é o *waihi*. Em verdade o termo *waihi* é dado à nervura dos folíolos das folhas de buriti. Durante as expedições de coleta de brotos de buriti os grupos domésticos observam o tamanho dos brotos extraídos. O maior deles é escolhido para retirar o *waihi*, após ter sido extraído a seda *wamnhorõ*. Normalmente os *waihi* apresentam de dois e meio a três metros de comprimento. Depois de seco são unidos num feixe e, partindo da extremidade mais grossa, são encapados com folhas secas de brotos de buriti deixando livre cerca de sessenta centímetros, de modo que esta se apresente levemente desfiada. Um feixe de seda de buriti, chamado *ĩ'wadza'ru*<sup>101</sup>, de cerca de cinqüenta centímetros, é amarrado logo adiante da metade do *waihi*. Por fim, este pequeno feixe recebe uma pintura vermelha, a partir do urucum, de modo semelhante à capa de *wamnhorõ* que o *tébé* estará usando, ou seja, apenas na barra da seda. Concluída a montagem deste ornamento, que assume o aspecto de um cetro, o mesmo é depositado sobre uma forquilha que foi especialmente colocada ao lado do *wabu* onde se encontra a capa de *wamnhorõ* dos *tébé*.

O segundo ornamento que os *tébé* usarão durante a cerimônia é o *tepewaptsu*. Já nos referimos a ele quando mencionamos a situação na qual fomos convidados a acompanhar sua primeira montagem. Trata-se de um ornamento confeccionado com pedaços de flechas, penas de arara e fios de algodão. Inicialmente um conjunto de aproximadamente vinte quatro pedaços, com cerca de quarenta centímetros, de flechas do tipo *ti* são furados a uma distância de quinze centímetros da base. Acima deste furo cada um dos pedaços de flecha é enrolado com um fino barbante de algodão. A seguir os pedaços de flechas são colocados em paralelo e passa-se um barbante de algodão por entre os furos para que eles fiquem unidos de modo semelhante a uma pequena esteira. Tomando outro pedaço de cordão de algodão faz-se um trançado um pouco acima do

<sup>101</sup> Giaccaria & Heide (1984:97 e 298) traduzem esta categoria como um penduricalho feito de capim navalha (*a'é*) com uma pena no final, e que é amarrado nas flechas.

ponto médio dos pedaços de flechas que foram enrolados com fios de algodão. Isto permite que este conjunto de pedaços de flechas fique com a extremidade na qual foram enrolados os fios de algodão mais aberta do que aquela onde foram feito os furos para passar o barbante. As flechas tipo *ti* são fabricadas com um tipo de taquara. Por serem ocas favorecem a fixação das penas de arara. Quando a primeira etapa está concluída adiciona-se na parte oca da extremidade que fora enrolada com fios de algodão peninhas de arara. Na ocasião em que assistimos a primeira montagem o *tepewaptsu* este primeiro conjunto já estava pronto. Naquele momento o *tepewaptsu* foi montado e desmontado. Ao ser desfeito preservou-se a montagem do primeiro conjunto, retirando somente as penas maiores de arara.

Uma vez que o *tepewaptsu* já havia sido montado previamente tudo indicava que ao ser montado novamente para o dia oficial do ritual, os trabalhos seriam mais fáceis. Ledo engano. Foram necessárias umas três horas para que houvesse consenso entre os *ĩprédu* e *ĩhire* sobre a melhor forma de montá-lo. Havia penas de rabo de arara de diversos tamanhos a serem fixadas na parte oca dos pedaços de flechas que já haviam recebido as peninhas. A demora em montar o ornamento advinha da falta de consenso na posição destas penas grande. Ao final o *tepewaptsu* deve ficar parecido com a cauda de um pássaro. Depois de pronto ele foi depositado num *renhamri*, uma pequena esteira que depois de dobrada se parece com uma bolsa, e colocado junto à capa do *wamnhorõ*.

Segundo Giaccaria & Heide (1984:176) são os *tépé'rada*, antigos *tébé*, que preparam os ornamentos corporais para os *tébé*. Entretanto, nossa observação etnográfica aponta para outra situação. A montagem das capas *wamnhorõ* foi inicialmente feita pelos *ĩhire*, anciãos, que passavam a maior parte do tempo no *marã*. Depois de prontas os o *tébé* *ĩté*, o últimos *tébé* iniciados, foram orientados sobre o modo como deveriam pintar o *wamnhorõ*. A primeira parte do *tepewaptsu*, composta pelo conjunto de pedaços de flechas enroladas como algodão e peninhas, foi encomendada a um dos homens, que não tinha sido *tébé*, com grande habilidade em fazer aquele trabalho. Tanto na primeira quanto na segunda montagem deste ornamento foram os *ĩhire*, anciãos, que se puseram a montá-lo. É bem verdade que ali estavam alguns *tépé'rada*, mas eles pouco atuavam.

A respeito do homem que montou a primeira parte do *tepewaptsu*, seu trabalho não foi voluntário. Dias depois que retornamos da caçada o encontramos conversando com o pai de um dos *tébé* junto ao jirau de carne que fora montado na frente de sua

casa. Após a conversa o pai do *tébé* entregou a ele dois pedaços de queixada, porco do mato, em especial a coluna ainda trazia a cabeça grudada a ela, ao homem de que logo deixou o lugar. Em particular o pai do *tébé* nos revelou que fora aquele homem que havia montado a primeira parte dos dois *tepewaptsu*, e agora estava cobrando o trabalho. Segundo ele, o pai do outro *tébé* logo seria procurado para saldar a dívida, pois ele havia igualmente feito a mesma parte do *tepewaptsu* do outro *tébé*. Além desta dívida havia outra a ser paga. Parte do algodão que seu filho *tébé* estaria usando nos ornamentos foram fiados por uma tia, a mulher do cacique, a quem prometera pagar com três *tsi'a*, frango, galinha, que seriam adquiridas no comércio de Barra do Garças. A explicação pela predileção por este tipo de pagamento dizia respeito à idade da pessoa que havia fiado o algodão. Segundo ele, tratava-se de uma pessoa idosa e já havia perdido os dentes. A explicação dada, portanto, era de a *tsi'a* possui a carne mais tenra e mais fácil para mastigar. Note-se que a cooperação na produção do ritual envolve obrigações de ressarcimento àqueles que se dispuseram a ajudar ou foram convidados. Em nossa experiência de pesquisa observamos que isso ocorre em outros momentos da vida social Xavante. Os funerais, por exemplo, podem ser dispendiosos àqueles que perdem um ente. Todo o serviço funerário é prestado por membros do clã oposto ao defunto. Este tipo de serviço inclui a abertura da sepultura e no momento do enterro barrar os parentes que desejam se jogar na cova onde está sendo posto o morto. Após o enterro aqueles que prestaram o serviço entram na casa onde vivia o morto e retiram qualquer objeto de valor que desejarem. Em dias atuais os objetos mais cobiçados têm sido televisores, aparelhos de som, bicicletas, armas de fogo, geladeiras dentre outros.

### 3.16 – TÉBÉ – ADORADORES DA LUA?

Transcorridos quatro dias após os inícios dos trabalhos no *marã* todas as capas de *wamnhorõ* já estavam prontas. Os *wamnhorõ* que serão usados pelos ocupantes do cargo cerimonial *tébé* idealmente deveriam ser levados aos grupos domésticos no dia anterior. Entretanto, L., pai de um dos *tébé* viajou à Barra do Garças para fazer compras e a cerimônia de entrega das capas não pode ser concretizar. Segundo F., este trabalho de entrega deveria ser feito pelos *tépé'rada*, antigos *tébé*. Nesta ocasião eles deveriam ser pintados e levar os *wamnhorõ* em sigilo, evitando que fossem vistos pelas mulheres, até a casa dos *tébé*. Eles, os *tépé'rada*, deveriam ficar dentro da casa até o momento

oficial da cerimônia. Isto se daria por volta de meio dia quando dois dentre os *dahi'wa* estariam pintados e levariam os *wamnhorõ* até o *wedetede*, e lá ficariam até o início da cerimônia, o que acontece no final da tarde. Não obstante, os fatos não ocorreram como manda o protocolo ritual. Pela manhã nos dirigimos até o *marã* onde encontramos os homens dando os retoques finais nos *wamnhorõ* destinados aos filhos e filhas. O pai do *tébé* foi à mata ciliar, onde o *marã* está encravado, para cortar palhas de palmeira que seriam usadas no momento da cerimônia de seu filho. Quando chegamos ao *marã* encontramos dois dentre os *dahi'wa* sendo pintados com uma modalidade usada nas cerimônias religiosas do *wai'a*. Uma vez concluída a pintura os *renhamri*, esteira dobradas formando bolsas, contendo os *tepewaptsu* e os feixes de seda de buriti pintados em vermelho, e os *wamnhorõ* com os *waihi* foram entregues aos dois que saíram em fila, por volta de dez horas da manhã em direção à aldeia. Caminharam juntos até o centro da aldeia onde se separaram e dirigiram-se até a casa dos pais dos *tébé*. Acompanhamos a entrada ritual de um dos *dahi'wa* na casa de um dos *tébé*. O pai deste *tébé*, que também seguia o *dahi'wa* adiantou-se à frente e dentro da casa reservou uma cadeira para recebê-lo. Ao adentrar na residência a avó do *tébé* começou a chorar, segundo o costume Xavante. O pai deste *tébé* também estava emocionado, mas conteve-se. O *wamnhorõ* do *tébé* foi depositado sobre uma das camas da casa e o *dahi'wa* permaneceu sentado ao lado, como um guardião. Segundo L., ele não poderia jamais deixar o local, e assim o fez até o momento da cerimônia. Na hora do almoço lhe foi servido um prato de arroz acompanhado de carne de caça.

Neste dia fomos orientados a almoçar mais cedo. Neste sentido, por volta de dez e meia já tínhamos almoçado. Assim que acabamos o almoço os parentes deste *tébé* e outros membros do clã *õwawẽ*, ao qual pertencem, começaram a chegar e logo a casa já estava pequena. Muitos deles traziam bolos preparados com farinha de trigo, que foram colocados junto ao grande cesto de carne da caçada que fora realizada especialmente para este dia. Ainda dentro da casa começaram a se pintar e a vestir os adornos corporais. A modalidade de pintura para esta ocasião foi *daupté*, na qual o corpo todo é pintado de vermelho, as panturrilhas em preto, *date'rã* - após aplicação desta pintura remove-se um pouco com as unhas de modo que fiquem três listras; um pouco acima dos cotovelos, utilizando-se de carvão e água, faz-se uma listra em preto, outra é feita entre a ponta do externo e o umbigo. Como adorno corporal usa-se os cores de

algodão *danho'rebdzu'a* e feixes de seda de buriti pintado em vermelho, *danhipsipré*<sup>102</sup>, que são amarrados nos punhos e tornozelos. Observamos que havia algumas mulheres com uma modalidade de pintura diferente da qual estávamos usando para este momento. Aqui o padrão adotado por elas era o corpo todo pintado de preto com um retângulo desenhado em vermelho no abdômen. Segundo L., a pintura diferente era decorrente de um pedido que os antigos fizeram para que se usasse aquela modalidade de pintura nesta ocasião. Além da casa de L., pai de um dos *tébé*, os mesmos preparativos aconteciam na casa de M., pai do outro *tébé*.

Por volta de quatorze horas, quando todos já haviam concluído a fase de pintura e ornamentação corporal, foi dado um sinal a partir do *wedetede* e dois cortejos compostos pelos dois grupos domésticos deixaram as casas e ritualmente se puseram em direção ao *wedetede*. A frente do cortejo que deixou a casa de L. estava um *tépé'rada*, que trazia: um feixe de seda de buriti pintado de vermelho, um colar *danho'rebdzu'a*, um *abadzipré* – tipo de cinto, e um cestinho contendo material de pintura. Em seguida vinha o *dahi'wa*, que fora escolhido para levar o *wamnhorõ* do *marã* até casa do *tébé*, trazendo uma esteira na qual estava enrolado aquele ornamento e o *waihi*. Acompanhando o *dahi'wa* estava um *ai'repudu*, menino antes de ser admitido como morador da casa dos solteiros, transportando o *renhamri*, bolsa, que continha o *tepewaptsu*, adorno de cabeça do *tébé*. A pintura corporal deste *ai'repudu* era a mesma que seria aplicada nos *tébé*. Segundo alguns informantes, virtualmente aquele menino ocuparia o mesmo cargo cerimonial na próxima iniciação. Contudo, a dinâmica faccional da aldeia pode alterar esta escolha. Após o *ai'repudu* estava uma *ba'õno*, menina, igualmente usando a mesma modalidade de pintura do *tébé*, que levava o *tsi'õtõ höpo*, cesto de carne. Os demais parentes e membros do clã *õwawẽ* e *tob'ratato*, metade cerimonial dos *tébé*, seguiram atrás da *ba'õno*. Todos elevavam *renhamri*, que agora servia de prato, com bolos e pedaços de carne retirados do *tsi'õtõ höpo*. O pesquisador, por ser admitido à esta metade exogâmica e pertencendo ao clã *õwawẽ* tomou igualmente parte na fila. No *wedetede*, onde os dois cortejos se encontraram, os cestos de carne foram colocados sobre folhas buriti e teve todo seu conteúdo retirado e depositado sobre aquelas folhas juntamente com os bolos de farinha de trigo e até garrafas de refrigerante. No local uma multidão já estava à espera. Em seguida um *ĩprédupté* e um *danhohui'wa*, J.A e D., filhos do cacique, ambos do clã *õwawẽ* e de

<sup>102</sup> Müller (1976:53) grafa este ornamento como: dañipsiré. Atualizamos para outra possibilidade de grafar as palavras da língua Xavante, onde troca-se o ñ por nh.

classes de idade diferentes, começaram a distribuir parte do *tépé manadō*, banquete dos *tébé*, como é chamado os alimentos, e esta parte da cerimônia, os quais estavam num dos cestos. Neste momento apenas alguns *ĩhire*, anciãos, que estava no *wedetede* receberam parte dos bolos e carne, o restante foi novamente colocado no *tsi'õtō hōpo* e levado à casa de J.A. Esta distribuição do *tépé manadō* não parece estar condicionada padrões estruturais ou políticos que envolvem os atores sociais que a fizeram. Nos dois grupos domésticos, a distribuição de parte do banquete para os *ĩhire* que ali estavam, foi realizada pelos atores mencionados apenas por serem parentes dos *tébé*.

Com a retirada dos cestos de carne e bolos do *wedetede* a multidão que havia se juntado ali começou a se dispersar. A carne levada aos grupos domésticos, parentes dos *tébé*, foi logo distribuída àqueles que lá se fizeram presentes. Nesta fase da cerimônia, os ocupantes dos cargos cerimônias *tébé* não estavam no *wedetede*. Eles aguardavam, juntamente com os demais *heroi'wa*, dentro da *hō*, casa dos solteiros. Não obstante, os encarregados de levar os ornamentos corporais que seriam usados pelos *tébé*, ou seja, o *tépé'rada*, o *dahi'wa* o *ai'repudu*, que recebe a designação cerimonial de *tepewaptsuimrami'wa*<sup>103</sup> – aquele que carrega o *tepewaptsu*, permaneceram em paralelo cada um na frente de um dos postes do *wedetede* até o início da segunda parte da cerimônia.

Neste ínterim, os homens retornaram novamente ao *marã*, local onde se encontravam as demais capas de *wamnhorō*. Ali seria realizada outra cerimônia no intervalo da que estava em andamento. Tratava-se da escolha das capas que seriam retiradas dos iniciandos pelos *danhohui'wa*, homens e mulheres, no dia seguinte como parte da cerimônia do canto do *wanaridobe*. Segundo alguns informantes os *danhohui'wa*, homens, podem chegar ao *marã* e escolher qualquer uma das capas que ali estiver. Não obstante, a única regra a se observar é deixar que o *nonimrami'wa*, o carregador do *noni*, seja o primeiro a escolher. O sinal de escolha, segundo os informantes, é um laço feito com folhas ou seda de buriti amarrado no entorno das capas. Enquanto conversava com o grupo de informantes era possível ouvir os *danhohui'wa* ensaiarem no centro da aldeia o canto *wanaridobe*. Observando as capas de *wamnhorō* notamos que algumas já haviam sido previamente escolhidas, antes do *nonimrami'wa*, a julgar pela seda de buriti que nela fora amarrado, sinal indicativo da escolha. Ao mostrarmos e questionar o pai de um dos *tébé* sobre a transgressão da regra,

---

<sup>103</sup> Cf. Giaccaria & Heide (1984:177)

o mesmo ficou furioso e disse que seu irmão, o dono do *wamnhorõ*, era um *cabeça dura, um cabeçudo*. L., o pai do *tébé*, pegou uma faca e cortou a fibra que fora amarrada no entorno do *wamnhorõ*. Posteriormente, R., o dono do *wamnhorõ*, que havia ido ao riacho próximo do local, retornou e ao ver que o mesmo havia sido desamarrado ficou indignado e o amarrou novamente. Questionamos R. sobre a regra que dava preferência ao *nonimrami'wa*, que nos respondeu que não a seguiria. Soube, depois que R. já havia combinado de antemão que outra pessoa seria dono do *wamnhorõ* que ele havia preparado para seus filhos. Este foi o único mal entendido que observamos na escolha das capas, mas não teve grandes repercussões no processo ritual. Por fim, chegou o *nonimrami'wa*, que havia deixado o centro da aldeia, enquanto outros companheiros, os *danhohui'wa*, continuavam a ensaiar o *wanaridobe*. C., o *nonimrami'wa*, escolheu doze capas que seriam por ele retiradas cerimonialmente na manhã seguinte. Cada *wamnhorõ* que ele amarrava os *ĩprédu* agradeciam solenemente: *hepãrĩ, pãrĩ, pãrĩ, pãrĩ*, – obrigado, obrigado, obrigado, obrigado! Por fim, J., o pai de um dos *pahõri'wa* o chamou até o centro do *marã*, onde ficavam as capas dos ocupantes daquele cargo cerimonial, e ofereceu a C. o *wamnhorõ* de seu filho. Segundo L., um de nossos tradutores, em seu discurso a C., aquele pai teria dito que estava dando a ele a capa porque o mesmo teria trabalhado muito carregando o *noni* durante a cerimônia que recebe o mesmo nome. O pai do *pahõri'wa* estava reconhecendo que C. assumira uma tarefa que nenhum dos *danhohui'wa* quisera, e por isso ele estava sendo recompensado. Ao terminar sua escolha o *nonimrami'wa* cedeu lugar aos demais *danhohui'wa* que haviam chegado a *marã*. Eles se dividiram por clãs e começaram a amarrar os *wamnhorõ* que seriam seus após o *wanaridobe*. No entanto, mantiveram a preocupação de amarrarem capas que fossem de clã oposto ao seu, ou seja, *õwawẽ* e *tob'ratato* amarrariam *wamnhorõ* de *po'redza'õno* e vice e versa. O pai do segundo *pahõri'wa* chamou um *tirowa* do clã *õwawẽ* e perguntou se ele desejava amarrar a capa que seria usada por seu filho, o restante da conversa se deu de modo particular e não foi possível ouvir o que conversavam. Ao terminarem a conversa o *tirowa* ritualmente amarrou a capa e foi ovacionado: *hepãrĩ, pãrĩ, pãrĩ, pãrĩ*, – obrigado, obrigado, obrigado, obrigado! Ao terminarem de amarrar as capas os *danhohui'wa* e *ĩprédu* retornaram novamente ao *wedetede* onde uma multidão voltou a se reunir novamente para acompanhar o prosseguimento da cerimônia do *tébé*.

No dia anterior os *danhohui'wa* prepararam seis troncos em paralelo unindo os dois postes do *wedetede* e montaram o *wa'ritidzatsi*, o ninho da seriema. Junto ao quinto tronco, a contar de baixo para cima, é colocado outro no lado oposto, de modo que fique como um banco entre os dois postes do *wedetede* onde no dia seguinte sentar-se-á o *wa'ritire*, seriema. Giaccaria & Heide (1984:179) apontam que a construção do ninho da seriema acontece após a cerimônia do *tébé*. Entretanto, não foi bem isso que observamos nas duas iniciações que assistimos em 1997 e 2005. Nestas duas iniciações a construção do ninho da seriema se deu no dia anterior à cerimônia do *tébé* visto que ao seu final, como veremos adiante, o *wa'ritire* começa sua atuação e não haveria tempo hábil para fazê-lo após a cerimônia. O *wa'ritire*, seriema, é um dos *danhohui'wa*, escolhido entre membros do clã *öwawẽ*, e atua como um palhaço ou um bobo da corte. Do alto, em seu ninho ele imita o canto da seriema e vez ou outra desce e se põe a correr atrás das crianças (*ai'repudu* e *ba'õno*) que estão bisbilhotando no *wedetede*, palco dos rituais. Aqui ele procura bater ou arranhar suas pernas com um galho seco. Não obstante, igualmente os *ĩprédu* e *ĩhire* são vítimas *wa'ritire*. Neste caso, ele procura beliscar as nádegas ou puxar a perna para que elas caiam. Os saltos de suas vítimas, provocados pelos beliscões, arrancam gargalhadas daqueles que ali estão. M., pai de um dos *tébé*, embora tenha atuado como *wa'ritire* há muito tempo, devido sua idade, de vez em quando subia no *wa'ritidzatsi*, ninho da seriema, e incorporava o personagem e descia perseguindo a todos, crianças e adultos, que ali estavam. Entre seus alvos estavam também as mulheres que se reuniam nas proximidades, mas não podiam chegar ao *wedetede*. As *pi'õ ĩhire*, anciãs, eram seus alvos prediletos por elas reagirem com maior indignação, quando ele apertava-lhes as nádegas, e despertarem mais gargalhadas entre a platéia.

Uma vez concluída a escolha das capas os *ĩprédu* retornaram novamente ao *wedetede* onde o *tépé'rada*, o *dahi'wa* e o *ai'repudu*, cerimonialmente chamado de *tepewaptsuimrami'wa* – aquele que carrega o *tepewaptsu*, ornamento de cabeça do *tébé*, aguardavam silenciosamente o momento de início da cerimônia. Inicialmente os *tébé*, que aguardavam na *hö*, casa dos solteiros, foram conduzidos ao *wedetede*, por outro *tépé'rada*, onde se posicionaram, um em cima de uma lona preta e o outro sobre uma esteira especialmente confeccionada por seu avô para este ritual. Ali os *tépé'rada* deram início a ornamentação e pintura corporal dos ocupantes daquele cargo cerimonial. Embora seja, papel dos *tépé'rada* fazer este trabalho, logo eles começaram a ser

ajudados pelos os *ĩprédu* e *ĩhire*. Primeiramente foram amarrados nos pulsos e tornozelos feixes de seda de buriti pintada em vermelho. Antes aplicar a pintura os corpos dos *tébé* foram untados com óleo de amêndoas e babaçu. A modalidade de pintura aplicada aos *tébé* é a *daupté*, onde todo o corpo é pintado em vermelho. Segundo Giaccaria & Heide (1984:295) esta modalidade é usada no *wai'a*, celebração religiosa. No entanto, na cerimônia do *tébé* ela sofre acréscimo. Depois de concluída a pintura aplica-se duas faixas de resina, em paralelo, que se estende da altura dos mamilos até a cintura. A resina aplicada serve para serem fixadas penugens brancas de gavião real.

Neste ínterim, os *heroi'wa*, que também aguardavam na *hõ*, foram conduzidos formalmente por F. até o *wedetede*. Como em outras situações de deslocamento, os *pahõri'wa* seguiam a frente do grupo e traziam os dois *ĩni*, ou *brudu*, tendo em suas pontas as flautas *tsidupu*. Os demais *heroi'wa* posicionaram-se de forma semicircular atrás do *wedetede* de onde puderam assistir a ornamentação dos *tébé*. Assim, uma vez tendo concluída a pintura corporal pelos *tépé'rada*, os *ĩprédu* e os *ĩhire* pegaram os *wamnhorõ* que os *dahi'wa* ainda seguravam e o colocaram sobre a cabeça dos *tébé*. O ornamento foi amarrado sobre a testa dos *tébé* com a sobra de barbantes que foram propositalmente deixados para isso no ato de sua montagem no *marã*. O movimento seguinte foi fixar o *tepewaptsu*, tarefa feita pelos *ĩprédu* e *ĩhire*. Este ornamento de cabeça, que assume o formato de uma cauda de pássaro, é preso atrás da cabeça do *tébé* e para isso se utiliza os fios excedentes de barbantes de algodão que foram usados para unir os pedaços de flechas e que serviram de base para o ornamento. Para completar a fixação do *tepewaptsu* os *ĩprédu* e *ĩhire* enrolaram um faixa de fios de algodão, com aproximadamente dois metros e meio de comprimento. Enquanto executavam este trabalho J. e M., avós de um dos *tébé*, além de outros parentes começaram a chorar segundo o modo Xavante. Ao final deste último ato tiveram que refazer todo o trabalho em um dos *tébé* porque o *tepewaptsu* não havia ficado firme o suficiente e os *ĩprédu* e *ĩhire* tinham medo que ele caísse durante a execução da cerimônia. Segundo L., pai de um dos *tébé*, que apenas assistia a ornamentação do filho, caso o *tepewaptsu* venha a cair durante a cerimônia o *tébé* que o estaria usando morria nos próximos dias ou prematuramente jovem.

Com a conclusão da pintura e ornamentação dos *tébé* deram início as demonstrações pelos *tépé'rada* de todas as classes de idade até que se chegasse o

momento da classe que estava sendo iniciada. Considerando a expectativa de vida Xavante, mobilidade entre as aldeias, mortes e conflitos faccionais, nem todas as classes de idade dispunham de *tépé'rada* para demonstrarem aos novos como se executava o ritual. Diante disso, os Xavante passaram a eleger *suplentes*, como disseram, para fazer par quando havia apenas um, ou até mesmo dois suplentes quando não havia nenhum *tépé'rada* de determinada classe de idade. O mesmo se sucedeu com os *nonimrami'wa'rada*, antigos carregadores de *noni*, que também participam destas demonstrações assim como o atual *nonimrami'wa*, que toma parte da cerimônia juntamente com os *tébé*. Os *nonimrami'wa'rada* que estavam faltando também foram substituídos por suplentes. Quando chegou a vez dos *tépé'rada* da classe de idade *hötörã* executar sua demonstração quiseram que o pesquisador fizesse às vezes de suplente, uma vez que o mesmo é membro daquela classe. Recusamos desempenhar este papel, tendo em vista que não sentíamos segurança em executar a performance ritual, e outra pessoa foi indicada. Não obstante, o *nonimrami'wa'rada* que carregou o *noni* durante a iniciação dos *hötörã*, portando pertencente à classe de idade *tsada'ro*, que fora também *danhohui'wa* deles, estava presente na aldeia e assistia a cerimônia da porta de sua casa, enquanto fumava seu cachimbo. Ao ser chamado aos gritos pelos *ĩprédu* e *ĩhire* ele se recusava terminantemente a comparecer ao *wedetede*. Impacientes os *ĩprédu* e *ĩhire* indicaram outro membro dentre os *tsada'ro*, um suplente, para fazer a demonstração diante da recusa do titular.

Havia transcorrido quase uma hora e meia do início das pinturas e ornamentação dos *tébé* até o momento deles executarem o ritual. Antes do início da performance ritual o *nonimrami'wa* recebe um *noni* novo, recém confeccionada apenas para este ritual e com tamanho maior do que os anteriores, durante as demonstrações os *nonimrami'wa'rada* usam um *noni* velho e assenta-se numa esteira diante do *wedetede*. Cada um dos *tébé* recebeu um *waihi*, uma espécie de cetro conforme descrevemos acima, que foram usados durante a demonstração pelos *tépé'rada*. Para executar o ritual os *tébé* se posicionam atrás do *nonimrami'wa*, que estava sentado tendo as pernas estendidas e com o *noni* em suas costas, e lado a lado, começam a “abanar” e bater a ponta do *waihi* sobre o *noni* e o *nonimrami'wa*. Buscando melhor apoio os *tébé* colocam a perna direita um pouco a frente do corpo e enquanto batiam o *waihi* sobre o *noni* marcavam um ritmo flexionando levemente o joelho. Após breve instante batendo sobre o *noni* começaram também a assobiar ritmicamente acompanhando os movimentos das

pernas e do *waihi*. O assobio é interrompido por um momento, mas os *tébé* continuaram a performance das pernas e do *waihi*, e retomam segundo depois. Ao todo a apresentação tem aproximadamente um minuto onde o assobiar é intercalado três vezes. Quando os *tébé* concluíram sua exibição foram ovacionados pelos *ĩprédu* e *ĩhire* que estavam no *wedetede*, segundo o modo tradicional Xavante: *hepãrĩ, pãrĩ, pãrĩ, pãrĩ*, – obrigado, obrigado, obrigado, obrigado!

Não obstante, esta primeira apresentação, no *wedetede*, foi a primeira de talvez centenas que deveriam acontecer durante toda a noite. Desta forma, após os agradecimentos os *heroi'wa* saíram em fila, tendo a frente os *pahöri'wa* que carregavam dois *ĩni*, ou *brudu*, contendo em suas pontas as flautas *tsidupu*, percorrendo o sentido anti-horário da aldeia, como fazem as classes de idade da metade cerimonial que estava sendo iniciada, e pararam em frente da primeira casa, onde morava R., avô de um dos *tébé*. C. o *nonimrami'wa*, carregador do *noni*, recebeu ajuda de dois dos *heroi'wa*, e também seguiu em paralelo a fila sendo acompanhado por dois iniciandos, um deles levava uma esteira onde o carregador do *noni* deveria sentar-se. Os dois *tébé* foram o últimos a seguirem o cortejo. Quando chegaram à frente da primeira casa os *heroi'wa*, de costas a casa, tinham assumido uma posição semi-circular tendo ao centro o *nonimrami'wa*, que já estava sentado ritualmente na esteira. Ali os *tébé* executaram novamente a mesma performance que havia feito no *wedetede*. Como já mencionamos, eles seguiram noite adentro repetindo a cerimônia em diferentes pontos da aldeia.

Durante suas apresentações, idealmente eles deveriam permanecer com seus ornamentos corporais. Entretanto, um fato histórico sem uma data cronológica definida, mas muito vivo na memória ritual dos Xavante, permitia que a partir de determinada hora a faixa de algodão e o *tepewaptsu* poderiam ser retirados. Segundo L., antigamente os *tébé* ficavam com os ornamentos de cabeça durante a noite toda até que, numa iniciação, um dos *tébé* veio a falecer porque o *tepewaptsu* fora amarrado de forma muito apertada em sua cabeça. Então *Tsihörirã*<sup>104</sup>, um reformador e organizador de todos os rituais Xavante, permitiu que o *tepewaptsu* fosse retirado depois que a noite estivesse

<sup>104</sup> Poucos informantes se dispuseram a falar deste personagem, alegando desconhecerem sua história. Entretanto, segundo P., *Tsihörirã* foi um *filósofo* Xavante que reformou e reformulou muitos aspectos dos processos rituais. Este informante nos revelou que todas as pinturas e suas variantes para as diversas cerimônias foram definidas por *Tsihörirã*. Não só a iniciação do *danhono* mas também a iniciação do *danhono* e do *darini*, iniciação religiosa, bem como as diversas modalidades de celebrações do *wai'a*, foram redefinidas por ele. Ainda segundo o informante, ele teve ajuda de um companheiro, mas ninguém se lembra do nome dele. Este fato precisa ser mais pesquisado e aprofundado. Acreditamos que ele possa fornecer uma chave importante para uma melhor compreensão de todo processo ritual de iniciação dos Xavante.

bem avançada, escura e as mulheres se recolhido dentro das casas. Assim, por volta de oito da noite fomos ao *wedetede* onde presenciamos a retirada dos ornamentos de cabeça, ficando os *tébé* apenas com a capa *wamnhorõ*. Os *tepewaptsu* e as faixas de algodão foram levadas para casa de um dos *ĩhire* e lá ficaram até a madrugada do dia seguinte, quando foram novamente fixados nas cabeças dos *tébé*.

Durante a noite alguns dos *heroi'wa* foram dormir e poucos, os maiores, acompanharam toda a cerimônia. No entanto, durante a madrugada foram despertados e juntaram-se ao grupo que seguia executando o ritual. Já com o dia claro, os atores rituais executaram pela última vez a performance no *wedetede*. Dali partiram em direção ao local onde se inicia a corrida do *noni*, segundo o modo quando estavam realizando aquela cerimônia, ou seja, à frente o *nonimrami'wa* seguido pelos *pahõri'wa*, que havia deixado na *hõ* os dois *ĩni*, ou *brudu*, com as *tsidupu*, depois os *tébé* com os *waihi*, um *aihõ'ubuni* e os demais *heroi'wa*.

No local de início da corrida do *noni*, o *nonimrami'wa* posicionou-se a frente dos *heroi'wa* e balançou o *noni*, dando a última largada para que todos os *heroi'wa*, menos os ocupantes do cargo cerimonial de *tébé*, partissem em direção ao *wedetede*. Nesta parte da cerimônia cria-se grande expectativa em saber o clã, dentre os *heroi'wa*, que vencerá esta corrida. Em Guadalupe o vencedor foi um *heroi'wa* pertencente ao clã *õwawẽ*, o que provocou comentários negativos dos *po'redza'õno*. Entretanto, os murmúrios do clã perdedor, neste contexto ritual, não compromete a estabilidade da vida política da aldeia, eles apenas aumentam a glória dos vencedores. Com a chegada dos *heroi'wa* no *wedetede*, o *nonimrami'wa* balançou novamente a capa do *noni* desta vez dando a largada para que os dois *tébé* corresse naquela direção. Em verdade, eles não correram e sim saltitavam, parecendo mais um trote, lado a lado até chegarem à frente dos dois postes do *wedetede*, mas não o tocaram. Cada um se posicionou em frente sobre uma esteira. Dois *tépé'rada*, que estavam devidamente pintados para esta ocasião se encarregaram de retirar os ornamentos corporais dos dois *tébé* e os levaram para casa. Neste ínterim, o *nonimrami'wa* deixou o local de início da corrida do *noni* e correndo, segundo modo próprio, o seja, batendo as mãos sobre a capa do *noni* forfalhando suas folhas, e dirigiu-se até o *nonidza'odzé* – lugar onde se guarda o *noni*, onde depositou o *noni* pela última vez. Tanto na chegada dos *tébé* quanto do *nonimrami'wa* os *ĩprédu* e *ĩhire* que ali estavam agradeceram solenemente: *hepãrĩ*, *pãrĩ*, *pãrĩ*, *pãrĩ*, – obrigado, obrigado, obrigado, obrigado!

Quando o dia amanheceu, antes da conclusão da cerimônia do *tébé* que descrevemos acima, o *wa'ritire*, seriema, já estava sentado no *wa'ritidzatsi*, seu ninho, ou seja, nos troncos colocados no dia anterior entre os dois postes do *wedetede*. Dali ele emitia constantemente um grito anunciando sua presença e vez ou outra descia para correr atrás das crianças ou beliscar as nádegas dos *ĩprédu* e *ĩhire*, que quase sempre eram pegos de surpresa e davam pulos arrancando gargalhadas dos presentes. Ainda sobre o encerramento do *tébé*, embora as mulheres não sejam formalmente aceitas no *wedetede* para acompanharem as cerimônias, elas arrumaram uma maneira de acompanhar o desfecho. Para isso se colocaram ao longo da pista de corrida do *noni*, de onde puderam observar todo o desenrolar da cerimônia.

Não obstante, a chegada dos *tébé* no *wedetede* não encerra a cerimônia. O *gran finnalle* estava acoplado ao rito do grito da anta, em xavante *itsitrodzu*<sup>105</sup>. Os *tébé* que haviam concluído sua cerimônia e ficaram a frente do *wedetede* foram deslocados para o lado onde estava o poste maior. Ali eles assistiram a demonstração de como executar a cerimônia final. No dia anterior um grupo de homens foi às cabeceiras onde crescem os buritizais e coletaram novos brotos de buriti. No entanto, estes novos brotos foram extraídos a partir do cerne da palmeira, próximo ao palmito. Com isso cada um dos brotos tinha aproximadamente quatro metros de altura. Acerca de um metro foi amarrado uma *popara*, colar de unhas de queixada ou veado campeiro. A exibição sobre o procedimento ritual começou com os *tépé'rada*, de todas as classes de idade. Por fim chegou à vez dos atuais *tébé*, onde cerimonialmente deveriam colocar-se entre os dois postes do *wedetede*. Ali individualmente tinham que levantar o broto de buriti verticalmente e bater sua ponta no chão. Quando o broto estava elevado o *tébé* deveria emitir um grito longo: *Kuuuuui, kuuuuui*. Segundo L., o grito indicava que a anta havia sido abatida. A performance foi repetida três vezes por cada um dos *tébé* e posteriormente pelos *pahöri'wa* e em seguida pelos demais *heroi'wa*. Ao término de cada apresentação individual os *ĩprédu* e *ĩhire* agradeciam: *hepãrĩ, pãrĩ, pãrĩ, pãrĩ*, – obrigado, obrigado, obrigado, obrigado! Além de tecerem comentários sobre o desempenho do *heroi'wa*. Alguns *heroi'wa* não conseguiam emitir o grito, outros por serem muito pequenos sequer conseguiam erguer o broto de buriti para batê-lo ao chão. Nos dois casos os presentes riam demoradamente. Sobre estes L. nos disse que não

<sup>105</sup> A categoria *itsitrodzu* nos foi repassada como sendo o nome da cerimônia. Não obstante, não conseguimos verificar se há outra categoria nativa que possa ser usada para designar esta cerimônia. Temos dúvidas sobre sua grafia.

seriam bons caçadores e mesmo que conseguissem abater uma anta a perderiam por não saberem gritar para avisar os demais caçadores. Neste ínterim, o *wa'ritire*, seriema, continuava a espantar os *ai'repudu* e *ba'õno* que insistiam em permanecer no *wedetede*.

Segundo L., o termo *itsitrodzu* além de indicar o grito da anta, ele indica que a parte mole do broto está sendo amassada. O mesmo é também usado para indicar que alguém está chupando o coco da palmeira bocaiúva<sup>106</sup>. Noutra acepção, é comparado ao ato de socar no pilão. Por fim, indica também uma fantasia sexual de sexo anal. Neste último caso, segundo L., *itsitrodzu* seria o pênis do homem batendo no ânus da parceira.

Ao término do grito da anta, os *heroi'wa* se retiraram à *hõ* e os *tébé* foram ao riacho para tomar banho e retirar a pintura corporal. Os demais retornaram às suas casas para tomarem café e começarem a se preparar para a próxima cerimônia que viria em seguida.

No início da descrição colocamos uma questão: seriam os *tébé* adoradores da lua? A questão é posta porque alguns missionários salesianos associaram o ritual noturno à adoração da lua. Alguns Xavante assumiram esta explicação e não raro ainda a utilizam. Não obstante, conversando com alguns informantes e com Josina, voluntária leiga que trabalha na missão salesiana de São Marcos há mais de quarenta anos e nos ajudou no diálogo com alguns anciãos, fomos informados que o ritual do *tébé* por ser a noite não traz nenhuma relação com a lua. A referência aqui é feita ao pássaro noturno conhecido pelos Xavante como *tepere*. O *tepere* é conhecido pelos moradores regionais como *caburé*<sup>107</sup>, uma espécie de coruja. Durante sua performance ritual os *tébé* ao balançarem *waihi* emitem assobios em três intervalos em cada apresentação. Quando se houve o som do canto do pássaro *caburé* a semelhança com o assobio que os *tébé* fazem é muito grande, inclusive as pausas que o pássaro faz são semelhantes à performance dos *tébé*. Ademais, observando a montagem do *tepewaptsu*, adorno de cabeça dos *tébé*,

<sup>106</sup> Conforme o dicionário Aurélio: bocaiúva [Do tupi.] Substantivo feminino. Bras. Bot. 1. Palmeira (*Acrocomia mokayayba*) encontrada em MT e MS, dotada de frutos drupáceos globosos, comestíveis, e espique de até 7m de altura; mocajaíba. 2. Palmeira (*Acrocomia odorata*), encontrada em MT e MS, de frutos drupáceos doces, e caule liso e fino; bocaiúva-de-são-lourenço, bocaiúva-dos-pantanais. 3. V. *coco-de-catarro*.

<sup>107</sup> Na ONG CEO - *Centro de Estudos Ornitológicos estudo e preservação das aves* em sua página na rede mundial de computadores ([www.ceo.org.br/](http://www.ceo.org.br/)) é possível encontrar imagens e sons do canto deste pássaro. Helmut Sick, em seu livro *Ornitologia Brasileira*, apresenta três tipos de *caburé*: *CABURÉ-MIUDINHO*, *Glaucidium minutissimum*; *caburé-da-amazônia CABURÉ-MIUDINHO*, *Glaucidium hardyi*; e *caburé Glaucidium brasilianum*. Estes pássaros são da ordem *strigiformes*, família: *strigidae*. Dentre os três tipos o que apresenta o canto mais próximo do assobio que os *tébé* fazem durante o ritual é o *caburé Glaucidium brasilianum*. Entretanto, segundo o autor, este pássaro canta freqüentemente durante o dia (SICK, Helmut, 1997:403).

quando montavam e desmontavam o ornamento, perguntamos por que não estava bom, e a resposta foi: *porque não está igual ao rabo de pássaro!*

Outra observação de campo ajuda a relativizar a referência do ritual com a lua, está no fato de que nos dia em que se realizou este ritual na aldeia Nossa Senhora de Guadalupe (25/08/05) a fase lunar<sup>108</sup> estava na véspera do início da minguante, quando o astro surge à meia noite e se põe ao meio dia. Quando realizou-se este mesmo ritual na aldeia São Marcos (01/09/2005) a lua estava na fase final da minguante e iniciando a nova o que se daria no dia 03, ou seja, quando a lua praticamente desaparece da noite. Um levantamento mais extenso dos locais e datas em que foram realizadas os rituais do *tébé* poderá mostrar se há, ou não, ligação entre o ritual e o astro, haja vista que ele pode estar visível ou não.

Os Xavante não gostam de falar de seu universo cosmológico, conforme já afirmamos em outro momento. Acreditamos que um aprofundamento sobre este universo cosmológico e o simbolismo dos adornos e pinturas corporais seria um passo importante para uma melhor compreensão deste ritual. Por hora estamos interessados em seus usos político.

### 3.17 – PAHÖRI'WA – ADORADORES DO SOL?

Após um rápido café da manhã, depois que foi concluída a cerimônia do *tébé*, fomos ao *marã* para acompanhar o ensaio das capas do *wamnhorõ* e da performance ritual dos *pahöri'wa*. No *marã* a maioria das capas já havia sido levada as casas. Ali ficaram somente aquelas que seriam usadas durante a apresentação de um canto e dança que ocorreria por volta de meio dia. Quando chegamos o ensaio do canto e dança já havia acontecido. Segundo informantes que estavam no local, apenas dois *ĩhire*, anciãos, fizeram a demonstração. Do *marã* nos dirigimos a outro local, que pode ser igualmente considerado um *marã*, ali encontramos um grupo de *danhohui'wa tsipi'õ*, madrinhas – mulheres ligadas à mesma classe de idade dos *danhohui'wa*, padrinhos, que patrocinam a iniciação da classe de idade junior de sua metade cerimonial, que estavam se pintando para a cerimônia. Elas adotaram a modalidade de pintura que assemelha-se a uma camuflagem, onde o corpo e o rosto são pintados com carvão desenhando-se vários riscos. Para acompanhar esta modalidade vestiram calções e sutiãs

---

<sup>108</sup> Consulta realizada na rede mundial de computadores, página do Departamento de Astronomia do Instituto de Física da UFRGS: <http://astro.if.ufrgs.br/>.

pretos, sendo a parte descoberta preenchida com a pintura mencionada. Informantes disseram que esta modalidade de pintura recebe o nome de *hötörã*, categoria que também indica o nome de uma classe de idade, por se parecer com um peixe que recebe o mesmo nome. De volta ao *marã* das capas *wamnhorõ* encontramos os homens divididos segundo sua filiação clânica, os *õwawẽ* - do lado do sol nascente; e os *po'redza'õno* - do lado onde o sol se põe, traçando as estratégias de entrada na aldeia no momento propício durante a cerimônia dos *pahõri'wa*. Terminadas as discussões eles voltaram a se reunir para acompanhar as demonstrações dos *pahõri'wa'rada* aos novos *pahõria'wa* sobre o procedimento cerimonial. Aqui novamente a ausência de *pahõri'wa'rada* foi resolvida com a escolha de *suplentes*, como ocorreu na cerimônia dos *tébé*. De mais a mais, esta apresentação no *marã* se deu porque boa parte dos homens estariam escondidos e não veriam a apresentação dos atuais *pahõri'wa*, como nos disse um informante.

De fato, como veremos adiante, no *wedetede*, palco da cerimônia, as demonstrações foram repetidas. Retornamos mais um vez ao segundo *marã*, onde desta vez, após concluírem a pintura corporal as *danhohui'wa tsipi'õ*, madrinhas, ensaiavam cantos. E mais uma vez voltamos ao *marã* das capas, onde acompanhamos desta vez a pintura corporal dos homens que fariam a dança das capas. Aqui chamamos atenção à modalidade de pintura adotado e sua relação com o *wai'a*, celebração religiosa. Antes de começarem a se pintar todos os homens fizeram uma tonsura no centro da cabeça, *danhire'pre*<sup>109</sup>, ou seja, raspam ali os cabelos de forma circular, própria das celebrações do *wai'a*. Os ornamentos corporais, pulseiras de punho e tornozelos, foram igualmente os mesmos usados do *wai'a*. A pintura corporal aplicada foi a modalidade *daupté*, onde todo o corpo é pintado de vermelho. Após a pintura desenha-se dois ou três riscos, dependendo da filiação aos grupos de culto no *wai'a*, usando as cunhas dos dedos indicador, médio e anelar. A variação em relação ao *wai'a* foram os desenhos indicativos da filiação clânica nas têmporas, e ainda faixas acima ou abaixo dos lábios.

Deixamos o *marã* das capas, nos dirigimos à aldeia, e fomos à casa do grupo domésticos de um dos *pahõri'wa*. Ali a cena era semelhante àquela que observamos no dia anterior na casa de um dos *tébé*, ou seja, membros e parentes do clã *po'redza'õno* estavam se pintando para o grande evento. No entanto, a modalidade de pintura adotada pelos membros daquele clã para esta ocasião era completamente diferente. Enquanto no

---

<sup>109</sup> Cf. Müller, 1976:52.

dia anterior membros do clã *ōwawē* adotaram a modalidade *daupté*, os *po'redza'ōno* aplicaram a pintura *tsanapré*, onde é desenhado em vermelho um retângulo no abdômen e outro nas costas percorrendo a espinha, nas panturrilhas usaram o padrão *date'rã*, pintadas com carvão. Aquelas pessoas que desempenhariam algum papel especial durante o ritual usavam calções e sutiãs brancos, enquanto as demais usavam as mesmas peças em vermelho. Havia também uma diferença nos adornos corporais usados entre os que teriam participação direta e aqueles que seriam coadjuvantes. No primeiro caso, as cordinhas *wedenhorō*, amarradas nos pulsos e tornozelos, foram substituída por embiras do mesmo tipo que os homens usam durante o *wai'a*. Ainda em relação do primeiro grupo, os que teriam participação direta, a ornamentação corporal ficou completa com uma pintura em volta da boca com carvão. Novamente observamos que algumas mulheres usavam outras modalidades de pintura, como *dauhō* – onde além dos retângulos no abdômen e nas costas, elas pintam o restante o corpo em preto, e as franjas acima da testa em vermelho tendo os cabelos amarrados em forma de rabo de cavalo num pedaço de *wabu*, talo seco da folha de buriti, e posteriormente amarrado com fios vermelhos de algodão. Em menor número, algumas seguiram a modalidade *daupté*, ou seja o corpo todo pintado de vermelho.

Já era quase meio dia quando os membros do clã *po'redza'ōno* deixaram a casa dos dois grupos domésticos onde viviam os ocupantes do cargo cerimonial *pahōri'wa*. Como no caso dos *tébé* os grupos domésticos deixaram as casas seguindo ritualmente em fila até o *wedetede*. A frente da fila estava um *pahōri'wa'rada*, que levava como um estandarte o *īni*, ou *brudu*, contendo na ponta a flauta *tsidupu*, seguido por um *ai'repudu* – que transportava num *renhamri* os ornamentos corporais que serão usados pelos *pahōri'wa*. Atrás deste veio um *pahōri'wa ité*, último a desempenhar este cargo cerimonial, trazendo embiras e um colar especial de algodão no qual estava presa uma pena rosa de garça. Imediatamente após o *pahōri'wa ité*, acompanhava uma *adzarudu*, moça antes do casamento, que transportava o *tsi'ōtō hōpo*, cesto de carne. Logo após seguiram os demais membros do clã *po'redza'ōno* que levavam pedaços de carne e bolos de farinha de trigo. Ao atingirem o *wedetede*, palco da cerimônia, os dois cortejos depositaram os cestos e os pedaços de carne e os bolos sobre palhas secas de buriti especialmente ali colocadas. Este conjunto de alimentos conduzidos ao *wedetede* é chamado *pahōri'wa manadō*, ou seja, banquete do *pahōria'wa*. Parte da comida ali conduzida é distribuída. Segundo Giaccaria & Heide (1984:179) esta distribuição foi

feita pelos *pahöri'wa'rada* aos membros do clã *po'redza'õno*. Ainda segundo os autores os *öwawẽ* receberão seu quinhão fora do *wedetede*, em sua casa. Observamos que os cestos de carne foram conduzidos novamente aos grupos domésticos de onde foram retirados. Concomitantemente, no alto em seu ninho, *wa'ritidzatsi*, o seriema, *wa'ritire*, emitia constantemente gritos anunciando sua presença. Para otimizar sua performance ele havia preparado um tipo de massa líquida composta de água e farinha de trigo. Vez ou outra ele atirava parte desta massa nas pessoas que estavam embaixo. Segundo F., quando o *wa'ritire* agia desta maneira o mesmo estava defecando sobre as pessoas.

Os cestos de carne e o *ĩni*, ou *brudu*, com as flautas *tsidupu*, foram logo retirados do local, sendo levados novamente cada um ao local de onde havia saído em cortejo. A seguir um dos *ĩhire* se dirigiu até a *hõ* para buscar os *heroi'wa*, sem a presença dos *pahöri'wa*, que se posicionaram atrás do *wedetede*, como haviam feito no dia anterior durante a cerimônia dos *tébé*. Ali eles pegaram restos de brotos de buriti e amarraram como uma fita em volta da cabeça, deixando que o excedente descesse junto dos longos cabelos. Todos receberam igualmente chumaços, que pareciam pompons de torcidas organizadas, da seda de *wamnhorõ* que havia sobrado. T., um dos *pahöri'wa'rada*, se dirigiu até a *hõ* e conduziu até o *wedetede* os dois escolhidos para desempenharem o cargo de *pahöri'wa*.

Com a chegada dos *pahöri'wa* no *wedetede* os ataques do seriema cessaram, limitando-se apenas a emitir os gritos, que imitam o canto daquela ave. Aqui o clima de jocosidade que o seriema provocava deu lugar à comoção dos parentes ligados aos *pahö'ri'wa*. Eles foram posicionados de joelhos sobre duas esteiras, onde os *pahöri'wa* *ĩ té* primeiramente ungiram seus corpos com óleo de amêndoas de babaçu, extraído mediante mastigação e cuspidos nas mãos para serem espalhados em seguida. Ao término desta unção aplicaram a pintura corporal e depois *vestiram* adornos. Neste ínterim, inspecionamos rapidamente os arredores do *wedetede*, onde localizamos o grupo de *danhohui'wa tsipi'õ*, madrinhas, que durante a manhã havíamos encontrado no segundo *marã* se pintando e posteriormente ensaiando cantos, escondidas acerca de cinquenta metros do palco ritual, o *wedetede*. Não muito distante delas encontramos M., pai de um dos *tébé*, um dos *ĩhire*, ancião, escondido com uma das capas *wamnhorõ*. O mesmo nos disse que escolheu ficar mais perto do *wedetede* porque não teria forças para correr muito durante sua atuação que estava por vir.

De volta ao *wedetede* vimos os *pahöri'wa ité* concluírem a pintura corporal dos *pahöria'wa*, cuja modalidade foi *tsanapré*, ou seja os retângulos em vermelho nas costas e no abdômen. Complementa a pintura corporal o uso de calções brancos. Em seguida os *ĩprédu*, *ĩhire* e *pahöri'wa'rada* começaram a *vestir* os ornamentos corporais próprios dos *pahöri'wa*. Já dissemos em outro momento que um ano antes dos ritos conclusivos do *danhono* os *pahöri'wa* cerimonialmente têm os lóbulos das orelhas furados antes dos demais. Durante o período que antecede a realização dos ritos finais do *danhono*, entre eles a própria cerimônia do *pahöri'wa*, os ocupantes deste cargo cerimonial vão paulatinamente introduzindo batoques auriculares maiores para aumentar o furo nos lóbulos da orelha. O objetivo é deixar estes furos bem dilatados para que durante a esta cerimônia possam ser introduzido neles um adorno corporal chamado *ĩpo'redza'ru*<sup>110</sup>, ou *dapo'redza'ru*. Este ornamento é confeccionado com um pedaço de taquara de flecha, *watétéihi*, com aproximadamente quarenta e cinco centímetros, penas de arara, fios algodão, dente de capivara, unhas de veado ou queixada e sementes de capim navalha – *a'é*. O dente de capivara é encaixado numa das extremidades do *wateteihi* sendo em seguida encapado com fios de algodão, tomando-se o cuidado de enrolar um pouco mais de fios no local onde o dente de capivara foi encaixado, evitando que se solte. Neste local é aplicada uma resina e depois raspas, semelhante a serragem, do tronco de uma árvore. Na outra extremidade na parte oca são colocadas peninhas de arara e onde também prende-se três correntinhas de *a'é*, capim navalha, com pouco mais de cinco centímetros que terminam cada uma com uma unha de veado e uma pena de arara, de modo que ao final o ornamento tenha de um lado o dente de capivara, no meio o corpo encapado com fios de algodão, e outro, no final três penas de arara. Para cada um dos *pahöri'wa* são confeccionados dois destes ornamentos. Deste modo no dia da cerimônia, os *pahöri'wa'rada* e os *ĩhire* pegaram os dois *ĩpo'redza'ru* e passaram os dentes de capivara em cada um dos furos nos lóbulos auriculares e juntaram os *wateteihi* atrás da cabeça amarrando-o e deixando-o como um xis. Em seguida eles pegaram uma faixa composta de fios de algodão com aproximadamente dois metros de comprimento e enrolaram sobre a cabeça dos *pahöri'wa*, na altura da testa e passando sobre as orelhas, deixando a mostra somente os dentes de capivara, de modo que ao final ficou parecendo um turbante. Ao término da pintura e ornamentação corporal os *pahöri'wa* permaneceram de joelhos enquanto os

---

<sup>110</sup> Müller (1976:59) grafa este ornamento corporal como *dapo'rēja'ru*.

*pahōri'wa'rada* de todas as classes de idade, a começar pela mais antiga, depois de vestirem um colar confeccionado com os *anhana'rātōmri*, ou seja, com as folhas de buriti que foram dobradas sempre que se fazia uma nova capa de *noni*, como vimos nas páginas precedentes, começaram a demonstrar aos neófitos como deveriam proceder durante a cerimônia. Isto já havia sido feito no *marã* na parte da manhã, conforme descrevemos acima. Deste o início da pintura e ornamentação corporal dos *pahōri'wa* seus parentes começaram a chorar. L., avó de um dos *pahōri'wa* pegou dois *renhamri*, tampa de cesto, um para sentar-se e outro para cobrir a cabeça para proteger-se do sol forte, e colocou-se ao lado do neto e chorava copiosamente.

No *wedetede*, horas antes do início da cerimônia R. tomou uma enxada e desenhou um círculo, movendo parte da areia. Este círculo foi abruptamente interrompido por uma reta secante que direcionava os atores rituais ao ponto de origem. Segundo um de nossos informantes esta delimitação chama-se *tsahödō*<sup>111</sup>. Terminada as demonstrações dos *pahōri'wa'rada* os *pahōri'wa* se colocaram de pé para receberem, cada qual o colar de folhas de buriti dobradas, *anhana'rātōmri*<sup>112</sup>, e uma nova *popara*, colar de penas e unhas de veado ou queixada, amarrada na panturrilha da perna direita. Para iniciar a cerimônia, ambos se colocaram ajoelhados sobre a perna esquerda, com as mãos cruzadas sobre o peito e a perna esquerda dobrada em ângulo de noventa graus. Nesta posição e lado a lado eles rapidamente abaixaram o tronco, como uma reverência, bateram o calcanhar direito, fazendo soar a *popara*, olharam alguns segundos para o alto sua a direita e virando subitamente em seguida o olhar para a esquerda. Em seguida, ainda na mesma posição começaram a fazer vibrar a *popara* olhando alternadamente para direita e para esquerda. Os dois se levantaram, perfilados e com as mãos unidas sobre o peito puseram-se a saltar batendo fortemente a perna direita no chão e percorrendo o círculo (*tsahödō*) na frente do *wedetede*. Olhando fixamente para frente, deram três saltos e mudaram o olhar para o lado oposto, mais três saltos, voltaram a olhar na direção anterior, mais três saltos e inverteram o olhar novamente, e por fim outros três saltos outra mudança de olhar e depois de três saltos uma parada brusca assumindo a mesma posição de início. Nesta parada executaram a mesma performance que marcava o início do ritual. Deste ponto levantaram-se, ainda com as mãos cruzadas sobre o peito, seguindo por uma reta secante ao círculo, que não chegou a se formar em

<sup>111</sup> O termo pode referir-se ainda ao ato de mover terra, como por exemplo: terraplanagem.

<sup>112</sup> De acordo com L. este termo é também usado para designar um besouro chamado popularmente de *rola-bosta*, um tipo de escaravelho.

seu percurso, retornaram lado a lado batendo fortemente a perna direita até o ponto de partida. Esta performance começou às doze horas e vinte minutos terminado às doze e vinte sete. Enquanto os *pahōri'wa* dançavam, como dizem os Xavante, todo seu grupo doméstico estava em prantos, os demais que assistiam permaneceram calados o tempo todo. Ouvia-se os sons da *popara* durante os saltos e quando estava sendo vibrada, o choro dos parentes e o grito melancólico do seriema que estava no alto dos postes no *wedetede*. O cacique, avô de um dos *pahōri'wa*, chorava copiosamente e volume de seu choro podia ser ouvido à distância. Tanto na apresentação dos *pahōri'wa'rada* e dos *pahōri'wa* houve a necessidade de se molhar a terra que estava escaldante pela alta temperatura naquela hora do dia, que deveria estar próxima de 40° C. O primeiro *pahōri'wa'rada* não chegou a atingir o primeiro ponto de corte do círculo, de onde seguiria pela reta secante até o local de início, apesar de muitos gritos indicando os locais de mudança de olhares e até onde devesse ir.

Ao término da cerimônia os *pahōri'wa* foram rapidamente despidos de seus adornos corporais que foram entregues aos *pahōri'wa ité*, que por seu turno levaram instantaneamente para suas casas. Imediatamente os *pahōri'wa* foram vestidos com os *wamnhorō itzub'a*, o *wamnhorō* sem pintura, e tiveram outra faixa de algodão enrolada sobre a cabeça, como um turbante. Neste ínterim um grupo de *ihire*, gritava na direção de onde estariam as *danhohui'wa tsipi'ō*: *dzahadu, dzahadu, dzahadu! Esperem, esperem, esperem!* Enquanto recebiam o *wamnhorō itzub'a* os *pahōri'wa* foram rodeados pelos demais *heroi'wa*, que eram ao mesmo tempo orientados por F. sobre como deveriam agir na próxima seqüência da cerimônia. Em meio à gritaria dos *ihprédu* e *ihire*, que pediam pressa nesta fase do ritual, foram obrigados a deitarem por instantes sobre esteiras colocadas à frente do *wedetede*. Ao se deitarem foram totalmente envoltos pelos *heroi'wa* que ficavam abanando nas costas os maços de sedas de buriti que haviam recebido no momento em que foram conduzidos até o *wedetede*. Em seguida os *ihire*, anciãos, emitiram um grito sinalizando às *danhohui'wa tsipi'ō* – madrinha, que haviam se pintando e se escondido nos arredores da aldeia, que entrassem em cena.

Concomitantemente, os *pahōri'wa* ainda com as esteiras nas costas se levantaram, sempre rodeados e protegidos pelos demais *heroi'wa*, e puseram-se a correr lentamente em direção ao centro da aldeia. As *danhohui'wa tsipi'ō* igualmente invadiram o *wedetede* e correram em sua direção para tomar as capas *wamnhorō*

*ĩdzub'a*. Logo que conseguiram despojar os *pahõri'wa* das capas *wamnhorõ* *ĩdzub'a* receberam pequenos cestos, de parentas que estavam à espera, e saíram correndo na direção das casas dos grupos domésticos dos *pahõri'wa* para receberem parte da carne que fora levada para lá no início da cerimônia. De acordo com L. este momento constitui também um treinamento para o dia seguinte quando deverão retirar o *wamnhorõ* dos demais *heroi'wa*, após o final do canto *wanaridobe*, como veremos adiante. Enquanto isso, sempre aos gritos de: *cuidado! depressa!*, os *ĩprédu* e *ĩhire* pediam que todos deixassem logo a frente do *wedetede*, tendo em vista a performance ritual seguinte.

Enquanto os *heroi'wa* e os *pahõri'wa* retornavam novamente para atrás do *wedetede*, e as *danhohui'wa tsipi'õ*, madrinhas, corriam atrás da carne os *ĩprédu* e *ĩhire* que haviam se escondido nos arredores da aldeia com as capas *wamnhorõ* entraram na aldeia com elas em punho e correram até o *wedetede*, onde ficaram dando voltas em sentido anti-horário até que todos chegassem. Quando os *ĩprédu* e *ĩhire* paravam, agitando as capas, procuravam apoiar-se sobre a parte externa dos pés, procurando deixar a sola dos pés fora de contato com o chão devido ao forte calor que deixava à areia muito abrasiva. Embora muitos usassem tênis ou meias, foi necessário que os parentes jogassem água no local onde estavam para refrescar o chão. Com a chegada de todos, eles pararam de correr e ficaram agitando o *wamnhorõ* no ar de acordo com o modo particular de cada clã<sup>113</sup>, enquanto Sabino, um dos *ĩprédu* do clã *po'redza'õno*, ligado à metade cerimonial do *wai'a* chamada *pi'rebapradza*, os de baixo, entrava dentro círculo com um chocalho de unhas de veado que marcava o ritmo da dança das capas. Este *ĩprédu* começou a puxar um canto chamado *wai'a'rãpó*<sup>114</sup> e foi imediatamente acompanhado pelos demais portadores da capa. Entretanto, cantavam de maneira extremamente baixa, parecendo mais um sussurro, para que os demais não ouvissem, ou entendessem o que era cantado. Ao término do canto os *ĩprédu* e *ĩhire* deixaram o *wedetede* e correram na direção das casas onde moravam aqueles que

<sup>113</sup> Os membros do clã *õwawẽ* flexionando as pernas no ritmo do chocalho levanta e abaixam as capas do *wamnhorõ*, enquanto que os membros do clã *po'redza'õno*, sob o mesmo ritmo, movimentam as capas para frente e para trás, esticando e recolhendo o braço esquerdo com o qual seguram as capas.

<sup>114</sup> O canto do *wai'a'rãpó* é prerrogativa do clã *po'redza'õno* e deve ser executado por um membro da metade cerimonial do *wai'a* – cerimônia religiosa, *pi'rebapradza*. É o mesmo canto que provocou a ira dos *dahi'wa* no acampamento de caça quando o cacique convocou-os a executarem o canto na frente do *heroi'wa* que ali estavam. Este canto foi novamente ensaiado em diversos momentos no acampamento das capas, quando o *wamnhorõ* estava sendo montado. De acordo com L., em oposição a metade cerimonial *pi'rebapradza* estão os *hõimapradza*, ligados aos clãs *õwawẽ* e *tob'ratato*. Estes últimos nunca deverão se colocar como puxadores deste canto.

usariam no dia seguinte as capas de *wamnhorõ* que traziam. As capas foram depositadas sobre as camas onde dormiam os *heroi'wa*, as *ba'õno* e as *adzarudu*. Em seguida os *ĩprõdu* e *ĩhire* retornaram novamente ao *marã*, encerrando a cerimônia.

Acompanhamos esta mesma cerimônia em São Marcos. Ali o canto do *wai'a'rãpõ* entoado, no centro do círculo formado por aqueles que transportavam as capas, por T. O diferencial aqui foi o uso de uma pintura corporal, adota por J.M., um dos que transportavam uma capa *wamnhorõ*, que ainda não tínhamos visto: *atsada'rã*, lobo guará. Nesta modalidade pinta-se o tronco e os braços até os cotovelos todo em vermelho o restante é pintado de preto com carvão. Parte do rosto do ator ritual é pintada de vermelho, enquanto que o entorno da boca, das maçãs ao queixo e abaixo do nariz, é pintado de preto. Esta modalidade de pintura é usada num dos momentos do ritual de nomeação das mulheres, conforme descrição deste ritual em Giaccaria & Heide (1984:243-248).

Após o término da cerimônia, na aldeia Nossa Senhora de Guadalupe, os *ĩprõdu* e *ĩhire* reuniram-se no *wedetede* e começaram a discutir a performance ritual. A principal questão trazida a eles foi à participação a revelia de uma mulher que não pertencia à classe de idade *tirowa*. Na perseguição aos *pahõri'wa* quando estes deixaram o *wedetede*, sendo protegidos pelos *heroi'wa*, e foram interceptado pelas *danhohui'wa tsipi'õ*, madrinhas, que estavam escondidas nos arredores, esta mulher correu antes das *danhohui'wa tsipi'õ* e retirou o *wamnhorõ* de um dos *pahõri'wa*. Soube que esta mulher pertencia à classe de idade *hõtõrã*, ou seja, à metade cerimonial oposta àquela que estava patrocinando a iniciação dos *abare'u*. Segundo L., a prima desta mulher por ser gorda e mais lenta teria combinado com a mesma que ficasse nas proximidades do *wedetede* e quando os velhos dessem o sinal ela corresse a frente e capturasse o *wamnhorõ ãdzub'a*, *wamnhorõ* sem pintura. A estratégia deu certo, depois que a mulher de V. pegou o *wamnhorõ ãdzub'a* ela o entregou a D. Entretanto, apesar de tudo os *ĩprõdu* e *ĩhire* não solicitaram que o *wamnhorõ ãdzub'a* fosse dado à outra pessoa. As discussões e reprovações continuaram por cerca de meia hora e aos poucos as pessoas foram se dispersando. Novamente afirmamos que este tipo de questão não compromete o tecido social político da aldeia. No âmbito da performance ritual é bem provável que na próxima iniciação as mulheres da classe de idade *tirowa* acionem o instrumento da vingança e procurem tomar o *wamnhorõ ãdzub'a* das mulheres da classe

de idade *ẽtẽpa*, que estarão desempenhando o papel de *danhohui'wa tsipi'õ*, madrinhas, da classe de idade *nodzõ'u*, classe de idade que estará sendo iniciada.

No final da tarde deste mesmo dia os *danhohui'wa* e as *danhohui'wa tsipi'õ* ensaiaram pela última vez o canto do *wanaridobe*. Ao final deste ensaio reuniram-se em local separados, divididos por clãs, para traçarem as estratégias de retirada das capas de *wamnhorõ* após o canto do *wanaridobe*, que aconteceria na madrugada do dia seguinte.

Assistimos esta mesma cerimônia na aldeia São Marcos. Guadalupe realizou um ritual mais repleto de emoções externada pelo choro dos parentes daqueles que tinham o cargo cerimonial de *pahõri'wa*. A atuação do *wa'ritire*, seriema, se deu de modo mais cômico do que em São Marcos. Em São Marcos prevaleceu um ritual mais *canônico*, com atores rituais devidamente posicionados em pontos rigidamente demarcados. Estas comparações que fazemos não têm por intenção mostrar qual das aldeias teria feito o ritual mais ou menos completo. Elas são importantes na medida em que os próprios atores sociais acionam estas diferenças para desqualificar uns aos outros. Foi o caso, por exemplo, da aldeia de N. S. de Fátima que igualmente realizava a iniciação do *danhono*. Naquela aldeia um dos *ĩhire*, ancião, concedeu um dia de folga aos *heroi'wa*, provocando um hiato entre as cerimônias do *tébé* e *pahõri'wa*. Tal atitude gerou comentários de reprovação da parte dos *ĩhire*, anciãos, de Guadalupe bem como das demais aldeias que realizavam o *danhono*. Embora, as aldeias Guadalupe, São Marcos e Fátima se colocam como antagônicas umas em relação às outras, nesta ação envolvendo o processo ritual todas se colocaram contra as atitudes do *ĩhire* de Fátima.

Como no ritual do *tébé*, acima lançamos a questão: *adoradores do sol?* Esta surge devido às mesmas considerações que traçamos para os *tébé*, ou seja, a referência pelos missionários salesianos de que este ritual, o dos *pahõri'wa*, seria uma adoração do astro sol, idéia que alguns Xavante também assumiram. A confusão sobre este ritual aparece quando se compara o percurso ritual que os *pahõri'wa* fazem quando executam o ritual. O fato de eles iniciarem o ritual e depois movimentarem-se por um círculo que se interrompe por uma reta secante e retornando ao ponto de origem levaram os autores Giaccaria & Heide (1984:181-182) a comparar o trajeto com o nascer e pôr do sol.

*Quando chegam diante do lugar donde partiram, param e se colocam um ao lado do outro, de joelhos, e logos depois, sempre um ao lado do outro, voltam ao ponto de partida, com o olhar não mais voltado para cima, mas para a terra e sem virar a cabeça. O percurso dos dançarinos corresponde perfeitamente à idéia que eles têm do caminho do sol; por isso parece fundada a hipótese de que no sol,*

*mais precisamente, no itinerário que o sol faz no céu inspira-se esta dança dos PAHÖRI'WA (Giaccaria & Heide, 1984: 181 e 182).*

Os informantes com os quais conversamos sobre a relação do sol com o ritual dos *pahöri'wa* não confirmaram que se tratava de uma adoração, ou veneração. Alguns dos *ĩhire*, anciãos, segundo Josina<sup>115</sup>, disseram que se tratava de uma amizade com o sol, e não deram mais explicações. Acreditamos que não se trata de uma relação explicitamente com o sol, mas com o dia que tem como centro quando o sol está a pino. Deixamos aqui uma pista para outros desdobramentos de pesquisa. Quando morre um *pahöri'wa*, independente de ser moço ou velho, ele é sepultado quando o sol está a pino. Foi o que presenciamos quando morávamos na aldeia São Marcos, quando ali faleceu Apoena, a liderança que conduziu os Xavante a buscarem ajuda junto aos missionários salesianos que trabalhavam na missão salesiana de Merure em 1956 e depois foram transferidos para aquela aldeia em 1958. Seria uma referência ao ritual realizado por ele? Ademais, não encontramos em outros autores (Maybury-Lewis e Lopes da Silva) qualquer referência à lua e sol como entidades divinas. Pelo contrário, o universo cosmológico e religioso Xavante aponta para existência de seres metafísicos e não para elementos naturais. Um campo investigativo para o simbolismo ritual Xavante está em aberto.

### **3.18 – WANARIDOBE - WAI'A'RÁPÓ - WAMHORÕ'NHORE: RITUAL DO WANARIDOBE, CANTO DO WAI'A'RÁPÓ E CANTO DO WAMNHORÕ**

Ao término de um dia intenso fomos aconselhados a dormir mais cedo porque à meia noite haveria uma cerimônia importante próximo ao *wedetede*. Pensando nisso programamos o despertador para vinte e três horas e quarenta. Não obstante, chegamos uns quinze minutos antes do tempo previsto e para nossa surpresa o ritual já havia acontecido. Tratava-se da retirada dos *wamnhorõ* e adornos corporais usados pelos *pahöri'wa*. Os *wamnhorõ* e adornos corporais destes atores rituais constituem segredo para as mulheres. Por que constituem segredo não nos foi possível apurar. Os informantes se limitavam a dizer que elas não poderiam ver. Esta é mais uma daquelas questões que merecem ser aprofundadas mediante um inquérito de narrativas míticas sobre o *danhono*. Não obstante, esta lacuna foi preenchida quando fomos acompanhar,

---

<sup>115</sup> Josina é uma voluntária que atua na missão junto às irmãs salesianas. Além de falar fluentemente a língua Xavante ela possui um grande conhecimento das práticas culturais Xavante.

dias depois, a mesma cerimônia na aldeia de São Marcos. Naquela aldeia nos foi dito que a cerimônia aconteceria por volta de meia noite. No entanto, para evitar contratempos, seguimos duas horas mais cedo para o centro da aldeia, no *warã*. Ali soubemos que os dois *pahöri'wa* estavam em casas próximas, um deles estava na casa de seu pai J. Os dois foram novamente ornamentados sem receber nenhuma modalidade de pintura corporal. Os ornamentos utilizados foram: o segundo conjunto de *wamnhorõ*, que havia recebido pintura no acampamento das capas, no *marã*; novas *popara*, os colar de algodão *danho'rebdzu'a*, e a faixa de fios de algodão. Depois de terem os colares de algodão amarrados como gravatas borboleta no pescoço, as capas de *wamnhorõ* foram colocadas sobre suas cabeças sendo em seguida enroladas com a faixa de algodão de modo semelhante a um turbante. Próximo do horário previsto, para ser mais exato às vinte e três horas e cinquenta e cinco minutos, os dois *pahöri'wa* deixaram as casas e lado a lado com as mãos cruzadas no peito, de modo semelhante à última performance de encerramento da cerimônia do meio dia, quando cortaram o círculo numa reta secante, seguiram em direção ao centro da aldeia batendo fortemente perna direita, fazendo soar a *popara*. Antes de atingirem o centro foram interceptados e agarrados por dois *danhohui'wa*, membros da classe de idade *tirowa*, que lhes retiraram os adornos corporais. A cerimônia durou menos de cinco minutos. A capa do *wamnhorõ* e demais adornos corporais foram levados pelo *danhohui'wa* que os havia retirado. Segundo os informantes no local, a *popara* teve que ser levada com muito cuidado para que as mulheres não a vissem ou ouvissem enquanto era transportada.

O relato de Giaccaria & Heide (1984:183) aponta que nesta ocasião os *pahöri'wa* estariam pintados com a modalidade *tsanapré*, o que não foi por nós observado. Ainda de acordo com seus relatos participariam desta performance seis *danhohui'wa*, do clã *öwawê*, três atuando em cada um dos *pahöri'wa*, onde um deles segura e outros dois os despojam. Ainda de acordo com aqueles autores, os *pahöri'wa* ao deixarem as casas de seus pais correriam em direção ao *wedetede*. Não obstante, observamos que eles seguiram para o lado oposto ao *wedetede*. Fazemos este tipo de comparação para mostrar que os atores rituais não estão performaticamente presos ao *script* ritual, se é que ele existe. De mais a mais, considerando a dinâmica dos processos rituais, não poderíamos esperar que fossem as mesmas em toda parte. Parece-nos claro que em cada situação os atores sociais manipulam, simplificam e até eliminam partes do ritual, sem comprometer o todo da iniciação.

Após serem despojados de seus adornos corporais os *pahōri'wa* retornaram às casas de onde haviam saído e dali foram à *hō*. Tanto em São Marcos quanto em Guadalupe depois desta cerimônia um dos *danhohui'wa* foi autorizado a tocar a flauta *upawã* convidando aos demais a se dirigirem ao *warã*, centro da aldeia, onde começariam a se pintar para a cerimônia de logo mais às cinco da manhã.

Em Nossa Senhora de Guadalupe, apesar da cerimônia noturna dos *pahōri'wa* ter acontecido bem mais cedo do que em São Marcos, houve um atraso no comparecimento dos *danhohui'wa* e das *danhohui'wa tsipi'ō*, padrinhos e madrinhas, para se pintarem. Neste ínterim, dentro das casas tanto os *heroi'wa* quando as meninas que estavam vivendo o mesmo ciclo de vida, também se pintaram para posteriormente vestirem as capas de *wamnhorō*. Giaccaria & Heide (1984:184) descrevem para esta ocasião as modalidades de pintura: *daupaté*, o corpo todo pintado de vermelho; *aiutemanhāri'wa*<sup>116</sup>, o corpo todo pintado em vermelho, o entorno da boca pintado em preto e uso de penugens nas franjas dos cabelos; *danhihōdō*, listras em preto por todo o corpo; e, *dauhō*, corpo todo pintado em preto com um retângulo em vermelho no abdômen e outro nas costas. Entretanto, observamos tanto em 1997 quanto em 2005 prevalecia uma modalidade de pintura que se aproxima de *danhihōdō*. Não obstante, apenas um casal de *danhohui'wa* e *danhohui'wa tsipi'ō* se pintou com a modalidade *aiutemanhāri'wa*, enquanto a maioria deles adotou a modalidade *danhihōdō*, com significativas variações. Parece-nos que durante a realização desta modalidade de pintura corporal o *danhohui'wa* toma seu corpo e o de sua companheira como uma tela na qual ele expressa toda sua criatividade. Aqui a intenção é mostrar-se camuflado, mas também produzir arte sobre o corpo. Diante disso o emprego de materiais de pintura e ornamentação corporal são extremamente variados. Encontramos desde o uso de tintas multicoloridas usadas nas aulas de educação artística da escola até cocares *importados* do Xingu. Ali no *warã* depois de pintarem as companheiras, os *danhohui'wa* as ornamentam com os enfeites que estiveram fazendo para esta ocasião e que foram apresentados, pelos menos em parte, no momento que os homens retornam da caçada. Além destes adornos que os *danhohui'wa*, ou seus pais, confeccionam eles lançam mão de chapéus e perucas usadas em bailes de carnaval. Ao tomarem conhecimento que o pesquisador morava numa cidade litorânea, o mesmo fora constantemente solicitado a

---

<sup>116</sup> Esta modalidade de pintura é usada numa das cerimônias de nomeação das mulheres (cf. Giaccaria & Heide, 1984:235ss), atualmente em desuso.

recolher conchas nas praias para serem usadas em adornos corporais confeccionados especialmente para este momento, conforme já mencionamos anteriormente.

Enquanto os *danhohui'wa* e as *danhohui'wa tsipi'õ* estavam empenhados em se pintarem e *vestirem* os adornos corporais, dentro das casas são os *danhorebdzu'wa*, o irmão da mãe (MB), que pintam os afilhados. Este ator social possui dois papéis importantes na vida dos filhos e filhas de sua irmã. No caso das meninas, é ele quem confecciona os colares que serão usados em sua cerimônia de casamento. Para os meninos sua atuação mais efetiva se neste momento do processo ritual de iniciação, o *danhono*. Cabe a ele pintar o sobrinho e vestir-lhe a capa do *wamnhorõ*. Em troca ele recebe da irmã do sobrinho(a) um bolo *tsadaré*, bolo de milho. Contudo, este bolo tem sido substituído por pães caseiros, biscoitos, dentre outros tipos de alimentos. A modalidade de pintura aplicada aos *heroi'wa* e *ba'õno* ou *adzarudu* é a *daupté*. Entretanto, há pequenas diferenças para meninos e meninas. Para os meninos depois de aplicada a pintura *daupté*, são amarrados em seus tornozelos embiras, do mesmo tipo que se usa no *wai'a*. As meninas recebem a mesma modalidade de pintura e como adornos corporais usam além do colar de algodão *danho'rebdzu'a*, comum também para os meninos, cordinhas *wedenhorõ* nos pulsos e tornozelos.

À medida que os *danhohui'wa* e as *danhohui'wa tsipi'õ* concluíam a pintura e ornamentação corporal, eles começavam a dançar e cantar o *wanaridobe* como vinham fazendo, em tese, todas as manhãs e tardes desde que começaram os ritos conclusivos do *danhono*, ou seja, a partir do *datsi'waté*. Neste ínterim os *dahi'wa*, membros da classe de idade *ëtêpa*, ligados à outra metade cerimonial, portando arcos, flechas e carabinas, se reuniram no *wedetede* onde permaneceram em volta de uma fogueira. Junto com eles estavam também os dois *pahõri'wa* e os dois *tébé*. Estes atores rituais já foram despojados de seus *wamnhorõ* anteriormente: os *tébé* na manhã em que concluíram seu ritual noturno; os *pahõri'wa*, por seu turno, após a conclusão do ritual que fizeram na frente do *wedetede*, momento em que as *danhohui'wa tsipi'õ* disputaram entre si os *wamnhorõ ãdzub'a*, e depois, próximo da meia noite quando eles deixaram seus grupos domésticos vestindo o *wamnhorõ* e os *danhohui'wa* retiraram este ornamento.

Antes que o sol surgisse por completo no horizonte um *'watébrémi*, escolhido dentre os *po'redza'õno*, vestindo uma capa *wamnhorõ* sem pintura, ou seja, um *wamnhorõ ãdzub'a*, se colocou deitado no chão e coberto com uma esteira e ali

permaneceu até o sinal que seria dado pelos *ĩhire* para que a cerimônia passasse a outra fase. O *wamnhorõ ãdzub'a* é montado no *marã*, acampamento das capas, juntamente com as demais capas. O mesmo é levado, às escondidas, até a casa do '*watébrémi* escolhido para desempenhar este papel no momento em que as capas dos demais *heroi'wa* e meninas da mesma classe de idade são apresentadas após a cerimônia dos *pahõri'wa*.

No centro da aldeia, *warã*, um frenesi tomava conta dos *ĩhire* que a todo instante gritavam: *dzahadu, dzahadu!* Esperem, esperem! Por fim, eles deram um grito sinalizando o próximo movimento do ritual. O '*watébrémi*, que estava deitado e camuflado pela esteira saiu correndo em direção ao centro da aldeia. Com isso, C., o *nonimrami'wa* – carregador do *noni*, deixou a roda de canto do *wanaridobe*, enquanto os demais prosseguiram cantando de dançando, e saiu correndo em seu encalço, tomando-lhe o *wamnhorõ ãdzub'a* com as faixas de algodão que o prendia na cabeça. C. retornou correndo com o *wamnhorõ ãdzub'a* e adentrou no centro da roda de dança jogando agressivamente a capa no chão emitindo um grito. Era o sinal para que todos os demais *danhohui'wa* e as *danhohui'wa tsipi'õ* partissem na direção das casas onde no dia anterior haviam sido levadas as capas de *wamnhorõ*. Enquanto os *danhohui'wa* e as *danhohui'wa tsipi'õ* corriam, em separado, na direção das casas, os *heroi'wa* e as meninas da mesma classe de idade dos iniciandos deixavam seus grupos domésticos vestidos com o *wamnhorõ* e seguiam caminhando lentamente em direção do centro da aldeia. Em atitude ameaçadora, fingindo-se golpear o *heroi'wa* ou a menina com um pequeno bastão, o *danhohui'wa* ou a *danhohui'wa tsipi'õ*, emitindo um grito, tomava o *wamnhorõ* com a faixa de algodão que fora enrolada como um turbante sobre sua cabeça, e retornavam correndo novamente ao centro da aldeia onde a jogavam no chão e retornavam novamente a outra casa para procederem da mesma maneira. Lembrando que a retirada das capas *wamnhorõ* se deram em conformidade com a escolha que os *danhohui'wa* fizeram dois dias antes, no intervalo da cerimônia dos *tébé*, conforme apresentamos acima. Após aquela escolha, que se deu mediante amarração das capas com folhas de buriti; no dia seguinte eles, após o último ensaio do *wanaridobe*, combinaram com as *danhohui'wa tsipi'õ* onde estariam as capas que deveriam ser retiradas por cada um deles. Os *heroi'wa* e as meninas da mesma classe de idade ao serem despojados do *wamnhorõ* seguiam correndo em direção ao *wedetede*, onde

estavam os *dahi'wa* e foram se colocando lado a lado em fila, organizando-se por estatura.

No centro da aldeia, após terem capturado as capas do *wamnhorõ*, os *danhohui'wa* e as *danhohui'wa tsipi'õ* foram novamente se reunindo para repartirem entre si os despojos. Vez ou outra ainda saiam atrasados das casas alguns dos *heroi'wa* ou menina e seguiam lentamente em direção ao centro da aldeia, o que voltava a causar grande excitação entre os que ali estavam. Sem saber qual dos *danhohui'wa* ou *danhohui'wa tsipi'õ* deveria ter retirado o *wamnhorõ* do retardatário dois ou mais padrinhos saiam correndo, numa disputa particular, para despojá-lo. Ainda no centro da aldeia os *danhohui'wa* e as *danhohui'wa tsipi'õ* também foram despojados de seus adornos corporais por aqueles que tinham sido seus *danhohui'wa* e *danhohui'wa tsipi'õ* quando eles foram iniciados. Neste caso, no momento atual a classe de idade *tirowa* estava desempenhando o papel de *danhohui'wa* e *danhohui'wa tsipi'õ* da classe de idade que estava sendo iniciada, a *abare'u*. Assim quando os *tirowa* foram iniciados, aproximadamente quinze anos antes, a classe de idade *ai'rere* havia sido seus *danhohui'wa* e *danhohui'wa tsipi'õ* e agora retiravam os adornos corporais dos primeiros.

Enquanto os *danhohui'wa* e as *danhohui'wa tsipi'õ* estavam sendo despojados no centro houve um princípio de confusão motivado pela retirada indevida de *wamnhorõ* por alguns que não haviam combinado previamente com o grupo doméstico de onde saíra o *heroi'wa*. Em outras palavras, a quantidade de iniciandos, que se aproximava de cento e trinta a contar meninos e meninas, provocou certa confusão entre os próprios *danhohui'wa* e *danhohui'wa tsipi'õ* que confundiram as casas onde deveriam ir para retirar o *wamnhorõ* dos *heroi'wa* ou das meninas de mesma classe de idade. Não obstante, o conflito decorrente desta situação permaneceu restrito à performance ritual, não estendendo-se a outros setores de convivência social.

As diferentes datas nas quais aconteciam as cerimônias em Guadalupe, São Marcos, Jesus de Nazaré, Fátima, dentre outras aldeias da Terra Indígena São Marcos, favoreceu que os participantes de determinada cerimônia pudessem atuar novamente em outras aldeias. Isso já vinha acontecendo desde o início do *danhono*, sobretudo nas cerimônias do *uiwede*, corrida de buriti, quando prevalece mais *esprit de corps*, para nos referirmos a expressão usada por Maybury-Lewis. Não obstante, durante a cerimônia do *wanaridobe* o *esprit de corps* que marca uma classe de idade é suprimido pelos projetos

e ambições pessoais do *danhohui'wa*. Durante a captura das capas *wamnhorõ* eles atuam de modo individualista procurando capturar o máximo de capas possível. A possibilidade de participar deste mesmo ritual nas demais aldeias que realizavam o *danhono*, potencializa as oportunidades de captura daqueles ornamentos corporais. Entretanto, quando as ambições pessoais extrapolam um limite socialmente aceito temos a possibilidade de eclosão dos conflitos. Foi por exemplo, o caso de um *danhohui'wa* que inicialmente participou da cerimônia do *wanaridobe* em Guadalupe onde conseguiu um grande número de capas. Dias depois ele participou da mesma cerimônia em São Marcos e ali também conseguiu um número de capas ainda maior do que antes. Nas duas aldeias houve reprovação de sua atitude. O que estamos considerando como reprovação são comentários negativos que se dão no centro da aldeia durante os encontros que acontecem nas madrugadas e no início da noite. Os comentários de reprovação circulam pela aldeia, mas sem que sejam acionadas instâncias jurídicas formais que venham atuar sobre o fato.

Ainda sobre o final desta primeira parte da cerimônia, aproveitando-se de uma câmera filmadora<sup>117</sup> o cacique pôs-se a proferir um discurso onde resgatava a história do contato com a Missão Salesiana em 1958, quando buscaram ajuda junto aos missionários salesianos que atuavam na Colônia Sagrado Coração de Jesus – Merure, com a etnia Bororo.

Concomitantemente ao que acontecia no *warã*, a retirada dos adornos corporais dos *tirowa* pelo *ai'rere*, no *wedetede* os *dahi'wa* começaram a ensaiar com os *heroi'wa* e meninas o canto do *wai'a'rãpó*. Este canto é o mesmo que fora ensaiado pelos *danhohui'wa* durante a caçada, posteriormente no *marã* onde as capas de *wamnhorõ* estavam sendo confeccionadas e também quando os *dahi'wa* tomaram conhecimento dele, e depois após a cerimônia dos *pahõri'wa* quando houve a dança das capas no *wedetede* antes que elas fossem levadas às casas aqueles que as usariam. Para tanto, os *dahi'wa* posicionarem-se lado a lado em fila, em seguida posicionou-se Sabino, o puxador do canto, e na medida em que os *heroi'wa* e as meninas de mesma classe de idade deixavam as casas, igualmente tomavam lugar na fila, imediatamente depois do puxador de canto, para executarem a performance ritual. Primeiramente eles ensaiaram o canto no *wedetede*, e seguindo o sentido anti-horário, itinerário da classe de idade que estava sendo iniciada, puseram-se a executar o canto na frente de outras casas da aldeia.

---

<sup>117</sup> Levada a campo pelo pesquisador e manuseada por um Xavante.

Jocosamente os padrinhos dos *dahi'wa*, ou seja, respectivamente classes de idade *hötörã* e *ëtêpa*, obrigaram as meninas iniciandas, classe de idade *abare'u* a retiraram os sutiãs vermelho que faziam parte da ornamentação e pintura corporal. Embora a situação transcorresse em clima jocoso para as meninas parecia mais uma condição de constrangimento. Não obstante, os *hötörã* vestiram os sutiãs e tomaram lugar na fila posicionando-se ao lado das meninas e seguiram o grupo na execução dos cantos. Vez ou outra uma das mulheres da mesma classe de idade dos *hötörã* reclamava com os homens sobre suas atitudes em tomar os sutiãs das meninas *abare'u*. Isto abria precedentes para outra situação jocosa que levava os presentes ao riso solto. Os homens investiam sobre estas mulheres para tomar-lhes o sutiã e entravam numa espécie de luta corporal cujo desfecho era aguardado com grande expectativa. De mais a mais, até mesmo entre mulheres de metades cerimoniais diferentes as lutas para retirada de roupas aconteciam no mesmo clima de jocosidade. Aqui as mulheres da metade cerimonial oposta faziam que as outras retirassem apenas as blusas fazendo-as dançarem apenas de saia e sutiã.

A postura cerimonial dos participantes da cerimônia do canto do *wai'a'rãpó* dava-se de modo diferenciado para cada grupo ritual. Os *dahi'wa*, que puxavam a fila, portando arcos e flechas, espingardas ou pedaços de troncos finos de árvores, colocaram-se com as pernas abertas, e segurando estes objetos à frente do corpo entoavam o canto acompanhando o puxador que o fazia batendo nas mãos um chocalho confeccionado com unhas de veado ou queixada. Procurando diferenciar-se dos demais, sobretudo dos *heroi'wa*, buscavam entoar o canto com a voz o mais grave possível. Os *heroi'wa* com os dedos das mãos cruzados na altura do esterno, acompanhavam o canto flexionando levemente os joelhos e balançando as mãos. As meninas da mesma classe de idade dos *abare'u*, envergonhadas, a julgar pelo modo procuravam esconder os seios, por estarem sem os sutiãs, uniam os punhos fechados com os polegares eretos na altura do peito, cantavam e dançavam flexionando levemente os joelhos e com a cabeça baixa. O grupo executou o canto em pontos diferentes da aldeia até retornarem novamente ao *wedetede*, onde encerraram a performance.

Ao término do canto do *wai'a'rãpó* as meninas que dele participaram retornaram à suas casas. Os *heroi'wa* e seus *danhohui'wa* voltaram a se reunir no *wedetede* onde ensaiaram um canto e começaram a executá-lo percorrendo diversos pontos da aldeia. Assim davam início ao último grande evento, que deveria durar o dia inteiro: o

*wamhorõ'nhore*, o canto do *wamnhorõ*. Inicialmente poucos *danhohui'wa*, padrinhos, participaram do primeiro canto. A maioria deles se dirigiu aos seus grupos domésticos para guardarem as capas de *wamnhorõ* que haviam retirado pela manhã e para comerem algo, haja vista que estavam acordados desde as duas da madrugada. Os *heroi'wa*, por seu turno, compareceram em massa nos primeiros cantos. À medida que o dia avançava os *heroi'wa* menores paulatinamente deixavam de participar da roda de cantos. Aqueles que ocupavam cargos cerimoniais de destaque dentro do grupo como *pahõri'wa*, *tébé* e *aihõ'ubuni* participaram praticamente o tempo todo, parando raramente para comerem ou beberem algo.

O dia em que aconteceram as cerimônias que descrevemos acima estava extremamente quente. O *wamhorõ'nhore*, canto do *wamnhorõ* deveria acontecer durante o dia todo. Diante disso, visto que a temperatura do dia estava muito alta e o solo arenoso se tornava cada vez mais abrasivo na medida em o dia avançava, uma comitiva de pais e parentes passou a acompanhar os *heroi'wa* e seus *danhohui'wa*, durante a execução dos cantos. Enquanto estavam dançando estes parentes jogavam água no solo para amenizar um pouco o calor da areia. Como forma de encorajar os *heroi'wa* outros membros da mesma metade cerimonial da classe de idade que estava sendo iniciada começaram igualmente a participar da roda de cantos que circulava pela aldeia. L., o pai de um dos *tébé*, nos disse que estava participando do *wamhorõ'nhore* porque queria *sofrer com seu filho*. De mais a mais, por volta de quatorze horas as *danhohui'wa tsipi'õ*, madrinhas dos *heroi'wa* – ligadas à classe de idade que estava patrocinando sua iniciação tomaram parte na roda de cantos para ajudarem seus companheiros, os *danhohui'wa*, a encorajarem os *heroi'wa*. Já mencionamos em outra ocasião que cada um dos *danhohui'wa* deve propor um canto. Este era sempre ensaiado no *wedetede* e executado percorrendo a aldeia no sentido de deslocamento da metade cerimonial que estava sendo iniciada, neste caso em sentido anti-horário.

Por volta das quinze horas aconteceu algo que estava previsto, mas ninguém poderia confirmar se de fato aconteceria. Houve a intervenção do *a'ãma*, advogado. Comentamos em outro momento que o *a'ãma* é um *advogado*, como dizem os Xavante, ou defensor e deve ser encolhido entre membros da classe de idade que atuou como *danhohui'wa*, padrinho, da classe de idade que desempenha o papel de *dahi'wa* no processo de iniciação do *danhono* que está em curso. Normalmente são escolhidos dois deles, mas atuam independentemente. Tanto o *a'ãma*, quanto os *dahi'wa* são membros

de classes de idade ligadas a metade cerimonial oposta a que está sendo iniciada. A performance de atuação do *a'ãma* é rápida. Previamente ele se pinta com a modalidade *ahu'rã*, na qual o corpo todo é pintado de preto com carvão e em seguida coloca um colar de algodão *danho'rebdzu'a* no qual é presa uma pena branca de ema que fica ereta na altura da nuca. Após ter se pintado e *vestido* o adorno corporal o *a'ãma* toma um *renhamri*, uma pequena esteira que serve ainda como tampa de cesto, bolsa – quando dobrada, e amarra na cabeça como um boné.

Enquanto os *heroi'wa* estão dançando com seus *danhohui'wa*, *danhohui'wa tsipi'õ* e parentes ele entra no centro da roda e chora ritualmente. Segundo L. o *a'ãma* chorou porque ficou com pena dos *heroi'wa* haja vista que o sol estava muito quente naquele horário e castigava muito os *abare'u*, classe de idade que estava sendo iniciada. Além disso, o *a'ãma* estava preocupado com o dia seguinte quando aconteceria outra cerimônia que exigiria muito fisicamente dos iniciandos. À medida que o *a'ãma* chorava o canto foi interrompido e os participantes começaram a se dispersar. Segundo um dos informantes faltava ainda cinco cantos a serem executados. Os *heroi'wa* retornaram à *hõ*, enquanto os *danhohui'wa*, *danhohui'wa tsipi'õ* foram para outro ponto nos arredores da aldeia para tomar banho no riacho.

No *danhono* de São Marcos nesta e na outra cerimônia os *heroi'wa* foram favorecidos pelo clima. Desta forma, o dia amanheceu nublado e assim permaneceu, os *danhohui'wa*, padrinhos, executaram todos os cantos que haviam previamente ensaiado e os concluíram por volta de dezesseis horas e trinta minutos. Interromperam a cerimônia para recomeçá-la logo mais no entardecer, quando os *dahi'wa* também cantam e dançam a modalidade *dahipopo*.

À noite aconteceu mais outro ritual que marcaria o dia. Como de costume nos dirigimos ao *warã*, centro da aldeia, para ouvir a conversa dos homens e porque nos disseram que aconteceria algo *engraçado*. Quando ali chegamos encontramos o cacique que conversava em separado com um dos *dahi'wa*, que estava portando um arco e algumas flechas. Segundo nosso informante, este *dahi'wa*, fora o *danhito'wa*, ou seja, o menor de sua classe de idade quando concluíram o *danhono*, em 1997. Enquanto isso, os demais *dahi'wa* e os *heroi'wa* estavam escutando um canto noturno, percorrendo a aldeia em lados opostos. Ao término do canto os *heroi'wa* foram recolhidos dentro da *hõ*, casa dos solteiros, e ali permaneceram até segunda ordem. Do centro da aldeia os *ĩprédu*, e os *ĩhire* se deslocaram até a *hõ* onde se posicionaram agachados formando um

grande semicírculo em volta de sua entrada. O silêncio era vez ou outra quebrado pelo som de flatos que propositalmente eram soltos por alguns daqueles que estavam de cócoras no semicírculo, o que causava risos entre os presentes. O tempo sonoro de cada flato ditava a intensidade dos risos. Parece que o *dahi'wa* escolhido se atrasou e tivemos que ficar mais tempo do que o previsto ali ouvindo o som dos flatos. Momentos depois de se instalarem na frente da *hō* um *ĩprédu* por vez se dirigia até a porta da casa dos solteiros e pronunciava uma palavra aos que ali estavam. Por fim chegou o *dahi'wa* e solenemente se colocou no centro do semicírculo, ou seja, com as pernas um pouco abertas e segurando o arco e as flechas à frente do corpo. Após sua chegada os *heroi'wa* foram autorizados a saírem de dentro da *hō* e se posicionaram também agachados a sua frente. Dentre eles foi escolhido o menor, chamado *danhitō'wa*, que foi conduzido até a frente do *dahi'wa* e começaram a estabelecer o seguinte diálogo:

*A putsi, a putsi*

**Sai<sup>118</sup>, sai...**

*A putsi, a putsi*

**Sai, sai...**

*A putsi, a putsi*

**Sai, sai...**

*A putsi, a putsi*

**Sai, sai...**

*1- (Danhi'wa [ ětěpa]) – hema, hema, ipedze te, ipedze te, wawe itsima'wa protsi te, wawe itsima'wa protsi te atsimahimi dza're petse wa wawe istima waprotsi te tsi'wã ö'are wa, tsi'wã ö'are wa, wa atsimahimi dza're petse wa.*

**Hema, hema, [refere-se ao som ao pênis quando entra na vagina das moças virgens], eu estou com saudades, estou com saudades, estou visitando vocês porque nunca mais vi vocês. Água está rasa, água está rasa. Você se castigou, você se castigou.**

---

<sup>118</sup> A tradução, em negrito, do diálogo foi feita com a ajuda de dois Xavante na aldeia Nossa Senhora de Guadalupe. Entretanto, pode haver divergência quando submetida a outros tradutores Xavante.

2- (*Danhitö'wa [abare'u]*) - *hema, hema, róródi, róródi 're itsi wa'õ 're mono wa, 're itsi wa'õ 're mono wa; ma to we ti höiwa dza, ma to we ti höiwa dza, wawa utuhö ane wa oto ihöiba titsõ te're datsai waptó mono hö, te're datsai waptó mono hö, wawa utu'hö, wawa utu'hö.*

**Hema, hema, eu choro de vontade, o dia está clareando amanhecendo, o dia está clareando amanhecendo, quero descansar, quero descansar [está cansado de ser wapté], me entrego às mulheres.**

3 – (*anciãos*) – *Hepäri, päri, päri, tane, tane, tane, dza te äma 're ubare te, dza te äma 're ubare te.*

**Obrigado, obrigado, assim, assim, assim. Meu pinto está dobrado como ponte, meu pinto está dobrado como ponte.**

1 – *hema, hema, 're watsidzada dzu te waptó mono hö, 're watsidzada dzu te waptó mono hö, wa we itsima waprotsi te, wa we itsima waprotsi te.*

**Hema, hema, minha cocha (minha perna) está forte para ajudar, podemos andar juntos, eu entrego para vocês. Eu entrego para vocês.**

2 – *Ihe, ihe, dza te're tsaiwapto te. Ihe, ihe, dza te're tsaiwapto te.*

**Sim, sim, nós podemos comer [transar] juntos. Sim, sim, nós podemos comer [transar] juntos.**

3 – (*anciãos*) – *Hepäri, päri, päri, tane, tane, tane, dza te äma 're ubare te, dza te äma 're ubare te.*

**Obrigado, obrigado, assim, assim, assim. Meu pinto está dobrado como ponte, meu pinto está dobrado como ponte [não conseguem ereção].**

1 – *hema, hema, 're watsidzada dzu te waptó mono hö, 're watsidzada dzu te waptó mono hö, wa we itsima waprotsi te, wa we itsima waprotsi te.*

**hema, hema, minha cocha (minha perna) está forte para ajudar, podemos andar juntos, eu entrego para vocês. Eu entrego para vocês.**

2 – *'re watsidzada dzu te waptó mono. re watsidzada dzu te waptó mono.*

**Minha cocha (minha perna) está forte para ajudar. Minha cocha (minha perna) está forte para ajudar.**

3 – *wapari'aredi. Hepäri, päri, päri, tane, tane, tane, dza te ãmã 're ubare te, dza te ãmã 're ubare te. Dza te're räiwatsa wawa wapte ta hã dza te ãma 're ubare wapte, dza te ãma 're ubare wapte.*

**Estou cansado de ouvir. Obrigado, obrigado, assim, assim, assim, Meu pinto está dobrado como ponte, meu pinto está dobrado como ponte. Se você transar de dia no mato seu cabelo vai arrepiar, aquele meu pinto está dobrado como ponte, meu pinto está dobrado como ponte.**

**(*encerramento com assobios dos anciãos....*)**

Ao término de cada diálogo entre o *dahi'wa* e o *danhitö'wa* os *ïprédu* e *ïhire* agradeciam animadamente. A forma segundo a qual o *danhitö'wa* respondia as respostas do *dahi'wa* provocava grande algazarra e euforia entre os *ïprédu* e *ïhire*. Terminada a sessão de diálogos os *ïprédu* e *ïhire* saudaram os *abare'u* com uma salva de assobios e dispersaram-se. Alguns retornaram ao *warã*, centro da aldeia, onde foram conversar sobre a performance envolvendo o *dahi'wa* e o *danhitö'wa*, enquanto outros foram para suas casas.

Após a conclusão da cerimônia L. nos convidou a ir à casa de seu pai onde testemunharíamos à resolução de um conflito envolvendo a retirada de capas de *wamnhorõ*, na cerimônia que acontecerá na parte da manhã. Segundo ele outra pessoa que não a escolhida correu até sua casa para retirar o *wamnhorõ* de sua neta M. J., ou melhor, apenas a faixa de algodão que fora amarrada em sua cabeça, visto que L., o avô, não tinha feito uma *wamnhorõ* para M. J. e seu pai estava separado da mãe e vivendo em outra Terra Indígena, mas P., a esposa de L., impediu que esta pessoa retirasse a faixa de algodão até que aquela que fora escolhida aparecesse. A questão foi levada ao pai de L., bisavô de M.J., que solicitou a presença do filho para esclarecer a situação. Ali L. tratou de esclarecer ao seu pai a atitude de sua esposa. A questão encerrou-se ali e não houve outros desdobramentos.

O diálogo estabelecido entre o *dahi'wa* e o *danhitö'wa*, segundo L., é um pedido formal dos *heroi'wa*, dos quais o *danhitö'wa* é porta voz, para transarem. L. dizia: *agora eles podem comer com a gente; ... eles pedem para comer no copo sujo [vagina velha, transar com mulheres mais velhas];* pedem desta maneira porque o pênis dos velhos estão se tornando como ponte, pois já não são mais capazes de ter uma ereção completa e assumem posição de arco. Giaccaria & Heide (1984:185) descrevem

parcialmente a cerimônia do e *ĩtepaipó*, como foi nominada por L., eliminando e distorcendo sua conotação erótica. Na descrição daqueles autores, primeiramente os *ĩhire* e depois os *ĩprédu* entram na *hõ* e dizem que eles, os *heroi'wa*, estão prestes a se tornarem *'ritéi'wa*, novos guerreiros – donos da casa nova. O *danhitõ'wa*, representando os *heroi'wa*, se posiciona na frente da *hõ*, conforme descrevemos acima, e diz aos *ĩprédu* e *ĩhire* que eles estão cansados de serem *heroi'wa* e querem logo se tornar *'ritéi'wa*. Após isso os demais *heroi'wa* saem da *hõ* e recebem uma mancheia de folhas de buriti que são colocadas no pescoço sendo em seguida seguradas pelas extremidades. Os *heroi'wa* começariam a assobiar enquanto os *danhohui'wa* entram na *hõ* e retiram as esteiras. A cerimônia, na descrição de Giaccaria & Heide, encerra-se com o término do assobio dos *heroi'wa* que retornam novamente à *hõ* onde pendurariam as folhas de buriti que haviam recebido e dormiriam sobre outras folhas.

Em São Marcos esta cerimônia aconteceu com menor requinte de detalhes do que em Guadalupe. Os *heroi'wa* foram reunidos num canto próximo ao centro da aldeia logo após terem concluído o canto final com a modalidade de dança *dahipopo*. Parece-nos que os dois *danhitõ'wa*, das classes de idade *abare'u* e *ẽtẽpa*, não ensaiaram previamente a cerimônia de modo que não conseguiam manter um diálogo fluente como aconteceu em Guadalupe.

Afirmamos anteriormente que a categoria *danhono* traduz-se por sono, dormir. Considerando o processo ritual do *danhono* como um rito de passagem segundo a acepção de VAN GENNEP (1978), para quem os rituais são classificados em ritos de separação, ritos de margem e ritos de agregação, ou crise e vida segundo TURNER (2005), podemos dizer que os rituais que apresentamos acima marcam e promovem a agregação dos moradores da casa dos solteiros na sociedade Xavante. Eles foram separados da comunidade aldeã pelo ritual de admissão à casa dos solteiros, passaram por um período liminar ou de margem e agora com o ritual do *wanaridobe* são *acordados* na vida *adulta*, simbolicamente falando, para procriarem ao receberem e darem mulheres. Isto se torna claro no momento do diálogo entre os três atores sociais de ciclos biológicos distintos: o *danhito'wa* (o menor dos moradores da casa dos solteiros) – o *dahi'wa* (último iniciado que se coloca como detentor da tradição, pois atua como fiscalizador da conduta dos moradores da casa dos solteiros) e os *ĩhire* e os *ĩprédu* (homens iniciados que detêm a tradição e o comando político da sociedade). Os *danhito'wa* pedem para fazer parte da vida reprodutiva e sexual da aldeia. Por isso ele

se dirige inicialmente aos *dahi'wa* membro da última classe de idade que foi admitida, ele também se dirige aos *ĩhire*, principalmente cuja força reprodutiva está em declínio e diz que pode ajudá-los, pois eles os *danhito'wa* tem a *perna forte*. Os *dahi'wa* autorizam, na troca de mulheres, os *danhito'wa* a viverem sexualmente ativos a partir deste momento: eles podem andar juntos e entregam aos *danhito'wa* as mulheres. No diálogo entre os *danhito'wa* e os *ĩhire*, este dizem que estão reconhecendo que estão deixando de ser reprodutivos, o pênis está se tornando como ponte – sem ereção. O *danhito'wa* diz que podem ajudar, pois tem a perna forte, e dizem que podem transar juntos, pois eles entregam mulheres aos *ĩhire*. Os *ĩhire* agradecem e por serem mais experientes dão conselhos aos *danhi'wa*: *Se você transar de dia no mato seu cabelo vai arrepiar.*

A tensão que o processo ritual traz parece estar superada. O encerramento do ritual dá-se por meio de assobios, felicidade, da parte dos *ĩhire*, pois o *danhito'wa* e o *danhi'wa* os substituirão na troca de mulheres garantindo a reprodução física e social do grupo. Ademais estão felizes, pois os o *danhito'wa* e o *danhi'wa* não os excluem da vida sexual: *podemos comer juntos*, ou seja, garantem aos *ĩhire*, anciãos, a continuidade do acesso às mulheres.

Terminado o diálogo os grupos de dispersaram tendo em vista o ritual que aconteceria no dia seguinte, e como de praxe deveriam começar pela madrugada.

### 3.19 – TSAURI'WA – CORRIDA DO SOPRADOR

Por volta de quatro horas da madrugada nos dirigimos novamente ao *warã*, centro da aldeia, onde já estavam muitos *ĩhire* e alguns *ĩprédu* aquecendo-se em volta de uma fogueira. Os *heroi'wa* foram aparecendo aos poucos e se reuniram no *wedetede*, onde ficaram aguardando a chegada de Fortunato<sup>119</sup>, o *ĩhire* encarregado de conduzi-los formalmente em vários momentos rituais. Quando Fortunato chegou conduziu os *heroi'wa* em fila e deram uma volta numa corrida moderada em volta da aldeia. Nesta corrida os *heroi'wa* batiam palmas e emitiam ritmicamente um grito: *kui, kui, kui, kui kui kui, kui, kui, kui*. Do lado oposto os *êtêpa*, que vivenciavam o ciclo de vida de *dahi'wa* e *'ritéi'wa*, se puseram a executar a mesma corrida, percorrendo a aldeia em

<sup>119</sup> Fortunato é membro da classe de idade *abare'u õmobr'ada*, ou seja, é um dos poucos *ĩhire* que estavam presenciando a renovação se sua classe de idade na ocupação da casa dos solteiros. Ele fora escolhido entre os poucos *abare'u õmobr'ada* para desempenhar o papel de conduzir cerimonialmente os *abare'u*, que agora estavam vivenciando a fase do ciclo de vida denominada *heroi'wa*.

outro sentido, respondendo com a mesma modalidade de gritos aos *abare'u*, os *heroi'wa*.

Os *heroi'wa* voltaram a se reunir no centro da aldeia onde executaram outro ritual. Inicialmente eles colocaram-se de joelhos, voltados na direção do sol nascente. Fortunato, que os tinha conduzido pela aldeia distribuiu entre eles as nervuras das folhas de buriti, chamadas *waihi*, com aproximadamente cinqüenta centímetros de comprimento, e começou a demonstrar como deveriam proceder. Com o braço esquerdo levantado, na direção de onde o sol nasce, e segurando uma das pontas do *waihi* com a mão direita ele o roçavam entre os dedos polegar e indicador da mão esquerda que estava levantada, de modo semelhante quando se prepara para atirar uma flecha. O oficiante da performance pronunciou algumas palavras e em seguida cuspiu na direção do sol, que ainda não tinha surgido no horizonte. O *danhitö'wa*, o menor dentre os *heroi'wa*, que tinha participado da cerimônia do *ĩtepaipó*, no dia anterior na frente da *hõ*, foi escolhido para seguir o mesmo procedimento. Depois que o *danhitö'wa* repetiu, juntamente com os demais *heroi'wa*, os gestos e palavras pronunciadas por Fortunato, este recolheu novamente os *waihi*. De acordo com L., este ritual é um pedido que os *heroi'wa* fazem a *Danhimite*, Bom Espírito - Deus, para que durante a corrida mande nuvens para esconder o sol, e que este não esteja muito abrasivo durante a corrida do *tsauri'wa*. Ao término desta performance, os dois *heroi'wa*, ocupantes dos cargos de *pahöri'wa* receberam um tição com brasas e fogo e se dirigiram ao *marã*, local onde tinham permanecido durante o período de banho de imersão, o *datsi'waté*, e também onde foram montadas as capas do *wamnhorõ*. Neste local também se realizam alguns dos preparativos da cerimônia religiosa *wai'a*. Quando o *marã* é usado com esta finalidade ele recebe o nome de *waiatsiubumrodzê*, conforme Giaccaria & Heide, 1984:186.

Os *heroi'wa* acompanharam os *pahöri'wa* e os demais *ĩprédu* e *ĩhire* permaneceram no *warã*, centro da aldeia, discutindo sobre os próximos passos dos rituais que ainda estavam por vir. Nesta reunião o *ĩprédu* P. M. propôs que o caminhão levasse os *abare'u* até o local de início da corrida do *tsauri'wa*. Entretanto, tal questão foi rechaçada pelos demais *ĩprédu*, membros da classe de idade *hötörã*, ligados a metade cerimonial que atua como oposição ao *danhono* dos *abare'u*. T. cacique de outra aldeia e parente do cacique de Guadalupe pediu que houvesse respeito entre os grupos cerimoniais durante a corrida, e que ambos ignorassem as provocações que

acontecem durante seu percurso. Ele dizia isso porque na aldeia Namunkurá, situada ao norte da Terra Indígena São Marcos, onde também estava acontecendo a iniciação do *danhono*, quase ocorreu uma briga entre *dahi'wa* versus *danhohui'wa* e *heroi'wa* durante o percurso da corrida. Outra questão que ali se discutiu foi sobre o corte de cabelo dos primogênitos. No *marã*, como veremos adiante, acontece o corte de cabelo, pintura e ornamentação corporal. Os filhos primogênitos dos *danhohui'wa*, classe de idade *tirowa*, fazem uma tonsura, *danhire'pré*, muito ampla, de modo semelhante à de um monge. Não obstante, os primogênitos que já tiveram os lóbulos das orelhas furados, e estão em processo de iniciação, fazem uma tonsura menor. Esta questão foi trazida no *warã* por T. Segundo L., nosso tradutor, em 1997, quando os *hötörã* eram *danhohui'wa* dos *ëtëpa* seus filhos primogênitos mesmo tendo os lóbulos das orelhas furados eles foram submetidos a uma tonsura muito grande, o que contrariava o preceito estabelecido por *Tsihörirã*, personagem que definiu os padrões de pintura e ornamentação corporal dos rituais Xavante. De mais a mais T. estava preocupado com seus netos, e eram muitos, que estavam sendo iniciados.

Quando o sol surgiu por completo no horizonte os participantes da conversa no *warã* deixaram o local e foram para suas casas comerem algo e em seguida se dirigiram ao *marã*, ou *waiatsiubumrodzé*, onde estavam os *heroi'wa*, os primogênitos e primogênicas dos *danhohui'wa*, as meninas da mesma classe de idade dos *heroi'wa*, ou seja, *abare'u*. Ali inicialmente cortaram os cabelos conforme a prescrição para cada participante de acordo com o momento ritual que cada um estava vivenciando. Os *heroi'wa* inicialmente tiveram os cabelos cortados no centro da cabeça em forma circular, como uma tonsura, *danhire'pré*. Posteriormente, de posse de uma folha de buriti em volta no pescoço, prendendo as longas madeixas junto à nuca tiveram os cabelos cortados nesta altura. Os meninos e meninas primogênitos dos *danhohui'wa* foram submetidos a uma tonsura maior do que os demais, conforme já adiantamos acima. Estes também tiveram os cabelos cortados na altura da nuca. Todos eles tiveram ainda as franjas cortadas de orelha a orelha. Findado os cortes de cabelos começaram as pinturas corporais, onde identificamos as modalidades: para os *pahöri'wa*, demais *heroi'wa*, e meninas foi usada a *tsanapré*, na qual pinta-se um retângulo na altura do abdômen e nas costas, na extensão da coluna vertebral (numa variante deste tipo de pintura acrescenta-se um contorno com carvão no em torno da boca, *dzada'rã*); para os *tébé* e *aihö'ubuni* aplicam-se a *daupté* onde o tronco o corpo é pintado de vermelho e

depois se desenha duas faixas em preto nas costas, riscos também em preto entre o umbigo e o externo e um pouco acima dos cotovelos. Em todas as modalidades usa-se a *date'rã*, pintura com carvão nas canelas. Aplica-se ainda sobre a *date'rã* o *date'rãwabdza*, ou seja, retirada com as unhas de parte da pintura em preto de modo que se formem dois ou três riscos na parte externa e interna da canela – estes riscos indicam também a filiação aos grupos de culto na cerimônia do *wai'a*. Os adornos corporais foram: *danho'rebdzu'a*, colares de algodão, com diversas variantes indicadas pelas diferentes penas que são presas na parte que fica na nuca de quem os usam; *wedenhorõ*, cordinhas de embiras amarradas nos pulsos e tornozelos; *danhipsipré*<sup>120</sup>, fios de seda de buriti pintados de vermelho amarrados em feixes nos pulsos e tornozelos; *danhipsipó* e *daimidzupó*<sup>121</sup>, respectivamente, embiras de casca de árvore amarradas nos pulso e tornozelos; fios de algodão pintados de vermelho e amarrados na cabeça. Além dos *heroi'wa*, meninas da mesma classe de idade, e os primogênitos e primogênicas, alguns *ĩprédu*, da classe de idade *hõtörã* também se pintaram neste *marã*. Eles adotaram a modalidade de pintura *daupté*, corpo todo em vermelho e como adornos corporais usaram *dabutupo*, colar de embira, *daimidzupó*, embira no tornozelo, *danhipsipó*, embiras nos punhos – todos provenientes de um mesmo tipo de árvore. Esta modalidade de pintura e ornamentos corporais são os mesmos usados na celebração religiosa do *wai'a*.

Os *danhohui'wa* e *danhohui'wa tsipi'õ* reuniram-se noutra *marã*, não muito distante de onde estavam os *heroi'wa*, e igualmente se pintaram e adornaram seus corpos. Estes por seu turno adotaram a modalidade de pintura *danhihödö*, na qual são feitos riscos em preto por todo o corpo, parecendo uma camuflagem. Os Xavante tem inovado na composição desta modalidade de pintura. Tanto em 1997, quando atuamos como *danhohui'wa* para a classe de idade *ẽtẽpa*, quanto em 2005, quando acompanhamos a iniciação dos *abare'u*, o corpo se tornou uma tela cujos motivos de pintura variavam muito. Na iniciação dos *abare'u* *danhohui'wa* e *danhohui'wa tsipi'õ* além de camuflar o corpo com esta modalidade de pintura, o transformaram em *placas* de recado aos *dahi'wa*. Assim era possível ver: desenhos de caveiras, semelhantes aos usados em sinalização de *perigo alta-tensão*, com dizeres *upitõ adõ* [*não se aproxime*]; *tsauri'wa* 2005; 2005. Além dos dizeres, um dos *danhohui'wa* pintou o rosto de modo semelhante ao personagem do filme Guerra na Estrelas. Nesta a modalidade, a

<sup>120</sup> Cf. Muller, 1976:53.

<sup>121</sup> Idem.

*danhöhödö*, as franjas dos cabelos são pintadas com urucum e o restante dos cabelos é preso em forma de rabo de cavalo. Entretanto, um dos *danhohui'wa* inovando pintou a cabeça por completo com urucum, talvez para se parecer com aquilo que chamamos de diabo, em Xavante: *wa'uburé*. Complementa a pintura corporal dos *danhohui'wa* o uso de *danho'rebdzu'a*, colares de algodão e *wedenhorõ*, cordinhas, nos pulsos e tornozelos. As *danhohui'wa tsipi'õ* utilizam um bastonete de madeira, com aproximadamente uns cinquenta centímetros de comprimento, pintado de vermelho. Os *danhohui'wa*, por seu turno, devem confeccionar flautas *upawã* que deverão ser tocadas durante a corrida.

Os *dahi'wa*, os opositores, e os *a'amã*, advogados, pintaram-se no *tsa'uri'wadza'ru*, onde se inicia a corrida. Este local é construído a uma distância de aproximadamente dez quilômetros da aldeia. Em Nossa Senhora de Guadalupe o local escolhido para construção do *tsa'uri'wadza'ru* foi próximo à antiga estrada que ligava a aldeia São Marcos à BR-070, passando próxima a aldeia Merure, do povo Bororo. Desta forma, partindo de Guadalupe e seguindo-se esta antiga estrada depois de aproximadamente dez quilômetros os *heroi'wa* adentram uns cem metros no cerrado, onde abriram uma clareira. O detalhe é que depois da aldeia Guadalupe começa a Terra Indígena Merure. Portanto, o *tsa'uri'wadza'ru* foi construído dentro da terra dos Bororo. Isto causou apreensão aos missionários salesianos que trabalham com os Bororo na aldeia Merure, como também aos próprios Bororo que ao descobrirem que os Xavante estavam abrindo uma clareira próximo a estrada interpretaram como uma tentativa de construção de uma nova aldeia Xavante no local. A descoberta da clareira levou os Bororo a fazerem uma batida no local onde descobriram as ferramentas que os *dahi'wa*, classe de idade *ëtêpa*, haviam escondido nos arredores. Isto se somando ao episódio no qual o vaqueiro Bororo teria disparado em direção de M., durante a grande caçada que se deu na Terra Indígena Bororo, que já relatamos nas páginas precedentes, serviu para acirrar ainda mais os ânimos entre as duas etnias.

Por volta de nove e meia da manhã os primogênitos e primogênicas dos *danhohui'wa*, os *heroi'wa* e as meninas da mesma classe de idade, começaram a deixar o *marã* para dirigiram-se ao local de início da corrida. A saída para o local de início do *tsa'uri'wa* se deu de modo extremamente ritual. Assim, tomando a frente da fila se colocaram os primogênitos e primogênicas (meninos e meninas pequenos), seguidos pelos *heroi'wa*, que se deslocavam tendo a frente os dois *pahöri'wa*, os dois *tébé* e um *aihö'ubuni*, e depois os demais se alternando por ordem clânica. Após os *heroi'wa*

encontravam-se as meninas que estavam sendo incorporadas à classe de idade *abare'u*, a mesma dos *heroi'wa*. Posteriormente vieram os *danhohui'wa* tocando as flautas *upawã* e portando ramos com folhas verdes procurando esconder o rosto. Eles andavam com os corpos levemente inclinados a frente e de vez em quando paravam e ficavam agachados por um instante, sempre tocando as *upawã*. Por fim, as *danhohui'wa tsipi'õ* seguiram atrás dos *danhohui'wa* portando igualmente ramos e galhos com folhas verdes encobrendo o rosto. Ao começarem a deixar o *marã* uma saraivada de foguetes e rojão anunciava que eles e elas estavam a caminho. Além do som das flautas os muitos dos participantes tocavam apitos, gaitas, ou qualquer outro instrumento que fizesse barulho. Alguns chegaram a improvisar apitos assoprando bordas de pequenos vidros que eram distribuídos com xarope no ambulatório.

Enquanto aqueles que participariam diretamente da corrida se punham em direção de seu início, os demais membros da comunidade, sobretudo as mulheres, acompanhavam atentamente o deslocamento tendo em mãos garrafas *pet*, garrações e baldes ou qualquer outro recipiente que pudesse ser usado para transportar água a ser usada no momento da chegada dos corredores. Alguns *ĩprédu* e *ĩhire* ao verem filhos, filhas e netos partindo para o *tsa'uri'wa*, começaram chorar, segundo o modo próprio dos Xavante. Um deles sentou-se solitariamente sobre um tronco no *warã*, centro da aldeia, e em prantos acompanhava o andamento da fila que deixava a aldeia.

As crianças menores iniciaram a corrida acerca de quatrocentos metros da aldeia, antes mesmo que os atores principais atingissem o local de início, e foram recebidas com todas as honras dispensadas aos outros corredores. As meninas *abare'u* começaram a correr em direção da aldeia percorrendo uma distância de aproximadamente uns três quilômetros. Nem todos os *heroi'wa* atingiram o local de início do *tsa'uri'wa*, de acordo com a estatura eles foram ficando ao longo da estrada.

Após a saída de todos os corredores da aldeia o caminhão da comunidade se pôs em direção ao *tsa'uri'wadza'ru*. Embora tivesse sido discutido no *warã*, pela manhã, que o caminhão não levaria os *abare'u* para o local de início da corrida, logo na saída o caminhão parou e um grande número de *heroi'wa* e *danhohui'wa* embarcaram nele. Aproveitamos a carona no caminhão e também embarcamos. À medida que o caminhão seguia seu trajeto, do alto da carroceria vez ou outra era possível ver alguns *dahi'wa* escondidos ao longo do caminho. Acerca de dois quilômetros do *tsa'uri'wadza'ru* o caminhão parou e os *heroi'wa* acompanhados dos *danhohui'wa* seguiram a pé. Neste

local um dos *a'amã* chorava ritualmente a beira da estrada. Após seu choro ele dirigiu-se até os *heroi'wa* aconselhando-os a não temerem os *dahi'wa*, pois eles não tinham veneno ou feitiço que poderiam ser usados para prejudicá-los durante a corrida. Segundo L., o *a'amã* disse que os *dahi'wa* tentariam matá-los de cansaço. Nós permanecemos na carroceria do caminhão, que vazio se dirigiu até o local de início, o *tsa'uri'wadza'ru*.

Chegamos ao local de início da corrida bem antes dos demais. Isto nos possibilitou inspecionar os arredores e identificar as posições que seriam tomadas pelos atores rituais e suas estratégias. O *tsa'uri'wadza'ru*, local de início do *tsa'uri'wa*, constitui-se de uma grande clareira aberta pelos *dahi'wa* num trabalho secreto que durou umas três semanas. Até então apenas eles, os *dahi'wa*, e seus *danhohui'wa* tinham conhecimento deste lugar. No dia marcado para início da corrida ainda de madrugada eles haviam se dirigido até este local, onde se pintaram e vestiram os adornos corporais. Além deles, U., um dos *a'ãma* também se pintou junto com o grupo. A presença do *a'ãma* era tida como estratégica para a classe de idade que estava sendo iniciada, pois visava coibir abusos por parte dos *dahi'wa*. Em 1997, quando atuamos como *danhohui'wa*, o *a'ãma* dos *ëtêpa* era constantemente cobrado a estar junto com os *dahi'wa* para evitar que eles acionassem a instituição da vingança tendo como referência a iniciação de 1992, quando os *dahi'wa* ao invés de utilizarem veneno tradicional, teriam usado *BHC* e *audrin*<sup>122</sup> que foram jogados nos *heroi'wa* daquela época. Apesar de toda essa vigilância ao término do *tsa'uri'wa* de 1997, alguns dos *dahi'wa* foram acusados de jogar *desodorante* nos *heroi'wa*.

A modalidade de pintura adotada pelos *dahi'wa* para esta ocasião é a *daupté*, ou seja, o corpo todo em vermelho. Depois de aplicada esta modalidade de pintura faz-se dois ou três riscos, de acordo com a filiação ao grupo de culto no *wai'a*, com as unhas partindo dos ombros e fazendo uma curva na altura do peito e terminando na virilha. Como adornos corporais usavam os cabelos presos em um pedaço de talo da folha de buriti, *wabu*, assumindo a forma de rabo de cavalo. Sobre o *wabu* é fixada uma pena de arara montada sobre um pedaço de flecha chamada *ubu'rãipré*. Depois de preso ao cabelo o *wabu* é ainda envolto com uma faixa de algodão que ainda não foi fiado. No pescoço eles usam, além do colar de algodão *danho'rebdzu'a*, o *dabutupo*, confeccionado com embiras. Este mesmo material é também amarrado nos tornozelos e

---

<sup>122</sup> Defensivos agrícolas.

recebe o nome de *daimidzupó*. Na canela usam ainda a modalidade *date'rã*, ou seja, pintura em preto com listras semelhantes à que foram feita sobre o tronco chamada *date'rã'wabdza*. Em outras palavras, a pintura e os adornos corporais adotados pelos *dahi'wa* é a mesma que se usa durante da celebração religiosa do *wai'a*. Os *a'ãma* se pintam com a modalidade *ahu'rã*, ou seja, o corpo todo em preto, e usam como adornos corporais o colar de algodão *danho'rebdzu'a* e *wedenhorõ*, cordinhas amarradas nos punhos e tornozelos.

Para entrar no *tsa'uri'wadza'ru* deixa-se a estrada no sentido BR-070 e seguindo por um caminho estreito com uns cinqüenta metros chega-se numa grande clareira. Logo nesta entrada os *dahi'wa* colocaram o *pohö*, um casco de tatu apoiado sobre um tronco, que segundo diziam era um feitiço para enfraquecer os *heroi'wa*. Outro *pohö*, desta vez uma pele seca de veado sobre a qual fora colocado um tipo de veneno, foi deixada logo após o casco de tatu. Ao lado destes *pohö*, em margens opostas do caminho, escondiam-se dois *dahi'wa* que recebem também o nome de *pohö*, pelo fato de portarem igualmente veneno. No fundo da clareira, no lado direito, tendo como referência a entrada, fora dela os *dahi'wa* montaram uma barricada, com cerca de dez metros de comprimento, com galhos e arbustos que foram retirados quando estava abrindo a clareira. Esta barricada serviu de esconderijo para o *a'amã* e os *dahi'wa*. Todos estavam deitados de lado apoiados sobre o braço direito. Fora deste esconderijo, circulando pela clareira encontravam-se alguns *ĩprédu* que lá estavam para dar início à corrida. Além destes *dahi'wa* que estavam escondidos na beirada do *tsa'uri'wadza'ru*, outros tinham se camuflado ao longo da estrada. Estes por seu turno se colocavam sempre em duplas, de clãs diferentes, e se posicionavam em margens opostas da estrada.

O veneno que mencionamos acima e em outros momentos é uma raspa de raízes de diversas espécies que segundo os Xavante podem provocar a morte dos *heroi'wa*. Tanto os *dahi'wa* quanto os *danhohui'wa* podem portá-los. Os *dahi'wa* o transportam nas mãos e jogam-no sobre os *heroi'wa* quando cruzam com estes durante o percurso da corrida. Os *danhohui'wa*, por seu turno, colocam outros tipos de veneno dentro das flautas *upawã* e o assopram sobre os *dahi'wa* com a intenção de neutralizar os outros tipos de venenos que são atirados sobre os iniciandos. Em 1997, durante a caçada para a cerimônia dos *tébé* e *pahöri'wa* na iniciação da classe de idade *ẽtẽpa* presenciamos um dos *ĩhire*, anciãos, preparando este tipo de veneno a partir de uma raiz cuja planta não identificamos. Durante a corrida do *tsa'uri'wa* desta mesma classe de idade, enquanto

escoltávamos um *heroi'wa*, por estarmos atuando como *danhohui'wa* naquela ocasião, um dos *dahi'wa* jogou sobre nós um tipo de pó que ao ser inalado causava uma sensação de sufocamento. Uma vez dispersa a nuvem de pó a sensação de sufocamento desapareceu. Acreditamos que este tipo de sensação associado a fatores emocionais acionados pela atmosfera que permeia a corrida do *tsa'uri'wa*, leve alguns dos *heroi'wa* a desmaios, considerados pelos Xavante como morte. Cada uma das metades cerimoniais detém conhecimentos específicos sobre plantas e raízes que possam ser utilizadas para extração de venenos.

Momentos depois de nossa chegada ao local começamos a ouvir os *heroi'wa* e seus *danhohui'wa* gritando e emitindo sons com as *upawã*. A pouca distância do *tsa'uri'wadza'ru* eles ficaram em silêncio mandando um dos *heroi'wa* para atuar como batedor. Este, por seu turno, entrou correndo no *tsa'uri'wadza'ru* percorrendo-o até o final e retornou novamente ao encontro dos demais. Por fim, chegaram os *heroi'wa* e seus *danhohui'wa* tendo a frente do grupo Fortunato, da classe de idade *abare'u'õmobra'da*, o encarregado de acompanhar os *heroi'wa* durante o banho de imersão e conduzi-los nos momentos formais das cerimônias. Em seguida estavam cerca de trinta *heroi'wa*, tendo a frente os ocupantes dos cargos cerimoniais *pahõri'wa*, *tébé e aihõ'ubuni*, seguidos pelos demais. Imediatamente depois estava parte dos *danhohui'wa* que ainda usavam os ramos verdes e tocam *upawã*. Adentraram no *tsa'uri'wadza'ru* com os corpos curvados agachando-se em alguns momentos. Junto ao grupo também estava o cacique que trazia um garrafão de plástico com água. As *danhohui'wa tsipi'õ*, madrinhas, são proibidas de chegarem ao *tsa'uri'wadza'ru*. Diante disso, elas permaneceram escondidas à beira da estrada acerca de três quilômetros da aldeia.

Antes de tomarem posição dentro do *tsa'uri'wadza'ru* um dos *danhohui'wa* pôs fogo na vegetação próxima àquele local. Segundo um dos informantes esta ação era para queimar vivos os *dahi'wa* que porventura estivessem escondidos por ali. Os *heroi'wa* adentraram-se até o final do *tsa'uri'wadza'ru* onde se posicionaram formando um semicírculo, com abertura voltada a saída. Em seguida os *danhohui'wa* que estavam agachados no centro abandonaram os ramos verdes e saíram correndo e colocaram-se imediatamente atrás deles. Neste ínterim o *a'ãma* deixou o esconderijo para posicionar-se sentado na frente dos *heroi'wa*, acerca de trinta metros, e começou a chorar ritualmente. No mesmo instante os *dahi'wa* deixaram o esconderijo e correndo a passos largos agitando os braços e com os punhos fechados, tomaram posição entre os

*heroi'wa* e o *a'ãma*. Agitando os braços, como o bater de asas, os *dahi'wa* bateram três vezes o pé direito no solo, olhando em direção do sol nascente e do sol poente, e dois deles saíram em disparada. Ao mesmo tempo os *heroi'wa* também saíram correndo, juntamente com os *danhohui'wa*, e passaram pelos *dahi'wa* e pelo *a'ãma*, que continuava a chorar. Após serem ultrapassados pelo grupo *heroi'wa*, os *dahi'wa* saíram em seu encaço, lançando vez ou outra o pó venenoso para atrapalhar os primeiros. Segundo Lachnitt (1993:130) e Giaccaria & Heide (1984:187), antes do início da corrida os *dahi'wa* executam brevemente um canto chamado *dahi'wanho're*, canto do *dahi'wa*, e somente após este canto é dado o sinal de partida ao toque da flauta *upawã*. Entretanto, nas duas ocasiões em que participamos deste início (em 1997 e 2005), bem como do ensaio feito pelos *dahi'wa* e acompanhado pelos *ĩprédupté*, em especial quando aqueles foram *danhohui'wa* dos *dahi'wa*, não observamos a realização deste canto.

Concomitante a performance, que marcou o início do *tsa'uri'wa*, um dos *ĩprédu* lançou no ar fogos de artifício que além dar a largada igualmente informava aos que estavam ao longo do trajeto que a corrida tinha começado. Apesar de a corrida ter iniciado por volta de dez horas e trinta minutos, o sol já estava muito quente.

Não apuramos o sentido cosmológico da corrida do *tsa'uri'wa*. Entretanto, considerando todo seu aparato, interdição de algumas partes às mulheres, as modalidades de pintura corporal semelhantes às usadas no *wai'a* lançamos a hipótese de que se trata de uma corrida na qual os iniciandos enfrentam espíritos, presentes do *wai'a*, incorporados pelos *dahi'wa*.

Durante todo o trajeto da corrida os *heroi'wa* recebem proteção dos *danhohui'wa* que tocam constantemente as flautas *upawã* e dos pais, parentes que os acompanham soprando os apitos e gritando o todo tempo. Os *dahi'wa* correm cruzando o caminho dos *heroi'wa* fingindo sorratamente estar atirando sobre eles o pó venenoso abrindo e fechando as mãos. Quando um *dahi'wa* aproxima-se muito do *heroi'wa* o *danhohui'wa* diz: *to omotina*<sup>123</sup>! *Saia! Mantenha-se distante!*

Seguimos a corrida do *tsa'uri'wa* em seus dois quilômetros iniciais. Ali pudemos acompanhar o drama vivido pelo neto do cacique, que detinha um dos cargos cerimoniais de *pahöri'wa*. Este *heroi'wa* por ser muito gordo tinha pouca resistência física, o fez com que ele ficasse por último durante todo o trajeto da corrida. Para

---

<sup>123</sup> Temos dúvidas sobre esta grafia.

protegê-lo da investidas dos *dahi'wa* dois *danhohui'wa* o escoltavam. De mais a mais, o avô cacique acompanhou o neto por alguns metros e depois subiu na viatura da saúde que prestava apoio. Dali era possível ouvi-lo chorar ritual e copiosamente ao ver o neto na última posição, *sufrendo*, como dizem os Xavante, exposto ao veneno dos *dahi'wa*. O trajeto da corrida era muito acidentado com subidas e descidas. Diante disso, houve um ponto que este *pahöri'wa* não conseguiu subir uma das ladeiras, sendo necessário recorrer ao caminhão para transportá-lo.

Na medida em que os *heroi'wa* se aproximavam da aldeia eles passaram a ser escoltados também pelas *danhohui'wa tsipi'õ*, madrinhas. Os *dahi'wa* perseguiram os *heroi'wa* até as proximidades da aldeia, quando ao chegarem num determinado ponto tiveram seus ornamentos de cabelos retirados por membros da classe de idade que tinham sido seus *danhohui'wa* quando eles estavam passando pelo processo de iniciação. Ao atingirem este local seguiram por um caminho paralelo até a aldeia. A partir deste ponto outras mulheres, mães e irmãs concluíram a escolta dos *heroi'wa* até o centro da aldeia.

Cerca de uma hora depois da largada, ou seja, por volta da onze horas e trinta minutos, os *heroi'wa* começaram a chegar ao centro da aldeia. Aqui a recepção foi extremamente dramática e carregada de emoção. Quando chegavam os meninos e meninas eram agarrados pelos parentes que despejavam sobre suas cabeças as garrafas de água que tinham preparado especialmente para este momento, e imediatamente retiravam seus colares de algodão. A retirada dos colares de algodão dava-se de modo extremamente rápido. Segundo H., fazem isso para evitar que os colares de algodão enforcem o *heroi'wa*. A comoção dos parentes neste momento atingia seu ápice, que ao receberem os *heroi'wa* choravam copiosamente. Segundo um informante, quando acompanhamos o mesmo ritual na aldeia de São Marcos, os parentes choram de saudades de seus filhos e netos. Outra explicação dada ao choro compulsivo era que este provinha do medo decorrente aos perigos que os *heroi'wa* foram expostos. Perigo oferecido pelos *dahi'wa* que jogavam veneno na estrada e poderia matar os iniciandos. Muitos dos *heroi'wa* chegaram a desmaiar ao chegarem. Sobre estes era jogado ainda mais água. Um caso que nos chamou atenção foi o de um *heroi'wa* que depois de desmaiar e retomar os sentidos foi obrigado pela avó, que estava em prantos, a beijar repetidamente um crucifixo. Como técnica de ressuscitamento, para que recobrassem os sentidos, os parentes puxavam-lhes os cabelos e sopravam em seus ouvidos. Uma vez

refeitos do cansaço e tendo os sentidos recuperados, no caso daqueles que desmaiaram, os *heroi'wa* foram se posicionando lado a lado em fila enquanto aguardavam os demais. Os *dahi'wa* por seu turno após terem seguido por caminhos paralelos reuniram-se a parte, próximo ao *wedetede*. Antes mesmo que todos os *heroi'wa* tivessem chegado eles começaram a executar um canto percorrendo a aldeia em sentido horário, como fazem os membros de sua metade cerimonial. Os *dahi'wa* que participaram desta corrida na aldeia São Marcos executaram este canto quatro vezes como forma de demonstrar que eram mais viris do que os iniciandos. Este sim, poderia ser o canto *dahi'wanho're*, canto do *dahi'wa*, que os autores acima dizem iniciar a corrida do *tsauri'wa*. Parece que na verdade ele encerra o ritual.

Segundo Giaccaria & Heide (1984:188) em caso de desmaio do *heroi'wa* ao longo do trajeto da corrida, seus parentes jogam água sobre sua cabeça e sopram-lhe os ouvidos. Após recobrar os sentidos seus companheiros o levam ao rio para tomarem banho e depois retornam à aldeia. Ainda segundo estes autores, no passado os Xavante praticavam canibalismo durante o *tsa'uri'wa*. Quando morria um *heroi'wa* durante o percurso os *ĩhire* o levavam ao centro da aldeia onde após ter apreciado sua carne, devolvia os ossos à mãe para que fosse sepultado. Segundo Lachnitt (1993:131), o termo *dadö* é o mesmo para designar desmaio e morte. Assim, o desmaio dos *heroi'wa* ao longo do trajeto da corrida é encarado como morte dos iniciandos. Segundo a observação daquele autor sobre a performance desta corrida os *ĩprédu*, em particular os *danhohui'wa* dos *dahi'wa*, chegaram a preparar fogueiras e jiraus, semelhantes aos usados para moquear carne durante as caçadas, ao longo da estrada para impressionar os *dahi'wa*, e reforçar a história de canibalismo vivida no passado.

Com a chegada do último dos *heroi'wa*, o *pahöri'wa* neto do cacique, todos estavam posicionados em fila, inclusive as meninas da mesma classe de idade. Toda a comunidade passou diante dos iniciandos tocando-lhes a cabeça. Segundo L. tratava-se de uma despedida. Após este ato os *heroi'wa* foram executar um canto percorrendo a aldeia em sentido oposto aos *dahi'wa*. Agora não era mais os *pahöri'wa* a tomar a frente da fila nos deslocamentos do grupo, como faziam anteriormente. O *danhitö'wa*, o menor dentre os *heroi'wa*, assumiu a ponta e por ordem do menor ao maior seguiram para aldeia parando e cantando em diversos pontos. A partir deste momento não serão mais os *pahöri'wa* a tomarem a dianteira do grupo, como faziam anteriormente, nos momentos em que se deslocam pela aldeia. Aqui acontece outra passagem na vida social

dos moradores da casa dos solteiros: eles deixam de serem considerados *heroi'wa* e assumem o *status* de *'ritéi'wa ité*, novo guerreiro – o dono da casa nova. Os atuais *'ritéi'wa*, que também são os *dahi'wa*, permanecerão sob este *status* até o ritual que os promoverão à *danhui'wa*.

Os *hötörã* se reuniram em lugar aparte e dividiram entre si os ornamentos de cabelo que haviam retirado dos *dahi'wa*. Os outros grupos se dispersaram, encerrando a cerimônia. Do mesmo modo que os *danhohui'wa*, os *hötörã*, da classe de idade *ëtêpa*, os *dahi'wa*, retiram os ornamentos destes e depois dividem entre si. A classe de idade que fora *danhohui'wa* dos *hötörã*, neste caso os *tsada'ro*, pode igualmente retirar ornamentos que porventura seus afilhados estejam usando.

Conforme sinalizamos no item anterior, a corrida do *tsa'uri'wa* que aconteceu em São Marcos foi favorecida pelo clima chuvoso. Entretanto, ela carregava consigo os mesmos dramas e comoções que presenciamos em Guadalupe. Na medida em que os participantes chegavam ao centro da aldeia eram recebidos com uma abundância de água derramada sobre suas cabeças. Muitos acabavam desmaiando e eram submetidos aos mesmos processos de ressuscitamento que apresentamos acima.

De acordo com Giaccaria & Heide (1984:189) a corrida do *tsa'uri'wa* e a despedida, que os autores chamam de imposição das mãos, podem ser repetidas outras duas vezes com menor ostentação cerimonial. Um de nossos informantes disse que esta corrida é chamada de *tsauri'wa dos ñprédu*. Nesta modalidade a classe de idade *abare'u*, que está assumindo o ciclo de vida *'ritéi'wa ité* assumirá o papel de *dahi'wa*, enquanto que os atuais *dahi'wa*, membros da classe de idade *ëtêpa* estarão assumindo o ciclo de vida *danhohui'wa*. Em outros termos, a metade cerimonial que estava sendo iniciada, oficialmente se coloca como oposição a outra metade que dá os primeiros passos em direção à iniciação de sua classe de idade mais nova, que será virtualmente apresentada no ritual do dia seguinte ao encerramento da corrida do *tsauri'wa*. Isto se dá através da mudança de *dahi'wa*, vivido atualmente pela classe de idade *ëtêpa*, para *danhohui'wa*.

### 3.20 – DANHIRÃ'RE - APRESENTAÇÃO DAS NOIVAS - NOIVADO PÚBLICO

Na segunda metade da tarde deste mesmo dia de encerramento do ritual do *tsauri'wa* os *heroi'wa*, agora *'ritéi'wa ité*, levantaram um cercado, próximo ao *wedetede*, chamado *awã*, sobre – arbusto. Entretanto, a montagem deste *awã* ficou bem diferente dos demais que são montados para outros rituais. Aqui os *'ritéi'wa ité* se limitaram a fixar alguns galhos que passavam a idéia de um cercado. Situação diferente do *awã* montado para o canto *wamnhorõ*, onde além dos galhos, foram colocadas folhas de palmeira bacuri, deixando o cercado indepassável de modo que não era possível saber o que acontecia ali dentro. Antes do pôr do sol a comunidade aldeã começou a se reunir ao redor do *awã* para acompanhar a apresentação das noivas cujos contratos de casamento já haviam sido previamente tratados entre os grupos domésticos. Idealmente, considerando o relato de Giaccaria & Heide (1984:190), a mãe da noiva deveria preparar dois bolos de milho e feijão - *nonhamahöbö*. Primeiro deles será entregue aos *danhohui'wa* do noivo da filha, enquanto que o segundo posteriormente deve ser entregue à família do noivo.

Depois de pronto o *awã* os *'ritéi'wa ité*, cujos casamentos já foram acertados, se dirigiram para dentro daquele local e permaneceram deitados e cobertos com esteiras, cobertores, lençóis e até lonas pretas, aguardando a chegada de sua noiva. Nas apresentações de noivas que assistimos na aldeia São Marcos em 1997 e 2005, bem como em Guadalupe em 2005, a mãe da noiva a conduziu até a entrada do *awã* onde entregava aos *danhohui'wa* do noivo o primeiro bolo. Em seguida com a ajuda de dois *danhohui'wa* procurava-se entre os *'ritéi'wa ité* que estavam encobertos qual deles seria o noivo. Uma vez identificado o noivo, a menina, ciclo biológico *adzarudu* ou *ba'õno*, deve deitar-se ao seu lado e igualmente ser encoberta por alguns segundos, após isso se levanta e retorna a sua casa. Ritualmente o noivo deve estar deitado com as mãos entrelaçadas sobre o peito. A menina, por seu turno, deve deitar-se de lado e pôr uma das mãos sobre o peito do noivo. Ao término da cerimônia os *danhohui'wa* dividem entre si os bolos que foram ofertados pelas mães.

Na aldeia Nossa Senhora de Guadalupe, na iniciação dos *abare'u*, as mães apresentaram suas filhas para o noivado, porém sem trazerem os bolos, *tsadaré*, a serem oferecidos aos *danhohui'wa*. Uma delas se limitou a trazer algumas raízes de mandioca.

Com isso os *danhohui'wa*, jocosamente gritavam para que as mães trouxessem *tsadaré*, bolos de milho, pois diziam estar com fome. No entanto, os pedidos foram em vão. O tempo entre uma apresentação de noiva e outra era demasiado longo. Diante disso um grupo de *ĩprédu*, homens adultos já iniciados, em tom de brincadeira, se fizeram passar por mãe e filha, conduzindo-se até um dos *'ritéi'wa ité* que levantou e deixou o local correndo. Tal performance levou os presentes às gargalhadas. Uma das noivas apresentadas nesta ocasião era tão pequena, com idade aproximada e dois anos, que não tinha a menor idéia do que estava acontecendo. Quando a mãe tentou colocá-la ao lado de seu noivo ela se recusar em permanecer encoberta ao lado do rapaz. A comunidade que acompanhava atentamente ria sem parar das tentativas daquela mãe em fazer com que a filha ficasse deitada ao menos um segundo. Por fim, ela forçou a filha a ficar deitada e pegando-lhe a mãozinha bateu levemente sobre o peito do noivo e retirou-se do local com a criança que a esta altura chorava copiosamente.

Conversando com um grupo de *ĩprédu* sobre o pouco número de mães a trazer suas filhas para serem apresentadas à comunidade por ocasião do noivado público, ouvimos a explicação de que hoje em dia os pais estão mais preocupados com o estudo dos filhos e o casamento muito cedo não estava em seus planos. Entretanto, L. um de nossos informantes que estava neste grupo e igualmente defendia a tese de casamento tardio do filho teve o casamento do mesmo efetuado poucos dias depois desta cerimônia.

Ao término da cerimônia de apresentação das noivas a comunidade aldeã se dispersou enquanto o grupo de *ĩprédu* e *ĩhire* foi se reunir no *warã*, centro da aldeia. Acompanhamos parte desta reunião cujo assunto principal era as cerimônias que aconteceram durante o dia: a corrida do *tsa'uri'wa* e o noivado público. Sobre o *tsa'uri'wa* discutiam sobre os desempenhos individuais: quem chegou primeiro, quem desmaiou na chegada. Sobre o desempenho do neto do cacique, o *pahöri'wa*, foram poucos os comentários e limitaram-se a fazer referência ao *sofrimento* que ele tinha passado. No entanto, nos bastidores, aqueles que não apoiaram sua escolha estavam satisfeitos com este *sofrimento*. Os Xavante consideram como padrão de beleza para os jovens que estão em processo de iniciação, sobretudo os ocupantes de cargos cerimoniais, o corpo magro e cabelos compridos. O corpo magro é ainda tido como sinal de virilidade, pois consideram os magros bons corredores e caçadores. Isto se torna visível nas expedições de caça e coleta da qual os *wapté* tomam parte. Quando um deles

consegue capturar uma seriema ou porco do mato apenas correndo o mesmo adquire grande prestígio pessoal entre o grupo e os caçadores iniciados. Quando algum informante se referia ao neto do cacique à principal questão recaía sobre o peso do mesmo.

Presenciamos esta mesma cerimônia em São Marcos. Naquela aldeia foram igualmente apresentadas poucas noivas. Alguns informantes fizeram o mesmo discurso de que os filhos querem estudar um pouco mais antes de se casarem. A novidade aqui foi que o discurso provinha de uma menina.

### 3.21 – APRESENTAÇÃO DA PRÓXIMA CLASSE DE IDADE

No dia seguinte por volta de seis horas da manhã as crianças que pertencerão à próxima classe de idade a ser iniciada foram conduzidas formalmente ao *warã*. Ali foram colocadas em fila por ordem de tamanho. À frente destas crianças se posicionaram, igualmente em fila, os *'ritéi'wa ité* meninos e meninas da classe de idade *abare'u* que estava concluindo a iniciação. Num clima de alegria e entusiasmo, entre as duas fileiras de meninos, estavam três *ĩhire* (Fernando, Gabriel, e Tsudzawéré, o cacique) pertencentes à classe de idade *nodzö'u* e que estava prestes a assumir o *status* de *nodzö'õmob'rada*, ou seja, estavam presenciando a renovação de sua classe de idade na ocupação da casa dos solteiros, o que para estes *ĩhire* era um momento de grande alegria. Um dos *'ritéi'wa ité* foi escolhido para, sob orientação dos *ĩhire* conduzir formalmente a cerimônia de apresentação da nova classe de idade. Este *'ritéi'wa ité* estava pintado com a modalidade *dauhöba*, na qual a frente do corpo recebe uma pintura de carvão sendo desenhado um retângulo em vermelho na altura do abdômen, as costas e na parte detrás dos braços o mesmo usava uma pintura vermelha com duas listras em preto paralelo a coluna. Como adorno corporal portava um dos tipos de borduna de uso cerimonial, a *ub'rã*.

Depois que todos estavam devidamente posicionados o *'ritéi'wa ité* lentamente deixou a borduna *ub'ra* no chão e dirigiu-se à fila onde estavam os *'watébrémi, ba'õno e ai'repudu*, meninos e meninas com idades diferenciadas, e tomou o maior deles pelo punho conduzindo-o até a fileira onde estavam os demais *'ritéi'wa ité*, rapazes e meninas da classe de idade *abare'u*. Inicialmente o *'ritéi'wa ité* conduzia um a um os que seriam apresentados como membros da próxima classe de idade, depois ele passou a

conduzir dois a dois e, por fim, pequenos grupos até que todos estivessem na frente dos que estavam concluindo a iniciação. Os futuros *nodzö'u* se colocaram de costas aos *abare'u* que se puseram untar seus cabelos com óleo de babaçu, extraído depois que as amêndoas foram mastigadas e a saliva cuspidada da mão e era espalhada sobre a cabeça, para depois penteá-los e em seguida cortar alguns centímetros das pontas. As crianças *nodzö'u* pegaram as mechas de cabelos que foram cortadas e depositaram-nas sobre uma bandeja plástica que Fernando tinha levado ao centro especialmente para esta cerimônia. Na medida em que depositam o cabelo corriam a suas casas de onde retornavam trazendo penas que foram depositadas sobre um *renhamri*, tampa de cesto – uma pequena esteira, que era administrada por Tsudzawéré, o cacique. Ao final as penas e mechas de cabelos foram encaminhadas às casas de seus donos.

Quando todos concluíram a oferta de penas aos *ĩhire*, Fernando iniciou um diálogo com os futuros *nodzö'u* no qual indagava a qualidade dos cabelos apresentados e comparava-o com os cabelos dos membros das classes de idade da outra metade cerimonial. A resposta esperada era que os cabelos dos *nodzö'u* eram melhores. O diálogo foi concluído com a pergunta sobre o nome da nova classe de idade. Em seguida os *ĩhire* ensaiaram ali mesmo no *warã*, juntamente com os *'watébrémi, ba'õno e ai'repudu*, meninos e meninas com idades diferenciadas, um canto com estilo de dança *dadzarõno*, modalidade de dança executada de mãos dadas e cabeça baixa, movimentando-se em círculo e levantando um dos pés em saltos curtos. Os *'ritéi'wa ité*, rapazes, se reuniram no *wedetede*, onde igualmente ensaiaram outro canto e o executaram percorrendo a aldeia num itinerário oposto aos *'watébrémi, ba'õno e ai'repudu* que seriam membros da classe de idade *nodzö'u*. como já dito anteriormente, agora é o *danhito'wa*, o menor dentre os *'ritéi'wa ité*, que conduz o grupo.

Assistimos esta mesma cerimônia em São Marcos que foi igualmente marcada pela grande alegria e algazarra dos próximos *nodzö'u*. Como em Guadalupe a cerimônia foi conduzida pelos *ĩhire* que estarão recebendo o sufixo *b'rada* em sua classe de idade.

As duas últimas cerimônias que apresentamos como as que ainda serão descritas, não apresentam grandes repercussões sobre o sistema político. Não obstante, a apresentação da nova classe de idade confere ainda mais autoridade ritual àqueles *ĩhire* que estavam assumindo o status de *nodzö'õmob'rada*. Entretanto este tipo de autoridade não pode ser confundido com autoridade política, embora possa ser usado para este fim, conforme vimos na situação onde o cacique convocou indevidamente os *tirowa* a

ensaiarem o canto *wai'a'rãpó*. A autoridade que os *ĩhire* estão adquirindo aqui ao ter adicionado o sufixo *'b'rada* em sua classe de idade, passado de *nodzö'u* à *nodzö'õmob'rada*, deve ser entendida de outra maneira.

*(...) é preciso compreender que a autoridade dos mais velhos sobre os novatos não se baseia em sanções legais; ela constitui, num certo sentido, a personificação da autoridade auto-evidente da tradição. A autoridade dos mais velhos é absoluta, porque representa os valores axiomáticos, absolutos, da sociedade, através dos quais se expressam o "bem comum" e o interesse comum. A essência do irrestrito obedecer dos neófitos é submeter-se aos mais velhos, mas apenas na medida em que estes têm a seu cargo, por assim dizer, o bem comum e representam, em suas pessoas, a comunidade total (TURNER, 2005:144).*

Neste sentido, ao se tornarem *nodzö'õmob'rada*, a alegria daqueles *ĩhire*, anciãos, como mencionamos acima, não era somente por verem seu grupo de idade se reconstituindo como ocupantes da *hö*, mas também por estarem atingindo um *status* que os qualifica como atores rituais e políticos plenos. No primeiro caso porque cabe a eles determinar os rumos que a iniciação da renovação de sua classe de idade deve tomar. No segundo caso, ator político pleno, porque a esta altura de seu ciclo de vida ele deve ter um grupo doméstico expressivo, seus filhos e filhas terão se casado ampliando ainda mais as possibilidades de alianças políticas.

A corrida do *tsa'uri'wa* é tida como cerimônia de encerramento da iniciação do *danhono*. Até mesmo os Xavante parecem pensar desta maneira, quando consideramos as adesões nas cerimônias seguintes. Durante a apresentação da nova classe de idade apenas metade dos *'ritéi'wa ité* estavam presentes, os demais haviam viajado para Barra do Garças, enquanto outros retornaram à suas aldeias.

### 3.22 – ADZAHU

Na reunião da madrugada que aconteceu no *warã*, centro da aldeia, os *ĩprédu* e *ĩhire* voltaram a discutir a respeito das cerimônias que ainda faltam para dar por concluído o *danhono* dos *abare'u*. Foi decidido que por volta de treze horas seria realizada a cerimônia *adzahu*. No entanto, a cerimônia só veio acontecer por volta de dezesseis horas. Foi preciso que um dos *ĩhire*, ancião, Tob, passasse de casa em casa convocando os participantes da cerimônia a se prepararem para sua execução que seria no centro da aldeia.

A categoria *adzahu* é igualmente usada para designar um ornamento corporal composto de penas de arara, que são presas num talo seco de folha de buriti, *wabu*, e amarrado na parte de trás da cabeça, depois que aquele talo foi preso junto ao cabelo em forma de rabo de cavalo. Antes de ser preso no *wabu*, talo seco da folha de buriti, cada pena é montada a partir de dois pedaços de flechas. O primeiro deles provém da flecha *ti*, um pedaço de taquara, no qual a pena de arara é presa numa das extremidades oca, enquanto na outra se encaixa um pedaço de flecha tipo *ariwede*, extraído da palmeira buritirana. O pedaço de flecha *ti*, que está entre a pena de arara e o pedaço de flecha *ariwede*, é enrolado com fios brancos de algodão. Embora Müller (1976:58) e Giaccaria & Heide (1984:291) apontem que neste ornamento sejam usadas oito penas de arara, em Guadalupe em 2005 elas não passavam de quatro. Isto se deve, em parte, pela escassez de matéria prima disponível para confecção de ornamentos corporais, sobretudo aqueles que necessitam grande quantidade de penas. Como vimos sinalizando, com a recuperação demográfica que a população Xavante está vivenciando nos últimos anos constatamos que paulatinamente o território demarcado tem se tornado insuficiente para suprir todas as necessidades culturais do grupo. Isto tem acarretado diversos conflitos como já apontamos em outros momentos.

Em relação às demais cerimônias do processo de iniciação, *adzahu* não exige a presença de todos os *'ritéi'wa ité*. Dela tomam parte apenas aqueles que possuem irmãs. Talvez isso ajude a explicar, em parte, o baixo número de participantes na cerimônia que acompanhamos em Guadalupe. Antes da cerimônia os atores rituais adotam a modalidade de pintura corporal *daupté*, na qual o tronco e os braços são pintados de vermelho, e *date'rá*, pintura de carvão nas panturrilhas. Como adornos corporais, além do *adzahu*, utilizam os colares de algodão e cordinhas amarradas nos pulsos e tornozelos. Escolhe-se dentre os *danhohui'wa*, padrinhos, dois para desempenharem o papel de mestres de cerimônia. Estes por seu turno adotam a modalidade de pintura *duhö*, na qual tronco e braços são pintados em preto depois de serem feitos dois retângulos em vermelho: um deles sobre o abdômen e outro nas costas a partir da nuca até a cintura; a franja dos cabelos é pintada de vermelho, porém não se aplica penugens de gavião real como em outras circunstâncias.

Em Guadalupe embora tenha sido escolhido dois *danhohui'wa* para desempenhar este papel apenas um deles se pintou e atuou diretamente. Assim, J. A., filho do cacique, membro da classe de idade *tirowa*, portanto, *danhohui'wa*, estava

pintado conforme descrevemos acima e aguardava, no *warã*, a chegada dos *'ritéi'wa ité*. Como mencionamos acima a adesão dos *'ritéi'wa ité* neste ritual foi baixa. Até mesmo os *ĩprédu* e *ĩhire* que costumam acompanhar em maior número a cerimônia compareceram em número reduzido ao centro da aldeia. L., um *ĩprédu* da classe de idade *ai'rere*, pai de um dos *'ritéi'wa ité* que havia desempenhado o cargo cerimonial de *tébé*, e que deveria participar desta cerimônia partiu cedo para uma caçada individual. Antes, porém, quis delegar ao pesquisador a tarefa de pintar seu filho, visto que este seria seu filho classificatório, uma vez que considerava o antropólogo como seu irmão. Recusamos esta tarefa que no momento oportuno foi executada por P., sua esposa.

A performance ritual aconteceu com a saída, em fila, dos irmãos e irmãs *'ritéi'wa ité* de seus grupos domésticos que se dirigiram até o *warã*, centro da aldeia. Ali colocavam-se de joelhos aguardando *danhohui'wa* que se dirigiu ao seu encontro correndo lentamente a passos largos com o corpo inclinado a frente e de punhos fechados. Ao chegar até os *'ritéi'wa ité* retirou-lhes os adornos de cabeça, *adzahu*, retornado e balançando-o de um lado a outro, correndo do mesmo modo, ao ponto de partida. Ali os *adzahu* eram depositados no chão enquanto aguardava a chegada dos demais. Em cada ação de retirada do *adzahu* os poucos *ĩprédu* e *ĩhire* que assistiam a cerimônia respondiam em coro: *hepãrĩ, pãrĩ, pãrĩ - obrigado, obrigado, obrigado*. Os *'ritéi'wa ité*, rapazes, como Maybury-Lewis refere-se a eles ao longo de sua obra, permaneceram em fila aguardando a chegada de outros colegas. As meninas, por seu turno, retornaram aos seus grupos domésticos. Quando todos os rapazes que atendiam os critérios de participação na cerimônia, e que estavam presentes na aldeia, foram reunidos no centro o outro ajudante do *danhohui'wa* dividiu os *adzahu* em dois feixes que foram imediatamente levados pelo mestre de cerimônias seguindo a mesma solenidade adotada para retirada dos *'ritéi'wa ité*. Ao partir para sua casa com os *adzahu*, o *danhohui'wa* foi novamente ovacionado com os agradecimentos: *hepãrĩ, pãrĩ, pãrĩ - obrigado, obrigado, obrigado*.

Os *'ritéi'wa ité* seguiram em fila, tendo a frente o *danhitö'wa*, o menor deles, até o local onde ainda estavam fincados os postes do *wedetede*. Ali ensaiaram um canto com a modalidade de dança *dapraba*, na qual se dança de mãos dadas dando voltas em círculo levantando o pé direito rapidamente para se deslocar de lado, e puseram a executá-los percorrendo a aldeia segundo o itinerário de dança de sua metade

cerimonial. O encerramento da cerimônia aconteceu com o termino do canto executado pela aldeia, em seguida os *'ritéi'wa ité* se dispersaram.

A performance desta cerimônia em São Marcos contou com dois *danhohui'wa*, pertencentes a clãs opostos, pintados com a modalidade que descrevemos acima. Na medida em que os *'ritéi'wa ité* chegavam ao centro da aldeia os mesmos eram despojados do *adzhu* por um dos *danhohui'wa* de clã oposto ao seu.

No final da tarde, quando o sol se punha no horizonte, o caminhão da comunidade retornou da cidade de Barra do Garças trazendo aqueles que foram fazer compras e os caçadores que o ficaram aguardando na beira de estrada, entre eles estava L., o pai do *tébé*. À noite soubemos de boatos de que nas semanas seguintes deveria chegar os funcionários do governo do Estado de Mato Grosso com materiais e equipamentos para construir sessentas casas de alvenaria em Guadalupe e um posto de saúde para atendimento daquela e de outras aldeias vizinhas. Na medida em que o processo de iniciação caminha para seu final as atenções e assuntos da comunidade se voltam para questões que estavam suspensas para preparo e execução dos rituais.

Com a chegada de L. da caçada soube que a maioria dos que saíram para esta expedição eram *ihire*, ou seja, anciãos. Após o jantar fomos à casa do pai de L., R., para saber mais a respeito da caçada e o que tinham conseguido abater. Segundo R., B., cunhado do cacique, abateu uma anta e por R. ter ajudado a dividir o animal, recebeu parte da carne. Apenas B. obteve sucesso nesta expedição de caça. No entanto, o resultado de seu sucesso foi estendido a diversos grupos domésticos da aldeia. Mais tarde soubemos que R. recebeu um quinhão da caça de B. não apenas por tê-lo ajudado a dividir a presa mas sim pelo fato a filha de B. estar contraindo casamento com o neto de R., que é o filho de L., que por seu turno desempenhara o papel *tébé* durante o *danhono*. De mais a mais, os outros caçadores aproveitaram para coletar embiras de uma determinada árvore que seriam usadas numa celebração do *wai'a* que estava sendo preparada para os próximos dias.

### 3.23 – UMNHIÁTSI'RÁURÉ

Esta parece ser um dos rituais que os Xavante deixaram de executar. Ao menos nas ocasiões em que acompanhamos o *danhono*, bem como nas filmagens que dispomos

das iniciações<sup>124</sup> que aconteceram em São Marcos em 1974, 1992, 1997 e 2005, não vemos menção a ela. Encontramos referência à *umnhiãtsi'rãuré* nos relatos de Giaccaria & Heide (1984:192s). Segundo estes autores o ritual acontece no retorno de uma caçada. Por esta ocasião antes de entrarem na aldeia os *moços*, como referem-se os autores aos *'ritéi'wa ité*, desatam a corda dos arcos e preparam apitos com taquara. Após pintarem-se com a modalidade usada para o casamento, recebem do *padrinho*, nos parece ser o *danhohui'wa*, cestos de carne que são entregues às mães de suas noivas. As mães, por seu turno, retribuem o gesto oferecendo aos genros um bolo de milho. A troca, segundo os autores, acontece antes de entrarem na aldeia.

Uma vez concluída as trocas entre genro e sogra, dois a dois os *'ritéi'wa ité*, a começar pelos *pahöri'wa*, entram correndo e apitando na aldeia, passando pelo *warã*, se dirigem ao rio onde tomam um breve banho retornando novamente ao centro da aldeia pondo-se em fila e depositam os arcos em buracos previamente abertos pelos *ihire*. Quando todos executaram esta performance recebem alguns conselhos dos *ihire* e dirigem-se aos grupos domésticos onde executam o choro ritual da saudade. Novamente os *'ritéi'wa ité* voltam a se reunir no *warã* para daí executarem três vezes um canto em estilo de dança *dapraba*, e posteriormente, à noite, outros cantos com a modalidade *dahipopo*, na qual se dança flexionando levemente os joelhos.

Os autores concluem o relato do ritual informando que os *'ritéi'wa ité*, cujas noivas já são crescidas são autorizados a passar a noite com elas, enquanto os outros retornam à casa paterna.

### 3.24 – NOIVADO PÚBLICO

No dia seguinte à cerimônia do *adzahu*, pela madrugada uma família deixou a aldeia Guadalupe retornando à Barreirinho, sua aldeia de origem. Esta família tinha alugado uma das casas cujo morador tinha deixado Guadalupe para, juntamente com outros grupos domésticos, fundarem a aldeia Jesus de Nazaré. Segundo L., optaram por sair de madrugada para não chamar a atenção dos demais moradores. Ainda pela manhã L. saiu juntamente com seus companheiros de grupo na celebração do *wai'a*, os

<sup>124</sup> Algumas destas filmagens foram realizadas pelos missionários salesianos, enquanto que outras pelos próprios Xavante. Em 2005 levamos a campo uma filmadora que ficou sobre responsabilidade de um dos Xavante que se dispôs a documentar os rituais. As fitas com a documentação dos rituais de 2005 foram convertidas no formato de DVD e redistribuídos na aldeia Nossa Senhora de Guadalupe.

*dzõ'ratsi'wa*, para escolherem e ensaiarem o canto do *wai'a* que estava sendo preparado.

Passamos parte do dia percorrendo a aldeia para identificar os participantes da cerimônia de outra modalidade de festa do noivado. Esta cerimônia envolve a participação dos noivos e noivas que foram formalmente apresentados por ocasião do noivado público após a corrida do *tsa'uri'wa*. Tomamos conhecimento de que uma das noivas a participar da cerimônia era filha de D. No entanto, quando chegamos a sua casa seus pais não tinham feito os preparativos necessários para a ocasião. Decidimos então ir à casa de seu noivo, na casa de S. Ali ficamos sabendo que o noivo tinha se recusado a preparar-se, o que incluía pintar-se e vestir os adornos corporais, para a cerimônia. Seu pai, S., nos disse que estava respeitando a vontade do filho e não o forçaria a se pintar. S. aproveitando-se de nossa visita pediu que fizéssemos uma inspeção em sua espingarda<sup>125</sup> que estava com mau funcionamento. Com isso perdemos a oportunidade de acompanhar as duas únicas cerimônias que aconteceram. De longe observamos que a noiva é pintada e adornada com a modalidade de pintura própria do casamento, ou seja, toda de vermelho e usando os colares de algodão com dentes de capivara. Segundo Lu., participam desta cerimônia algumas *danhohui'wa tsipi'õ*, madrinha da classe de idade que estava sendo iniciada, que por ocasião de sua iniciação há cerca de quinze anos atrás foram apresentadas formalmente como noivas durante a cerimônia que descrevemos no ritual *danhirã're* (item 3.20). É condição *sine qua non* que as *danhohui'wa* tenham se mantido casadas com o mesmo marido até então, do contrário não participam do ritual. A performance ritual se desenvolve com a saída formal do noivo da casa de seu grupo doméstico, levando em paralelo ao corpo uma borduna cerimonial *ub'ra*, e caminha normalmente até o centro da aldeia. Neste ínterim, sua noiva, *tsõiba*, deixa igualmente seu grupo doméstico e ajoelha-se sobre uma *renhamri*, pequena esteira, e aguarda a chegada da *danhohui'wa tsipi'õ*. Esta por seu turno corre até a noiva, *tsõiba*, e retira-lhes os adornos corporais. Ambas retornam novamente a suas casas. Como nos casamentos reais a retirada dos ornamentos corporais da *tsõiba* deve ser feita por uma *danhohui'wa tsipi'õ* ligada à metade exogâmica oposta, ou seja, de outro clã. No centro da aldeia os noivos, que ao deixarem suas casas estavam pintados com a modalidade que Giaccaria & Heide (1984:290b) chamam de *pintura do danhohui'wa*, semelhante à *daupté*, porém com duas listras em paralelo à coluna,

<sup>125</sup> Quando moramos na aldeia São Marcos dentre os vários trabalhos que fazíamos um deles era o de eventualmente consertar espingardas, soldar bicicletas quebradas, etc.

sentaram-se lado a lado deixando as bordunas atrás do corpo enquanto um dos *danhohui'wa* retirou-lhes parte dos colares de algodão que eram usados como adornos corporais.

Embora somente duas *tsõiba*, noivas, tenham formalmente participado da cerimônia, um número maior de *'ritéi'wa ité* saiu de suas casas e tomaram a direção do centro da aldeia. Após a retirada de parte dos colares de algodão que usavam eles se reuniram próximo ao *wedetede* onde ensaiaram um canto que foi executado na frente das casas, circulando pela aldeia.

A cerimônia seria encerrada com este canto. No entanto, aproveitando que havia um número razoável de *'ritéi'wa ité* que tinha participando desta cerimônia, os *danhohui'wa* decidiram dar continuidade a execução dos cantos que ficaram faltando na cerimônia do dia que antecedeu a corrida do *tsa'uri'wa*. Conforme descrevemos acima, aquela cerimônia foi abruptamente encerrada quando o *a'ãma*, advogado, entrou no círculo de dança e chorou ritualmente. Desta forma, os *'ritéi'wa ité* e seus *danhohui'wa* executaram ainda os outros cinco cantos que estavam pendentes.

### 3.25 – TSADZUDZU

Não tivemos oportunidade de acompanhar o ritual do *tsadzudzu*. Na aldeia Nossa Senhora de Guadalupe ele estava planejado para acontecer no dia seguinte ao ritual que apresentamos acima. Entretanto, não aconteceu no dia indicado e veio a ser realizada depois que já havíamos deixado aquela aldeia. Segundo nossos informantes, ele envolve a participação direta dos membros da nova classe de idade que foi apresentada formalmente no centro da aldeia, os *'ritéi'wa ité* e os membros da classe de idade que está presenciando sua renovação na ocupação da casa dos solteiros. Em 2005 as classes de idade envolvidas nesta cerimônia eram: os *nodzö'u*, os *abare'u* e os *nodzö'õmob'brada*. De acordo com os informantes os *abare'u*, que concluíram o *danhono* e agora são os *'ritéi'wa ité*, dirigem-se individualmente, até a casa de seus primos, àqueles que foram apresentados para serem membros da nova classe de idade, neste caso os *nodzö'u*, e pede que estes lhes entreguem o *tsadzudzu*, o fubá de milho, que deve ser levado ao *warã*, centro da aldeia, e entregue aos *nodzö'õmob'brada*, que já são *ihire*, anciãos. Ao receberem o recipiente contendo o *tsadzudzu*, os *'ritéi'wa ité* tomam o cuidado de passar um pouco deste fubá no entorno dos lábios para,

jocosamente, enganarem os *ĩhire* dizendo que já comeram todo o fubá. O deslocamento e retorno dos *'ritéi'wa ĩté* até a casa de seus primos deve ser com o corpo levemente inclinado à frente. A comunidade aldeã, que assiste a performance na frente das casas, se diverte com o modo de andar dos *'ritéi'wa ĩté* e suas tentativas de enganar os *ĩhire*, os *nodzö'õmob'brada*. O ritual conclui-se quando todos *abare'u* foram às casas de seus primos e retornaram com o *tsadzudzu*.

### 3.26 – ABAHU E PARA'WA

Após termos acompanhado as cerimônias do *danhono* na aldeia São Marcos, que se deram a partir do *pahöri'wa*, retornamos a Guadalupe aonde chegamos, pela tarde, a tempo de presenciar a divisão dos *'ritéi'wa ĩté*, de acordo com o porte físico, em dois grupos. São os pais que dizem em qual dos grupos os filhos devem ser encaixados. Como já mencionamos os critérios observados para constituir os dois grupos foi o porte físico, situação contrária às demais cerimônias onde os grupos são divididos de acordo com a metade cerimonial formada pelo agrupamento de quatro classes de idade, independentemente dos clãs ao qual pertencem seus membros. Segundo Luc, os grupos recebem os nomes de *abahu* e *para'wa*. Aqueles que são considerados mais fortes fisicamente são colocados no grupo *abahu*, enquanto que os tidos como fracos vão para o grupo *para'wa*. De acordo com aquele informante os nomes destes grupos são dados em referência as modalidade de pintura que adotam. Neste sentido, *abahu* é composto pelo grupo que se pinta de *preto*, enquanto os *para'wa* de *vermelho*.

Em verdade, a *abahu* corresponde à modalidade *dauhö* na qual pinta-se os braços, coxas e tronco de preto e desenha-se um retângulo no abdômen e nas costas, sobre a coluna, da nuca até a cintura; as franjas dos cabelos são igualmente pintadas de vermelho. Como adornos corporais usam cordinhas amarradas nos pulsos, tornozelos e cintura, bem como o colar de algodão. Esta modalidade de pintura é a mesma usada pelos *danhohui'wa*, todavia sem a aplicação de penugens de gavião real sobre a franja que foi pintada com urucum. *Para'wa*, por seu turno, corresponde à modalidade de pintura usada pelos que detém o cargo cerimonial de *aihö'ubuni*<sup>126</sup>, ou seja, *daupté*, onde os braços, tronco e coxas são pintados de vermelho e depois se aplicam: duas

<sup>126</sup> Cargo outorgado a alguns moradores da casa dos solteiros, do clã *poredza'õno*. Eles desempenham o papel de líderes do grupo até o momento da escolha dos ocupantes do cargo *pahöri'wa*.

listras em preto paralelamente à coluna (*damanarada*<sup>127</sup> = literalmente pênis velho), uma listra preta abaixo do externo sobre o estômago e listras pretas na altura dos cotovelos (respectivamente, *danhō'ra*<sup>128</sup> e *dapanhihōdō*<sup>129</sup>), por fim, as panturrilhas são pintadas de preto, *date'rã*. Os adornos corporais usados nesta modalidade pintura são diversos tipos de colares, alguns com unhas de ema, de algodão sendo que num deles é preso uma pena da cauda de mutum, sinal diacrítico que identifica o *aihō'ubuni*. Na cabeça, depois de pintar as franjas, amarra-se seda de buriti, fibra extraída da palmeira de mesmo nome.

No dia seguinte a divisão dos *'ritéi'wa ité* em *para'wa* e *abahu*, estes grupos se reuniram durante a madrugada para se pintarem conforme as modalidades que acima apresentamos. Quando chegamos ao centro da aldeia, antes do sol nascer, o grupo de *'ritéi'wa ité* formado pelos *para'wa* já estavam sentados em torno de uma arena quadrada que fora delimitada pela madrugada pelos *ĩprédu* e *ĩhire*. A organização desta arena se dá do mesmo modo segundo o qual se preparam para execução da cerimônia do *wai'i*, luta corporal envolvendo os *danhohui'wa* e os *hō'wa*, moradores da casa dos solteiros, conforme apresentamos no início deste trabalho. O termo *wai'i* designa terra arada, afogada. Assim, o trabalho que os *ĩprédu* e *ĩhire* desempenharam durante a madrugada foi deixar um quadrado, com mais ou menos dez metros de cada lado, com a terra remexida. Por volta das sete horas da manhã os *abahu* deixaram a casa de Sab, onde estavam se reunido para pintarem, e puseram-se em fila na direção do centro da aldeia, onde estava localizada a arena. Caminhavam com os corpos levemente curvados a frente tendo embaixo do braço direito uma borduna do tipo *ub'ra*. Os dois grupos se colocaram frente a frente, em lados opostos da arena. O ritual teve início quando um membro do grupo *abahu* levantou-se e dirigindo-se até os *para'wa* desafiou um deles para o duelo. Visto que foram os pais que distribuíram os filhos nos dois grupos o *abahu* deve desafiar um de seus irmãos ou primos que estejam do outro lado, tomando o cuidado de que seu oponente apresente o mesmo porte físico. Os dois se dirigiram até o centro da arena onde o *abahu* fingindo golpear o *para'wa* com a borduna, mas jogando-a ao seu lado, agarraram-se pelo tronco procurando derrubar um ao outro. Ambos acabaram caindo na terra fofa da arena e levantaram-se imediatamente, recomeçando a performance. Outros *abahu* também se levantaram para desafiar os *para'wa* para a luta.

<sup>127</sup> Cf. Giaccaria & Heide, 1984:290b; Müller, 1976:51

<sup>128</sup> Idem.

<sup>129</sup> Idem.

A arena comportava até três combates por vez, enquanto os demais os acompanhavam. Neste ínterim, a comunidade aldeã já estava toda reunida circundando a arena e regozijando-se com as várias quedas dos gladiadores. Um dos momentos mais cômicos foi a entrada na arena de um dos *'ritéi'wa ité (abahu)*, detentor do cargo cerimonial de *pahöri'wa*, o neto do cacique – o mesmo que apresentou dificuldade na corrida do *tsa'uri'wa* por estar muito gordo, quando três a quatro dos *'ritéi'wa ité (para'wa)* tentavam em vão derrubá-lo. Até mesmo outros membros do grupo *para'wa* de mesma estatura que o *pahöri'wa* evitavam desafiá-lo por desvantagem em relação ao porte físico. O ritual durou cerca de quarenta minutos e foi encerrado com um canto que os *'ritéi'wa ité*, tanto os *para'wa* quanto os *abahu*, ensaiaram ali mesmo nas proximidades da arena e o executaram percorrendo a aldeia.

Este ritual, segundo os informantes, serve como um *tira teima* para verificar entre os irmãos e primos qual deles seria o mais forte. Até então se comenta que ego seja mais forte do que seu irmão ou primo, mas sem nenhuma comprovação empírica. Dizem os informantes, que até este momento tudo o que ser tem são hipóteses sobre a força e virilidade entre os irmãos e primos. Neste sentido, a cerimônia serve para confirmar ou refutar tais hipóteses. Nosso informante, membro da classe de idade *airere*, iniciado em 1979, tinha claro na memória a luta com seus primos. Segundo ele, seu pai o tinha colocado no grupo *para'wa* e lutou contra seis de seus primos *abahu*, perdendo de alguns e ganhando de outros.

Nem todos os *'ritéi'wa ité* participaram do canto após o ritual. Por ser uma segunda-feira muitos estavam ávidos para viajaram à Barra do Garças. Desta forma, tão logo o ritual foi encerrado muitos dos *'ritéi'wa ité* saíram correndo para tomar banho e tirar a pintura corporal, retornando em seguida e dirigindo-se ao caminhão. Até mesmo o antropólogo e a família com a qual estava residindo subiram no caminhão para aproveitar a carona. Entretanto, desta vez a carroceria do caminhão estava com uma lotação três vezes superior a sua capacidade. Além disso, o cacique ainda queria que fosse ali colocado um enorme tambor de plástico com capacidade de mil litros para trazer combustível da cidade. A primeira tentativa foi em vão. O antropólogo, que já tinha subido na carroceria, foi acionado pelo chefe para que ajudasse a colocar o tambor ali em cima. Respondemos que isso era impossível. Profundamente irritado o chefe fez um longo discurso sobre a capacidade do caminhão. Entretanto, tal discurso não surtiu nenhum efeito. Todos permaneceram imóveis no caminhão. Dirigindo-se aos mais

jovens, que eram maioria, disse que tinha uma borduna a ser usada para quebrar as canelas daqueles que chegassem bêbados na aldeia. Nosso informante não traduziu o discurso do chefe por completo, mas nos demonstrou estar igualmente irritado com o cacique. Desistimos da viagem e retornamos para casa. Outras pessoas também, um tanto a contragosto, deixaram o caminhão que seguiu ainda superlotado em direção à cidade.

De volta à casa de L. onde estávamos residindo, o mesmo retomou novamente a conversa sobre seu descontentamento em relação ao chefe. Disse-nos que está pensando num *projeto* para comprar um carro e com isso fundar uma nova aldeia, cujo local já estaria previamente definido. De mais a mais, nos relatou que até mesmo o cunhado do chefe, Bru, teria ficado igualmente irritado com a postura e discurso autoritário do cacique. O mesmo também estava pensando em deixar Guadalupe e igualmente fundar outra aldeia. Caso isso de fato viesse a acontecer, nos informou Luiz Tsirobowe, Guadalupe ficaria vazia, visto que seu grupo doméstico estendido, bem com o de Bru, era grande.

Conseguimos carona na viatura da saúde na qual também embarcou a família de Luiz. Permanecemos três dias na cidade e retornamos com o caminhão. Aqui constatamos que as preocupações do cacique não eram de todo infundada. Por ser uma época de pagamento para os funcionários da escola, bem como dos aposentados do INSS, muitas pessoas estavam fazendo compras na cidade. Entre elas alguns abusaram do consumo de bebida alcoólica. Não obstante, aqueles que haviam bebido ficaram extremamente alegres e passaram a ser tratados como *bobos*, não da corte, mas do caminhão. Ainda na cidade tomamos conhecimento de que teria havido um sobrevôo de helicóptero sobre a Terra Indígena São Marcos, promovido por uma ONG denominada *Warã*, com sede em São Paulo. De acordo com os informantes, neste sobrevôo teriam sido constatadas duas irregularidades em relação aos limites da Terra Indígena. A primeira delas teria ocorrido no norte da T.I., localizada na cabeceira do Córrego São Marquinhos, onde teria havido desmatamento e invasão de um fazendeiro. Esta invasão teria ocorrido pelo fato de os próprios Xavante terem vendido um pedaço de terra ao fazendeiro. A segunda irregularidade estava relacionada a uma área próxima ao local conhecido como *fazenda do cabo Lucas*. Ali teria havido igualmente venda de terra.

Estas acusações carecem de mais dados que devem estar diretamente ligadas ao processo de revisão dos limites da Terra Indígena. Por hora, elas funcionam como

combustível que alimenta as tensões internas entre as lideranças das aldeias. Foi o que constatamos ao final de nosso terceiro trabalho de campo. Naquela ocasião tomamos carona com uma equipe de saúde da FUNASA, e fomos até a Aldeia Terra Prometida, localizada no extremo norte da Terra Indígena São Marcos. O acesso àquela aldeia é feito partindo da cidade de Barra do Garças tomando a BR 158, na direção de Nova Xavantina, para em seguida tomar pequenas estradas que cortam diversas fazendas até chegar aos limites entre a Terra Indígena e algumas fazendas. Ali Lo., um Xavante que trabalhava como motorista da viatura e residente na aldeia São Marcos nos mostrou, ao longe, uma sede de fazenda que estaria incidindo dentro da área Xavante. De acordo com Lo, nos anos 80 o cacique de Guadalupe, mas que na época era o de São Marcos, visto que ainda não havia ocorrido as diversas cisões nesta aldeia, teria vendido o *bico* da Terra Indígena, na parte norte àquele fazendeiro. Ao entramos novamente na Terra Indígena observamos a existência de um piquete com pastagem formada e sinais de presença do gado. Aquele mesmo informante nos revelou que os moradores da Aldeia Terra Prometida haviam arrendado aquele pedaço da T.I. ao fazendeiro vizinho. Como já dissemos estas questões precisam ser averiguadas com mais profundidade, principalmente quando consideramos os atores sociais que estão diretamente envolvidos. Lo, e seu grupo doméstico, foi um dos fortes opositores ao cacique de Guadalupe, que antes vivia em São Marcos. Quando Orestes retornou de São Paulo à São Marcos, logo após a morte de seu pai, pleiteando o posto de cacique, o grupo doméstico de Lo concedeu-lhe apoio. Não obstante, mesmo após a morte de Orestes, quando seu irmão Raimundo assumiu seu lugar dando continuidade a disputa pelo posto de cacique que resultou mais tarde numa grande cisão de São Marcos, o grupo doméstico de Lo manteve o apoio. Estas questões, como já sinalizamos, precisam ser aprofundadas, não o fizemos durante o trabalho de campo para não comprometer outros pontos da pesquisa e não oferecer mecanismo para novos acirramentos de tensões que poderiam levar aos conflitos, principalmente quando observávamos que estava ocorrendo uma reaproximação de facções que há três anos, em relação ao ano da pesquisa 2005, estavam vivenciando o ponto culminante das tensões que resultaram nas cisões de algumas aldeias e o realinhamento das forças políticas da terra indígena.

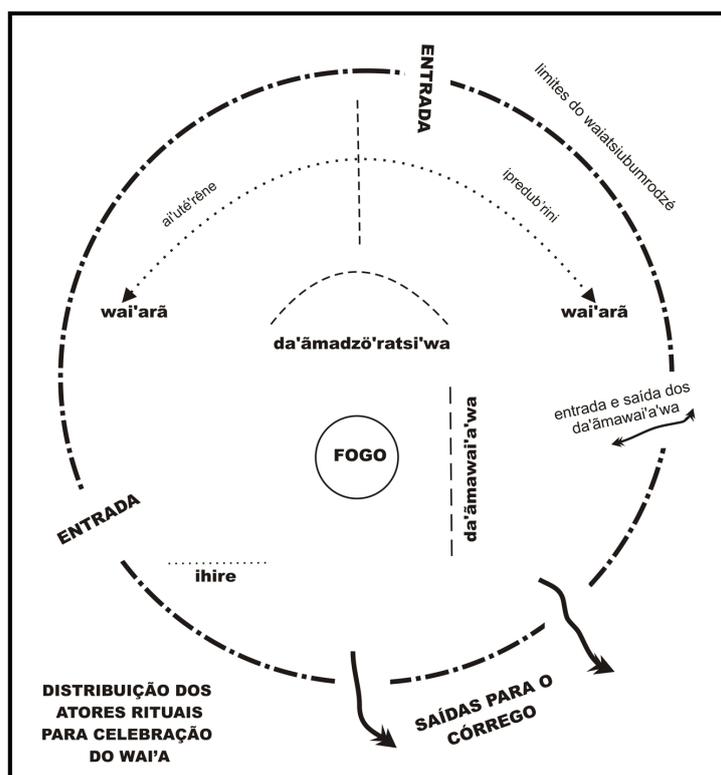
Retomando o ritual do *abahu*, que descrevemos acima, este sim foi considerado como o de encerramento do processo de iniciação do *danhono*, que promoveu a incorporação na sociedade Xavante de uma nova classe de idade e formação de um

novo grupo de guerreiros: os *'ritéi'wa ité*. Entretanto, já no final de nosso segundo trabalho campo acompanhamos a realização de outra celebração do *wai'a*.

### 3.27 – WAI'A

A modalidade de *wai'a* celebrada agora, no final do *danhono*, mês de setembro, foi a mesma que ocorreu no mês de junho, antes do início da cerimônia da corrida do *noni*. Isto se deve, em parte, pelo fato de que esta modalidade, chamada *pi'u*, é celebrada durante a estação da seca. A performance desta cerimônia foi à mesma que apresentamos no final do item 3.6, por isso não a descreveremos por completo. Faremos apenas alguns apontamentos indicando a transição de uma parte a outra. Assim, durante a madrugada os *da'ãmawai'a'wa*, aqueles que foram iniciados *wai'a* na penúltima

iniciação – os guardiões, saíram para despertar os *wai'arã*, jovens recém-iniciados ao *wai'a*, que foram reunidos no *warã*, centro da aldeia. Posteriormente os *da'ãmawai'a'wa* conduziram os *wai'arã* até um *marã*, clareira – sombra, nos arredores da aldeia que agora recebe o nome de *waiatsiubumrodzê*, isto é, o lugar onde se realizaram partes do *wai'a*, e onde estavam os *da'ãmadzö'ratsi'wa*, os tocadores do chocalho chamado *dzö*.



Quadro - 17 - Distribuição dos atores rituais para celebração do *wai'a*

No *waiatsiubumrodzê* os atores rituais se posicionaram conforme o quadro ao lado. Inicialmente os *da'ãmadzö'ratsi'wa* entoaram duas vezes um canto que foi acompanhado pelos demais participantes. Ao término deste ensaio do canto dois dos

*da'ãmadzö'ratsi'wa*, ligados à metade *ai'uté'rêne*<sup>130</sup>, que estavam escondidos, apareceram, de forma camuflada com ramos encobrindo o rosto, trazendo dois cestos de carne, igualmente camuflados por folhas de palmeira. Foram recebidos por dois *da'ãmadzö'ratsi'wa* que lhes fizeram *datsiparabu*, ou seja, numa espécie de dança onde batem pés e agitam os braços ameaçando pisar nos pés daqueles que trouxeram a carne. O *datsiparabu* é praticado somente pelos *da'ãmawai'a'wa*, ou por aqueles que já passaram por esta fase na hierarquia do ritual, durante as performances das várias celebrações do *wai'a*. A intenção dos *da'ãmawai'a'wa* quando o executam é chamar a atenção do *wai'arã*, principalmente, para seriedade do ritual. Quando os *da'ãmawai'a'wa* observam que o *wai'arã* não está empenhado em cantar ou dançar eles levantam-se e põem-se a executar o *datsiparabu* para todos os *wai'arã*. O pesquisador que está inserido no grupo dos *da'ãmawai'a'wa* era constantemente acionado pelos demais a executar o *datsiparabu* e até obrigar alguns *wai'arã* a retiraram camisas e sapatos para participarem do *wai'a*. De mais a mais, quando os *danhohui'wa* estão executando cantos juntamente como os *wapté*, moradores da casa dos solteiros, alguns *ĩprédu*, hierarquicamente acima dos *danhohui'wa* em relação à organização do *wai'a*, executam também o *datsiparabu*. Neste caso, a cena transcorre mais num clima de jocosidade. Presenciamos um *ĩprédu*, num destes momentos, arrancar os *dapo'rewa'u*, batoque auricular, do *danhohui'wa* e cortá-los com um facão e pisar várias vezes sobre o que restou e ainda fazer *datsiparabu*. Os que assistiam riam da performance, enquanto o *danhohui'wa* apenas permanecia imóvel e de cabeça baixa.

O cesto de carne recebido pelos *da'ãmadzö'ratsi'wa* foi colocado perto da fogueira e logo inspecionado por um *ĩhire*, que tomou o cuidado de retirar as peças de carne e depositá-las sobre as folhas de palmeira que serviram para camuflar o cesto. Todos executaram o canto, novamente, logo em seguida, os *da'ãmawai'a'wa* se retiraram para outro *marã*, clareira – sombra – local de trabalho, onde confeccionaram os objetos sagrados. Os *da'ãmadzö'ratsi'wa* e os *wai'arã* permaneceram o dia todo no *waiatsiubumrodzé*, local onde se realiza algumas partes do *wai'a*, ensaiando o canto. Ao entardecer os *da'ãmawai'a'wa* retornaram ao *waiatsiubumrodzé* com os objetos sagrados, que foram inspecionados pelos *da'ãmawai'a'wa*, em seguida todos se dirigiram ao centro da aldeia onde começaram a executar o ritual. Após cantarem três

<sup>130</sup> *Ai'uté'rêne* e *ĩprédub'rini* refere-se àqueles que foram iniciados no *wai'a* ainda pequenos ou depois de adultos, respectivamente. Cada qual desempenham papéis especiais durante a celebração da modalidade *wai'a pi'u* que não serão aqui descritas por fazerem parte do segredo do ritual.

vezes circundando a aldeia os atores rituais voltaram a se reunir novamente no centro da aldeia, ali permaneceram somente os *da'ãmadzö'ratsi'wa*, enquanto os *da'ãmawai'a'wa* e os *wai'arã* se dirigiram até seus grupos domésticos retornando em seguida com bolos e pães que foram oferecidos aos *da'ãmadzö'ratsi'wa*. Eles dividiram entre si as oferendas e foram igualmente para suas casas retornando mais tarde para darem continuidade ao ritual.

A cerimônia transcorreu por toda a noite e encerrou-se, seguindo a mesma performance que apresentamos no item 3.6, já com dia claro. Novamente houve oferta de alimentos aos *da'ãmadzö'ratsi'wa* e os participantes retornaram para suas casas, enquanto outra parte permaneceu no centro da aldeia. As cerimônias do *wai'a* têm sido celebradas, via de regra, de sábado para domingo. Segundo Menezes (1984:270), na época em que realizou seu trabalho de campo entre os anos de 1977 e 1981, *os sábados à tarde e à noite são reservados as corridas de buriti e para o wai'a*. Ademais, nas ocasiões em que a comunidade Xavante preparava-se para realização deste ritual ou discutir sua programação, a missão colocava alguma atividade, uma sessão de cinema ou *missas campais*, intencionalmente programadas para coincidir (...) *com as manifestações cerimoniais indígenas* (Menezes, 1984:324). Entretanto, estando Guadalupe longe das influências da Missão, ali continua a se realizar o *wai'a*, bem como outros rituais, nos finais de semana. Hoje em dia isto acontece mais por conveniência do que por imposição missionária. Muitos Xavante, não só os de Guadalupe, estão vivendo e trabalhando em Barra do Garças. A transferência dos rituais nos finais de semana tem favorecido a participação daqueles que estão fora. Além disso, outras atividades do cotidiano da aldeia, como escola e trabalhos nos roçados, podem ser uma explicação possível para realização dos rituais no final de semana. Isto nos sugere ainda que os Xavante se apropriaram do modo de controle do tempo para manterem sua prática cultural, como a realização do *wai'a* nos fins de semana. Relatamos acima que o ritual da luta *abahu x para'wa* aconteceu numa segunda feira de madrugada, antes que o ritual se completasse muitos participantes já estavam subindo no caminhão que iria para Barra do Garças.

Retomando a cerimônia do *wai'a*, constatamos que nesta ocasião havia um menor número de participantes, como pudemos notar observando a quantidade de oferendas que foram levadas até os *da'ãmadzö'ratsi'wa* tanto na parte da noite, quanto no encerramento pela manhã. Isto se explica, em parte, pelo fato de que a iniciação já

havia sido concluída e alguns grupos domésticos tinham deixado Guadalupe. Além disso, os moradores de outras aldeia que vinham com mais freqüência à Guadalupe por conta da iniciação agora não o fazem mais.

Após a cerimônia do *wai'a pi'u* muitos permaneceram no centro da aldeia, como já mencionamos. Todavia, estavam ali para outro ritual: a missa, que fora celebrada pelo diretor da missão, que de quinze em quinze dias se dirigia até Guadalupe para este fim. Assim, destacavam-se entre os fiéis alguns *ĩprédu* e *ĩhire*, homens adultos e anciões, ainda sonolentos visto que tinham passado a noite acordados no ritual anterior. Com o término da missa a aldeia se mobilizou para o terceiro ritual do dia: o futebol. Tratamos o futebol como um ritual porque os Xavante assim o fazem. Em Guadalupe existe toda uma organização que garante o pleno desempenho desta atividade. Os times defendem as aldeias do entorno de Guadalupe e que são aliadas politicamente entre si. Do contrário, a possibilidade de eclodir conflitos é muito maior que em relação à participação nos rituais do *danhono*. Quando os times entram em campo fazem a tradicional apresentação à torcida, como os grandes times do campeonato nacional. O trio de arbitragem entrou solenemente no campo, tendo ao meio o juiz ladeado por seus auxiliares, os bandeirinhas. O juiz antes de entrar em campo tocou o solo e solenemente se benzeu fazendo o sinal da cruz. O fato é que este mesmo juiz no ritual do *wai'a* desempenha o papel de *da'ãmadzö'ratsi'wa*, o tocador do chocalho – aqueles que executam o canto durante toda a cerimônia. No centro do campo o trio de arbitragem cumprimentou os capitães dos times, se cumprimentaram e cada qual tomou seus lugares, de acordo com a organização do futebol. Ao término do primeiro tempo do jogo e no seu encerramento o trio voltou a se reunir novamente no centro do campo para deixar a arena de chão batido, ou seja, sem gramado.

A situação descrita acima mostra as transformações ocorridas em relação a observação de Maybury-Lewis, nos primórdios da criação da aldeia São Marcos:

*(...) nestes Xavante [os de São Marcos] despertou a paixão ou, pode-se mesmo dizer, o vício do futebol. Todos jogavam, jovens e velhos, e a toda hora. Os missionários não permitiam que a bola da missão fosse utilizada durante as horas de trabalho mas a aldeia havia conseguido uma bola e lá havia sempre um jogo muito disputado. As pessoas entravam ou saíam do jogo de acordo com sua vontade e, quando todos os homens se cansavam de jogar, as mulheres tomavam, então, o seu lugar (Maybury-Lewis, 1984:61).*

Concluído o torneio masculino, na aldeia Nossa Senhora de Guadalupe, as partidas tiveram continuidade com os jogos das mulheres, no qual observamos os

mesmos procedimentos rituais: entrada em campo; cumprimento entre capitães e apresentação à torcida.

Ao término das cerimônias de iniciação do *danhono*, *wai'a* e futebol a aldeia voltou a sua rotina do dia-a-dia. Planejávamos agora conversar com o cacique e retomar algumas questões políticas que levaram a uma reaproximação das aldeias após a cisão de 2002. Entretanto, o mesmo já tinha uma viagem marcada à Cuiabá para buscar informações sobre o projeto de construção do posto de saúde da aldeia, haja vista que o atual funcionava improvisadamente no sótão da escola, logo acima da cozinha. Há dias durante uma cerimônia o cacique havia nos disse que igualmente deseja ter uma conversa de esclarecimento sobre a emancipação dos índios, considerada pelo anúncio ou boato de que haveria o fim da tutela proposta, segundo ele, no novo estatuto dos índios, *engavetado* no Congresso Nacional. A segunda pauta da conversa seria sobre uma proposta de municipalização dos repasses de recursos destinados ao atendimento da saúde indígena. Entretanto, a principal questão estava relacionada ao Administrador do Núcleo de Apoio Local de General Carneiro. Considerando que há muito tempo o Administrador não vinha atendendo as solicitações de combustível para o caminhão da comunidade, além de liberação de recursos para pagar consertos do mesmo, bem como, a não liberação de passagens para o chefe viajar à Brasília, Cuiabá ou qualquer outra localidade, o cacique pretendia destituí-lo e colocar alguém de confiança em seu lugar. Para isso ele estava contando com o apoio do pesquisador para que este elaborasse o *documento* que seria entregue à Presidência da FUNAI, em Brasília. De nossa parte, estávamos evitando uma conversa que caminhasse para essa direção, visto que poderia comprometer o andamento da pesquisa, e por correremos o risco de estarmos alimentando ainda mais as tensões entre as facções através da produção de *documentos*.

## CAPÍTULO IV POLÍTICA E RITUAL

### 4 - CENÁRIO POLÍTICO DE SÃO MARCOS

Neste capítulo queremos estabelecer uma relação entre os processos rituais e as relações políticas entre as aldeias da Terra Indígena São Marcos. O objetivo é mostrar como depois dos processos de cisões as aldeias estabelecem alianças para realizarem os rituais de iniciações *darini ou danhono*. A descrição etnográfica que estabeleceremos procura apresentar um levantamento dos eventos históricos que inicialmente levaram a cisão da aldeia São Marcos, que chamamos de aldeia mãe, resultando na constituição de novas aldeias. Posteriormente as novas aldeias passaram por outras divisões levando a uma redistribuição da população Xavante pela Terra Indígena São Marcos. Aqui talvez seja útil seguir a recomendação de Turner (1974:374) para pensar nas sociedades como *fluindo*.

Os dados etnográficos referentes aos conflitos entre as facções Xavante, e os processos de ruptura daí decorrentes, serão analisados em sintonia com o conceito de drama social elaborado por Victor Turner, que aparece inicialmente na obra *Schism And Continuity In An African Society* de 1972 e posteriormente retomado em *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (1974).

#### 4.1 - O CONCEITO DE DRAMA SOCIAL

Durante o trabalho de campo Turner notou que perturbações marcavam a vida social dos Ndembu. Tais perturbações levavam o grupo a se dividir em duas facções contrárias; os conflitos eram direcionados entre algumas pessoas das partes em contenda ou permanecia num nível meramente de caráter impessoal. O autor passou a notar certo padrão na explosões de conflitos detectando suas fases de desenvolvimento. Estas explosões, chamadas pelo autor de *drama social*, apresentavam uma “forma processual”, sintetizadas em quatro fases (TURNER, 1972:91).

Convicto do caráter dinâmico das relações sociais em *Dramas, Fields, and Metaphors* (...) Turner diz ter observado

*... movimento tanto como estrutura, persistência tanto como mudança e, na realidade, persistência como aspecto impressionante da mudança. Observei pessoas interagindo, e, como dia após dia, as*

*conseqüências de suas interações. Então comecei a perceber uma forma no processo do tempo social. Esta forma era essencialmente dramática (TURNER, 1974:32).*

Aqui o autor, a partir de Znaniecki (1936), apresenta uma diferenciação entre *sistemas naturais* e *sistemas sociais*. Enquanto o primeiro não depende da ação humana, o segundo por seu turno, não só contempla a ação humana, mas também coloca o homem como um ser *dotado de vontade e consciente das relações contínuas e mutáveis dos homens entre si* (idem). O que caracteriza os sistemas culturais segundo Znaniecki (*apud* Turner) é o que ele chama de *coeficiente humanístico*. É este *coeficiente humanístico* que Turner procura acrescentar em seu modelo de análise,

*(...) para fazer sentido os processos sociais humanos. Uma das propriedades mais interessantes na vida social das aldeias dos Ndembu era sua a propensão ao conflito. O conflito era predominante nos grupos de pouco mais de duas dúzias ou parentela que formavam a comunidade aldeã. Ele se manifestava em episódios de irrupção pública de tensão que chamei de “dramas sociais”. Os dramas sociais tomam lugar naquilo que Kurt Lewin teria chamado de fases “não-harmônicas” do processo social em andamento. Quando os interesses e atitudes de grupos e indivíduos encontram-se em óbvia oposição, os dramas sociais me pareceram constituir unidades do processo social isoláveis e passíveis de uma descrição minuciosa. Nem todos os dramas sociais chegaram a uma resolução clara, mas o bastante para fazer com que eu pudesse formular o que eu chamei de “forma processual” do drama (TURNER, 1974:33).*

Os dramas sociais e as atividades sociais, de acordo com Turner, *representam seqüências de eventos sociais, que vistos retrospectivamente por um observador, podem ser mostrados como tendo uma estrutura* (TURNER, 1974:35). Estrutura aqui é entendida como *temporal*, e não *atemporal*, organizada no tempo. Nas fases do *drama social* ela, a estrutura, *não é produto do instinto, mas de modelos e metáforas carregadas na cabeça dos atores* (TURNER, 1974:36). Como características das estruturas temporais o autor aponta que elas são experimentáveis, com metas, meios e alternativos para atingi-las. No foco das metas sociais *fatores psicológicos como vontade, motivação, espaço de atenção, nível de aspiração, e assim por diante*, assumem grande relevância na análise (TURNER, 1974:37). Em suma, os dramas sociais são, segundo Turner, *unidades de processos não-harmônicos ou desarmônicos que surgem em situações de conflitos* (TURNER, 1974:37).

O processo que as leva a constituir um *drama social* foi dividido por Turner em quatro fazes:

1 - *ruptura* das relações sociais entre pessoas ou grupos que estão dentro de um mesmo sistema de relações sociais (TURNER, 1972:91). Em *Dramas, Fields, and Metaphors :Symbolic Action in Human Society* Turner amplia e nomeia os grupos onde podem ocorrer rupturas (igrejas, departamentos universitários, partidos políticos, etc.) , ou seja, onde haja um campo de interações sociais. Esta fase se caracteriza por tornar público à recusa do cumprimento de uma norma crucial que regule as relações entre as partes. Segundo Turner (1974:38) não se trata de um crime, embora se pareça com ele. Apesar de ser praticada por um indivíduo, o mesmo acredita estar agindo em prol de outros e sente-se como seu representante.

2 – na segunda fase a ruptura das relações sociais regulares é marcada pela montagem da *crise*, a menos que o conflito seja cercado numa área limitada da interação social. Aqui prevalece a tendência da ruptura se tornar co-extensiva ao conjunto de relações sociais às quais as partes contrárias pertencem. *A fase da crise expõe o padrão de luta faccional corrente dentro do grupo (...)* (TURNER, 1972:91). Na obra *Dramas, Fields, and Metaphors (...)* o autor chega a falar de *escalada* da crise nesta fase, indicando sua progressão na direção de uma clivagem ampliada, como o caso dos blocos comunistas e capitalistas durante a guerra fria. A *crise*, nesta fase,

*(...) é sempre um daqueles pontos decisivos de perigo ou suspense, quando o verdadeiro estado dos acontecimentos é revelado, quando é mais difícil o uso de máscaras ou supor que não há nada de corrupto na aldeia (1974:39).*

Turner chama atenção às características liminares que surgem entre as crises públicas, *(...) desde que elas sejam um limiar mais ou menos estável entre as fases do processo social* (TURNER, 1974:39).

3 – numa tentativa de impedir que a ruptura se espalhe certos *mecanismos de reparação*, formais ou informais, são acionados pelas lideranças do grupo social (TURNER, 1972:92). Os tipos de mecanismos de reparação, ou *ação reparadora*, acionados

*(...) variam de tipo e complexidade com fatores tais como a profundidade e significado social compartilhado da ruptura, a inclusão social da crise, a natureza do grupo social no qual a ruptura aconteceu e o grau de sua autonomia com referência ao sistema de relações sociais amplo ou externo (TURNER, 1974:39).*

Estes variam desde conselhos pessoais a intervenção do aparato jurídico formal e legal; e de acordo com o tipo de crise até a realização de um ritual público. Aqui a idéia de *escalada* da crise pode aparecer novamente, quando os atores sociais buscam

instâncias mais altas para solucionarem a crise. Turner recomenda muita atenção a esta fase, sobretudo se o objeto de estudo recai sobre mudanças sociais. Neste caso se deve perguntar se o aparato jurídico acionado é capaz de restaurar a situação anterior e trazer paz entre os grupos em contenda. Como ele procede para atingir este objetivo? A ação reparadora apresenta igualmente uma característica liminar, como *betwixt and between*, e apresenta um resumo e crítica dos eventos que compõem a *crise*. Este resumo

*(...) pode estar relacionado ao idioma ou processo judicial, ou no idioma metafórico e simbólico do processo ritual, dependendo da natureza e gravidade da crise. Quando a reparação falha, normalmente há um retorno à crise. Neste ponto, a força direta pode ser usada, nas variadas formas de luta, revoluções, atos intermitentes de violência, repressão ou rebelião. Contudo, onde a comunidade perturbada é pequena e vis-à-vis a autoridade central relativamente fraca, a regressão à crise tende a se tornar uma questão de faccionalismo endêmico, penetrante, latente, sem contornos nítidos, e aberto entre as partes consistentemente distintas (TURNER, 1974:41).*

4 - a fase final do drama social consiste na *reintegração* do grupo social ou em uma *ruptura* irreparável entre as partes em contenda (TURNER, 1972:92). Aqui acontece o reconhecimento e legitimação social da cisão irreparável entre as partes em conflito.

*Freqüentemente acontece que depois de um intervalo de vários anos, uma das aldeias então formada promove um grande ritual para o qual membros de outras aldeias são expressamente convidados, demonstrando assim reconciliação num nível diferente de integração política (TURNER, 1974:41).*

Embora Turner teça as considerações acima tendo como base seus dados de campo coligidos entre os Ndembu, encontramos uma situação em tudo comparável à Terra Indígena São Marcos, envolvendo algumas aldeias. No ano de 2002 aconteceu um cisão na aldeia São Marcos resultando na criação de novas aldeias. Quando realizamos nosso trabalho de campo em 2005 observamos que membros das diversas aldeias que tinham se envolvido numa briga com os moradores da aldeia N. S. de Guadalupe, antes de sua cisão na aldeia São Marcos, compareceram a esta aldeia para participarem dos rituais do *danhono*, que ali acontecia, ajudando e cooperando com sua metade cerimonial. Quando o mesmo ritual era realizado na aldeia São Marcos, palco da contenda, igualmente alguns moradores de Guadalupe ali se dirigiam para também participarem dos rituais. O clímax da circulação dos atores sociais entre aldeias foi a presença num dos rituais que acontecia em Guadalupe do cacique de São Marcos. Relatamos este exemplo quando descrevemos o ritual do *uiwede*, corrida de buriti, no

item 3.6 do capítulo III. Outro exemplo etnográfico, dentre muitos, que levantamos durante o trabalho de campo foi o caso de uma contratação de Cam, morador da aldeia São Marcos, para filmar um dos rituais centrais do *danhono*, a furação dos lóbulos auriculares. Em 2002 L., o contratante do serviço, ainda vivia em São Marcos e se colocava como aliado da facção que viria a se retirar daquela aldeia. Num dos episódios aonde as tensões chegaram a vias de fato, Cam e L. se envolveram em luta corporal, e após a mesma se declaravam inimigos. Aqui o conflito é extensivo aos grupos domésticos das duas partes. Entretanto, durante os trabalhos de filmagens Cam na aldeia N. S. de Guadalupe, este fora orientado por outros membros do grupo doméstico de L. a privilegiar nas filmagens os filhos de seu oponente e dos demais de seu grupo doméstico estendido. Cam não só acatou a recomendação como também disponibilizou a fita com as imagens do ritual para que L. fizesse cópias na cidade de Barra do Garças. Podemos antecipar que os processos rituais Xavante podem ser usados no contexto de lutas política dos atores sociais. Eles podem ainda conduzir e favorecer o processo de cisão de aldeia, assim como eles podem igualmente favorecer a reintegração de relações sociais entre as aldeias.

Em suma, a forma processual do drama social pode ser formulada como: (1) *ruptura*; (2) *crise*; (3) *ação reparadora*; (4) *reintegração ou reconhecimento do cisma* (TURNER, 1971:92). Contudo, o autor ressalta que este processo não se sucede da mesma maneira para todos os segmentos e sociedades. Por exemplo, o fracasso na fase 3 – a *ação reparadora*, pode levar a uma regressão da crise. Para que a vida na aldeia Ndembu seja possível é necessário que seus membros compartilhem valores comuns, e a normas de comportamento devem ser apoiada por todos. *Cada exemplo de ruptura nas relações sociais faz uma ocasião de reafirmação de suas normas reguladoras* (TURNER, 1971:92).

Turner (1972:93) considera o drama social como uma ferramenta analítica útil quando associada a outras técnicas de coleta de dados da antropologia tais como: genealogias, censos e diagrama das casas na aldeia. A análise destes materiais, obtidos desta forma, pode ajudar a revelar regularidades nas relações sociais, consideradas também como estruturas.

*No drama social conflitos latentes de interesses tornam-se manifestos, e laços de parentesco, cujo significado não é observado em genealogias, emergem dentro de uma chave importante. Se nós examinarmos uma seqüência de dramas sociais que surgem dentro de uma mesma unidade social, cada um fornece-nos um olhar, de como*

*ele era, da fase contemporânea de maturação ou decadência da estrutura social daquela unidade (TURNER, 1972:93).*

Considerando o caráter temporal de um drama social e ao situá-lo dentro de um *campo político*, poder-se-á notar que a natureza e a intensidade das relações entre as partes passaram por grandes mudanças.

*Descobre-se que as oposições podem ter se tornado alianças, e vice-versa. As relações assimétricas podem ter se tornado igualitárias. Status elevado terá se tornado status rebaixado e vice-versa. Novos poderes poderão ter sido direcionados ao antigo, e novas e antigas autoridades defenestradas. A proximidade terá se tornado distância, e vice-versa. Partes integradas anteriormente terão sido segmentadas; partes antes independente terão se fundido. Algumas partes não pertencerão mais ao campo, outras terão sido introduzidas nele. As relações institucionalizadas terão se tornado informais; as regularidades sociais terão se tornado irregularidades. Novas normas e regras poderão ter sido geradas durante tentativas de reparar conflito; as regras antigas terão caído em descrédito e terão sido abolidas. As bases de apoio político terão se alterado. Alguns componentes do campo terão menos apoio, outros mais, outros terão novo apoio, e alguns não terão nada. A distribuição dos fatores de legitimidade terá modificado, como também as técnicas usadas por líderes para obter submissão. Estas mudanças podem ser observadas; averiguadas; listadas; e em alguns casos os seus indicadores podem até mesmo ser medidos e expressos em termos quantitativos (TURNER,1974:42).*

Contudo, embora possam ocorrer mudanças, do tipo acima mencionado, algumas normas e relações persistirão. A explicação sobre as mudanças e persistências, segundo Turner, podem ser buscadas a partir de *análise sistemática de unidades Processual e estruturas temporais, pela observação das fases assim como dos sistemas atemporais* (TURNER, 1974:42). Tais fases apresentam propriedades específicas. O autor observa que ao comparar as estruturas temporais de certos processos sociais nota-se que as fases do drama social caminham para um clímax. Igualmente no nível da linguagem cada fase apresenta um discurso próprio, além de simbolismos e linguagem não-verbais, que variam tanto interculturalmente quanto intertemporalmente. Turner defende que existe alguma afinidade entre discurso e linguagem nas fases, do drama social, de *crise, reparadora e reintegração*. Aqui o autor tece uma crítica às comparações interculturais que foram feitas sem considerar os níveis da linguagem e do discurso, limitando-se às estruturas atemporais e dissociando-se os *produtos da atividade humana* dos processos nos quais eles surgem (TURNER, 1974:43). Uma comparação ao nível da linguagem e do discurso nas fases do drama social só pode ser

feita a partir de uma grande quantidade de estudos de caso estendido. Aqui a definição de caso estendido é colocado dentro de uma perspectiva histórica.

*Uma história de caso estendido é a história de um único grupo ou comunidade sobre uma duração considerável de tempo, coligido como uma seqüência de unidades processuais de diferentes tipos, incluindo os dramas sociais e os empreendimentos sociais já mencionados (TURNER, 1974:43).*

Para Turner, um estudo nesta direção é mais do que historiografia uma vez que ele lança mão das ferramentas conceituais da antropologia. Uma destas ferramentas é o *processualismo*, termo que abarca *análise dramatística*.

*A análise Processual admite análise cultural, da mesma forma que admite análise estrutural funcional, incluindo análise morfológica comparativa mais estática. Ela não refuta nenhuma destas análises, mas coloca a dinâmica em primeiro plano. Ainda na ordem da apresentação de fatos ela é estrategicamente útil para mostrar um resumo sistemático dos princípios sobre os quais a estrutura social institucionalizada é construída e medir a sua importância relativa, intensidade, e variação em várias circunstâncias com dados numéricos ou estatísticos, se possível (TURNER, 1974:44).*

Segundo Turner (TURNER, 1974:44), as *atividades sociais* de onde se extrai uma *estrutura estatística* podem ser caracterizadas como tendo um processo lento, se comparado com o processo observado nos dramas sociais, caracterizado por apresentar muita singularidade e arbitrariedade. Embora tudo esteja em movimento no mundo social, alguns processos podem parecer que estão lentos ou estagnados. Contudo, se houverem dados disponíveis sobre uma *seqüência de unidades processuais cruciais* num período de tempo de vinte a trinta anos é possível visualizar situações de mudanças nos processos que são considerados lentos.

Com base nestes princípios e orientações teóricas que as obras de Turner apresentam vamos descrever e analisar nosso material coligido durante o trabalho de campo.

Como apresentamos no início desta tese os Xavante que estão vivendo onde é hoje a Terra Indígena São Marcos provém de diversos grupos que ali foram reunidos (Lopes da Silva, 1986:40-44; Lopes da Silva, 2002:370-371; Maybury-Lewis, 1984:57-61). Inicialmente a terra indígena era composta de uma única aldeia, a São Marcos. Por se tratarem de grupos diferentes convivendo numa única aldeia passou-se a impressão de que os líderes Xavante estivessem enfraquecidos por estarem convivendo juntos sob os auspícios da Missão Salesiana.

Maybury-Lewis evidencia dois motivos afirmando que ali a chefia havia perdido seu sentido. Ao observar as *comunidades*, categoria usada pelo autor, dos *Xavante Ocidentes* que compreendia as aldeias do Batovi – Simões Lopes - Sangradouro e São Marcos, durante seu trabalho de campos realizado 1958, o autor constata o enfraquecimento dos líderes naquelas aldeias. No caso de São Marcos

*(...) o processo de dissolução da chefia não andava tão avançado. Ali os chefes estavam enfraquecidos por outro motivo: havia muitos deles. A relativa diminuição das contendas - resultado do envolvimento com a Missão - criava dificuldades para que qualquer deles realmente se impusesse. (1984:257)*

De toda forma, naquele contexto o enfraquecimento, se realmente houve, aconteceu não só pela pluralidade de líderes ou intervenções missionárias, mas também pelas novas exigências do contexto histórico que os grupos estavam vivendo. A nova situação histórica<sup>131</sup> imposta pelo contato levou os diversos grupos Xavante a se alinharem em torno de um objetivo comum: qual seja, a luta pelo reconhecimento de demarcação de suas.

Até 1970 São Marcos permaneceu como uma única aldeia, onde residiam praticamente todos os grupos Xavante que ali tinham sido colocados, à exceção de dois deles: o de Benedito e o de Sebastião. O primeiro chegou a São Marcos em 1961 onde permaneceu por quatro anos. Benedito estivera no aldeamento inicial próximo de Merure (aldeia Bororo onde estava a Missão Salesiana) em 1957, retirando-se depois para voltar em 1961, quando todos os grupos já estavam São Marcos. Depois de instalado em São Marcos naquele ano, retirou-se da aldeia mãe fixando-se com mais duas famílias a uma distância de 1500 metros *fora das vistas dos missionários* (Sbardellotto 1996:102). Ao recusar as regras impostas pelo diretor da missão, Benedito muda-se com seu grupo para Couto Magalhães, fixando-se na área já ocupada pela fazenda “Xavantina”, instalada em seu antigo território. Essa transferência “revelou” aos missionários, de acordo com o relatório do Pe. Pedro, possíveis planos dos Xavante que viviam tanto em São Marcos, quanto em Sangradouro de voltarem a seus antigos territórios para retomada de suas terras (Sbardellotto 1996:100). No segundo caso, o Sebastião, este chegara com seu grupo em São Marcos também em 1961, mesmo tendo a garantia dos missionários quanto a sua segurança, preferiu se retirar para Sangradouro. Uma década antes Sebastião, havia assassinado o chefe de sua aldeia, que era irmão de

---

<sup>131</sup> Cf. Oliveira Filho (1988:57)

Apoena, chefe de São Marcos naquele ano de 1961. Este fato por si só nos mostra que os líderes Xavante não estavam tão enfraquecidos por estarem sob a égide da Missão, como sugere Maybury-Lewis. O equilíbrio de poder entre ele e a atuação da missão impedia expressões agudas do faccionalismo: o conflito, mas a reunião deles numa única área parece exacerbar estes conflitos.

A respeito do primeiro grupo que procurou ajuda entre os missionário da missão salesiana de Merure, também aldeia dos Bororo, e que depois seria transferido para São Marcos, Nunes da Guia colheu o depoimento a seguir, indicando os grupos domésticos que formavam a facção principal que tinha como principal líder Apoena Abtsi'ré, também chamado de Apōwê<sup>132</sup>.

*Quando os meus avós saíram lá de Couto Magalhães<sup>133</sup>, em 1956, eles estavam sendo liderados por Apoena Abtsi'ré. Foram encontrar os padres, que naquela época eram chamados de “curandeiros”, “milagreiros”. Eles viviam em Couto Magalhães, unidos com suas “famílias”, nunca se separaram. Essa história é verdadeira. Antigamente, o dono da pessoa era o primogênito. Na época, era Butsé Tsimhōpopo. A seguir, passou para o irmão mais novo, que é o Apoena Abtsi'ré, que liderou essa caminhada. As famílias que vieram foram estas: Apoena Tseredze, Olavo Pariwawi, Butsé, Tsimhōpopo, Félix Wa'aire, Bento Tserewatsa, Geraldo Tserewaruwe, José Maria Tsimrihu, Agostinho Potowara, Lucas Tseredzé, Brito Tserenhitowe, Salvador Tsere'urã, Zacarias Tsi'eiwa'adi, Benedito Rowadzó, e o mais novo, Podze'u. Junto com eles, também vieram outras famílias: Jacó A'oiwe, conhecido como Tsibupá, Pedro Tsipi'radi, Raimundo Hãbe, Ângelo Abhō'ōdi, conhecido como Meru, Tsidzapi, João Bravo Tsitobné, conhecido como A'amadub'a, e outros rapazes que acompanhavam essas “famílias”, na caminhada para chegar em Meruri, que em Xavante se chamava Urébérób'u Etetsi'utsei'u (Luciano Paratsé, setembro de 1999) (Nunes da Mata, 1999).*

Estes grupos domésticos foram os pioneiros na abertura da nova aldeia São Marcos. Aos poucos foram chegando outros grupos como indicado acima. O armistício, não declarado mas imposto pela nova situação social vivida, entre as facções perdurariam até o término do processo de demarcação da Terra Indígena. De fato, tal processo inicia-se a partir das reivindicações dos próprios Xavante tendo como mediadores os agentes missionários, que atuavam junto aos Xavante de São Marcos desde a sua fundação. A participação missionária no processo de demarcação, se deu através da elaboração de relatórios técnicos como o do Pe. Pedro enviados à FUNAI em 10 de março de 1970.

<sup>132</sup> Não confundir com o cacique Apōwê de São Domingos, informante de Maybury-Lewis.

<sup>133</sup> Refere-se ao Rio Couto Magalhães, hoje a região foi reconhecida como Terra Indígena Parabubure.

A principal chefia de São Marcos, Apoena, que mantinha contatos constantes com autoridades de Brasília, bem como as chefias de outros aldeamentos Xavante, tinham pouco domínio da Língua Portuguesa. Diante desta deficiência elegeram como “secretários” jovens lideranças que passaram a figurar como intérpretes nas negociações entre o órgão tutelar, bem como nas relações entre os missionários e a comunidade Xavante, como no caso de São Marcos. Com a ascensão destas novas lideranças novas qualidades passaram a ser requisitadas às características da chefia Xavante.

Maybury-Lewis (1984:250) destaca que *a facciosidade é um fato básico na vida Xavante*. O autor acentua que as diversas facções estão em constante competição por prestígio e poder, tendo como maior prêmio a chefia. De fato, o chefe é aquele que se torna líder uma facção forte. Para ser chefe além de ter a garantia do prestígio por parte de seus correligionários, o indivíduo precisa ter grande capacidade de lidar com o poder. *Assim, a função do chefe é muito mais influenciar a opinião pública do que dar ordens (ibid. 1984:259)*. Tal capacidade de influenciar, Maybury-Lewis chama de prestígio. Atributos que podem dar prestígio a uma pessoa seriam garantidos pela capacidade de *auto-afirmação, habilidade de oratória, vigor físico e conhecimento do cerimonial (ibid. 1984:250)*, e poderíamos acrescentar: belicosidade e generosidade. Em suma, um chefe se faz pelo poder de coerção de sua facção e pelo prestígio que tem diante dela e das outras.

Vimos as prerrogativas que fazem um chefe e a condição para sua ascensão. No entanto aquelas prerrogativas já não eram suficientes para dar conta das novas exigências impostas pela situação de contato. Deste modo tornou-se necessário às lideranças “partilharem” seus cargos com jovens lideranças em ascensão, mas que ainda não estariam maduros o suficiente para assumirem o comando de uma facção naquele momento, e assim tornarem-se chefe. Menezes (1984:386) afirma que *os atributos tradicionais, que habilitavam um homem Xavante para a chefia, cederam lugar a outras qualificações: falar com fluência o português, ser letrado ou pelo menos ter rudimentos de leitura e escrita, ser viajado, experiente e jovem (grifo meu)*. Concordamos quanto à necessidade de se ter domínio da língua portuguesa, entretanto discordamos que as qualificações tradicionais tenham cedido lugar a outros atributos como coloca aquela autora. Se assim fosse estaríamos minimizando por demais a sociedade Xavante bem como seus esquemas de pensamento. Estaríamos ignorando a capacidade dos Xavante de apreenderem e transformarem esquemas de pensamento

estranhos ao grupo. Como bem frisou Sahlins (1999:07), *as pessoas organizam seus projetos e dão sentido aos objetos partindo de compreensões preexistentes da ordem cultural*. O fato de Apõwẽ ter permanecido a frente de seu grupo político até o final do processo de demarcação da Terra Indígena de São Marcos, corrobora nosso ponto de vista contrário a visão dos autores citados sobre o enfraquecimento das lideranças Xavante em São Marcos.

Dentre as lideranças jovens que se destacaram naquele período temos Pio, Dzukurã – que ficou conhecido na mídia como Mário Juruna, Cipriano, Tsudzawéré – mais conhecido como Aniceto, e Humberto. Enquanto estavam envolvidos com a demarcação de suas terras estas lideranças permaneceram residindo na aldeia mãe. Com o fim do processo demarcatório, o jogo político das facções volta a fazer parte das questões cotidianas da aldeia. Quando dizemos que volta, não significa que estivessem ausente, apenas haviam dado uma trégua, tendo em vista outro objetivo comum, que foi a demarcação das terras. Deste modo, o envelhecimento das lideranças mais antigas, bem como as necessidades externas cada vez mais crescentes do envolvimento das mesmas com órgãos de governo e outros setores da sociedade nacional, levaram os Xavante a rediscutirem e repensarem seu modo de fazer política.

Assim as disputas faccionárias em São Marcos voltam à tona tendo como objetivo definir o mediador entre a aldeia e os agentes externos. Dentre os nomes apresentados acima dois deles se destacaram, Tsudzawéré e Dzukurã, graças às experiências que tiveram com o mundo do *waradzu*<sup>134</sup> - não índio. Para que fossem superadas as tensões geradas entre as facções de São Marcos, a saída foi o fracionamento da aldeia, onde as lideranças em ascensão, juntamente com seus grupos domésticos fundaram novas aldeias aproveitando infra-estruturas já existentes onde haviam retiros de posseiros que ocupavam áreas da Terra Indígena e saíram em consequência da demarcação.

Em verdade, o processo de demarcação das terras Xavante se iniciou com a criação da Terra Indígena através do Decreto 71.106 de 14/09/72 e depois com os Decretos 73.233 e 73.243, ambos de 30/11/73. Este período foi marcado por grandes tensões envolvendo os Xavante e regionais, como apontam as manchetes dos jornais da

---

<sup>134</sup> Waradzu são todos aqueles não índios. Enquanto que outros povos indígenas são tratados, genericamente, como Auwẽ. Os xavante se autodenominam A Auwẽ uptabi, ou seja, povo, pessoa verdadeira.

época: *Fazendeiros e Posseiros se unem contra Xavantes*<sup>135</sup>; *Xavantes podem criar confederação para expulsar invasores*; *Estado de alerta na reserva Xavante: há perigo de guerra*<sup>136</sup>. Estas manchetes ajudam a pensar o que vimos afirmando até o momento, ou seja, não houve um enfraquecimento nos modos tradicionais de disputas entre as facções que compõem o universo político da aldeia de São Marcos. Entre ameaças e disputas judiciais a Terra Indígena de São Marcos foi demarcada em definitivo através do Decreto 76.215 de 05/09/75 com uma área de 188.478 ha. A população da Terra Indígena, um ano depois da demarcação, era de 854 Xavante distribuídos em quatro aldeias<sup>137</sup>.

## 4.2 - DÉCADA DE 70 - PRIMEIRA GRANDE CRISE

Retomando o modelo de análise dos dramas sociais elaborado por Victor Turner (1972 e 1974), passamos a considerar os conflitos que resultaram em cismas da aldeia São Marcos, e depois em outras, na terra indígena São Marcos.

### 4.2.1 - a) - A RUPTURA

O episódio que marcou a saída do primeiro grupo Xavante de São Marcos está ligado à disputa entre facções que apoiavam as duas jovens lideranças apontadas acima. A ruptura começa, portanto, com dois líderes em ascensão pleiteando a reconhecimento como cacique da aldeia. De um lado Tsudzawéré, cunhado de Apöwê, o atual cacique - liderança que conduziu o grupo Xavante até Merure e depois para São Marcos, se destacou durante o processo de demarcação da terra de São Marcos mediando negociações com setores de governo. Além disso, teve destaque durante o período em que ficou no internato salesiano, implantado pelos missionários com a finalidade de catequizar e de preparar mão-de-obra<sup>138</sup> indígena para ser usada na produção agrícola. De outro lado, Dzururã, de acordo com Menezes, tinha permanecido fora da aldeia por

<sup>135</sup> Diário de Notícias – 1º Caderno – página 08, em 15/08/73.

<sup>136</sup> O Globo 1º caderno, página 03, em 1º/09/73 e O Globo, página 03, em 26/10/73

<sup>137</sup> *Relatório sobre o levantamento sócio-econômico feito na Reserva de São Marcos*, p. 17 (1976), elaborado pelo antropólogo Cláudio dos Santos Romero. Anexado ao processo de demarcação. Tivemos acesso a este relatório em consulta ao arquivo da FUNAI/Brasília.

<sup>138</sup> Hoje vemos que a projeção de futuro feita por Menezes (1984:284), a partir de casos do Alto Rio Negro no Amazonas, na qual a formação e qualificação para o trabalho ali oferecidos levariam os índios ao abandono das áreas em direção aos centros urbanos, o que não se confirma.

um período de tempo vivendo com o *waradzu* - não índio. Dzururã foi destaque no cenário político nacional quando se tornou deputado federal. Outro marco de sua atuação política junto aos *waradzu* - não índio, foi o uso do gravador, onde registrava as promessas de políticos para depois cobrá-las. O mesmo tinha, ainda de acordo com Menezes (1984:384), uma postura crítica diante do trabalho da Missão, sendo por isso hostilizado pelos missionários.

#### 4.2.2 - b) - A CRISE E OS MECANISMOS DE REPARAÇÃO

A pretensão em assumir a chefia de São Marcos por estes atores sociais gerou um impasse na aldeia. Na versão apresentada por Menezes (1984:382), a solução para o impasse se daria com a saída de Tsudzawéré que fundaria outra aldeia. Entretanto, se Dzururã assumisse a chefia de São Marcos o relacionamento entre os Xavante com os missionários estaria comprometido, pelos motivos indicados acima. Para contornar essa ameaça a Missão propôs que a decisão sobre quem deveria sair fosse decidida por uma votação, expediente estranho ao grupo que possui outros critérios para suas resoluções políticas. O resultado dessa votação referendou Tsudzawéré como novo chefe de São Marcos. Segundo Menezes, os Xavante referem-se a este evento como uma transmissão de mando: *Apõwẽ teria “dado” a chefia para Tsudzawéra*<sup>139</sup>, *contrariando os interesses de sua patrilinearidade (ibid. 1984:385)*. Aqui cabe mais uma ressalva a respeito da sucessão de liderança numa aldeia Xavante. Menezes (1984:381) acredita que

*(...) a regra de descendência constitui a principal das condições que legitimam as pretensões de um postulante à chefia, prerrogativa herdada patrilinearmente e que deve ser patrilinearmente assumida pelos descendentes diretos de um imãmã anterior.*

Ora, se assim fosse de que valeria o jogo político das facções? Se um chefe se faz pelo prestígio que ele adquire junto à sua facção e, não necessariamente, das demais facções da aldeia associado ao poder que sua facção detém dentre as demais, a descendência patrilinear não se sustenta.

---

<sup>139</sup> O nome de Tsudzawéré está escrito de maneira incorreta no trabalho de Menezes. Tivemos a oportunidade de conferir através de entrevista com o próprio de Tsudzawéré em nosso trabalho de campo realizado em novembro de 2002.

Maybury-Lewis (1984:250) com muita clareza já havia ressaltado os elementos, poder e prestígio, que podem levar um homem a ocupar a posição de chefe. Segundo este autor,

*(...) Os chefes não são instaurados formalmente no cargo, nem há procedimento algum, já preestabelecido, para sua eleição, indicação ou sucessão. Eles não dispõem de nenhuma insígnia e são poucas as prerrogativas que os distinguem de seus companheiros. Trata-se, de fato, de homens que exercem liderança e, nessa medida, reivindicam o status de chefes. Nem todos os líderes, porém, tornam-se chefes e acontece, às vezes, de um homem que reivindica tal condição ser reconhecido apenas por uma parte dos membros da comunidade. Quando o poder está dividido de modo equilibrado entre as facções, pode haver mais de uma pessoa a quem a chefia é imputada. Os Xavante encaram essa situação com muita naturalidade, já que a chefia é sancionada simplesmente pelo reconhecimento, na prática, da detenção do poder por determinados indivíduos. Não há outra forma de legitimidade. Os Xavante reconhecem o fato de homens influentes competirem constantemente pelo direito de serem vistos como chefes. Assim, quando um homem tenta depor outro que seja considerado, de modo geral o chefe, sua atuação não é contrária às noções de Xavante relativas ao comportamento correto. Um chefe é reconhecido como tal enquanto é o cabeça de uma facção forte (Maybury-Lewis, 1984:250-251)*

A eleição acima mencionada só faz confirmar o que já estava estabelecido. Em outros termos, conforme vimos nas colocações de Maybury-Lewis, o chefe é o cabeça de uma facção forte. A eleição é a tradução esta realidade. O próprio Apöwe, o chefe da facção dominante, apoiava *Tsudzawéré*, e este apoio foi seguido por seus correligionários. Apöwe continuava a desfrutar de maior prestígio, sobretudo por estar mais ligado à Missão Salesiana. Na opção de escolher entre a Missão, fonte de bens e recursos que poderiam ser usados em seu favor, e uma liderança que colocava contra esta fonte, os Xavante escolheram a primeira opção. Todavia, isso não significa que a Missão também não tenha agido nos bastidores para que a escolha fosse favorável a ela. Neste sentido, o resultado do referendo proposto pela missão nada mais fez do que reafirmar esta primazia.

Segundo uma versão apresentada por um dos missionários, que há muito tempo trabalha na Missão, a crise começou pelo fato das novas lideranças estarem cansadas de servirem de intérprete para Apöwe nos relacionamentos extra-aldeia, haja vista que o mesmo não tinha domínio da língua portuguesa. Desta forma, *Tsudzawéré* juntamente com Simão, irmão de *Dzururã*, se dirigiram à Apöwe e lhe expõem o fato e pedindo para que este escolhesse outro chefe para substituí-lo, proposta que foi acatada por

Apõwe. A escolha foi feita através de uma eleição sendo que os mais votados foram: em primeiro Humberto, em segundo Benjamim e, finalmente, em terceiro Tsudzawéré. No dia em que seria apresentado o novo chefe, no centro da aldeia – no *warã*, Apõwẽ ao invés de apresentar Humberto, que era muito novo, apresentou Tsudzawéré, seu cunhado. Talvez ai esteja à confirmação de que Apõwẽ teria cedido o posto cacique à Tsudzawéré.

#### 4.2.3 - c) - A CISÃO

Os demais não aceitaram a decisão, porém por um tempo ainda permaneceram na aldeia para depois saírem para fundarem outras. Benjamim fundou N. S. Auxiliadora, mas depois foi para a região do rio Couto Magalhães (hoje T. I. Parabubure) e depois para São Pedro na Terra Indígena Parabubure onde se tornou chefe. Atualmente, Benjamin, após deixar São Pedro, é cacique da aldeia *Abadzi nhoredzé*, na mesma terra indígena. Humberto fundou a aldeia N. S. Aparecida, mas quase não permaneceu na aldeia ficando seu irmão como chefe. Todavia, apesar de terem mudado para outras aldeias, a questão voltava à tona porque acusavam que Tsudzawéré havia usurpado deles a chefia. Novas crises ocorreram, juntamente com novas eleições onde a disputa estava entre Tsudzawéré e Dzururã, mas desta vez quem ganhou foi Tsudzawéré, segundo o missionário informante.

Em consequência do resultado da “eleição”, quem saiu de São Marcos para fundar outro núcleo foi a facção de Dzururã (Mario Juruna). Em 1976, portanto, começa a ocorrer o fracionamento da aldeia de São Marcos com a fundação da aldeia Namunkurá. Anos depois Dzururã deixará a aldeia para entrar na vida pública e dedicar-se à política no mundo do *waradzu*. No mesmo ano Benjamin fundou a aldeia Nossa Senhora Auxiliadora. No ano seguinte, 1977, Humberto funda a aldeia de Nossa Senhora Aparecida. Última aldeia a ser fundada na década de 70 será S. José, por Josué, em 1978 – que mais tarde se transferiu para a região do rio Coluene (hoje T. I. Parabubure).

### 4.3 - DÉCADA DE 80 - SEGUNDA GRANDE CRISE

#### 4.3.1 - a) - A RUPTURA

O início da década de 80 foi marcado por outra crise política. Desta vez envolvendo de um lado Tsudzawéré, atual liderança, e Orestes, filho de Apöwê. Inconformado com a “administração” de Tsudzawéré, Orestes tentou reaver a chefia de São Marcos, que no passado estava nas mãos de seu pai, que em decorrência às situações já expostas foi repassada para Tsudzawéré. Orestes tinha para isso o apoio e prestígio de Dzururã e de seu pai. Segundo Menezes (1984:517), as acusações que pesavam sobre Tsudzawéré estavam ligadas à redistribuição de recursos e bens, onde os maiores beneficiados seriam os membros de seu grupo doméstico.

*(...) Tsusawéra era incriminado por realizar uma política de caráter clientelista, elegendo critérios personalistas para distribuir cargos, e doações e por favorecer seu grupo doméstico e aliados com maior quantidade de carne nos abates dos animais pertencentes ao rebanho que a comunidade indígena recebera por ocasião da demarcação da reserva (Menezes 1984:517).*

As acusações incluíam ainda o desvio de dinheiro das aposentadorias e a venda de parte do rebanho da comunidade. A justificativa da venda do rebanho é de que seria para compra de apetrechos para mantê-lo (vacinas e arreios), versão que não era aceita por seus adversários políticos. Contra as pretensões de Tsudzawéré continuar ocupando o posto de cacique, Orestes acionou o mecanismo da tradição alegando que o cargo de chefia seria um direito natural do clã *po' redza' õno*, o clã de seu pai.

Aqui convém tecer algumas considerações a respeito deste “direito natural” à chefia creditado aos membros do clã *po' redza' õno*. Conforme apresentamos no início do capítulo I desta tese, os clãs Xavante *po' redza' õno*, *öwawê* e *tob' ratato* são distribuídos em duas metades: *danhimire* (os da direita) onde se encaixa o clã *po' redza' õno*; e, *danhi' e* (os da esquerda) composta pelos clãs *öwawê* e *tob' ratato*. Os casamentos, uxori-locais, e alguns rituais acontecem tendo como referência esta forma organizacional. Segundo Giaccaria, este modo de organização tem

*(...) a importante função de resolver tensões de no interior do grupo ou entre grupos de uma mesma tribo. As contínuas tensões surgem, em parte, pelo fato de uma metade ser considerada superior à outra. Uma quer dominar e a outra não quer ser dominada (Giaccaria, [1990:24] 2000:144) [grifo meu].*

Não obstante, quando observamos a dinâmica faccional Xavante constatamos que as tensões não estão relacionadas à composição de metades. O arranjo faccional Xavante independe de filiação clânica ou de metades. Conforme salienta Boissevain, uma facção é composta por (...) *um grupo livremente ordenado em conflito com um grupo similar sobre uma questão particular* (Boissevain, 1977:280 – tradução livre).

Retomemos as considerações a respeito de clã e chefia. Existiria um “direito natural” que conferiria a prerrogativa da chefia a membros do clã *po’redza’õno*? Giaccaria afirma que

*Atualmente, o clã principal é o po’redza’õno em todas as aldeias, mesmo nas quais é o clã de menor número de pessoas. As funções e cerimoniais principais pertencem a ele. É a metade danhimire (da direita)* (Giaccaria, [1990:24] 2000:145).

Teria Orestes se apropriado das interpretações missionárias, haja vista que ele pertence ao clã *po’redza’õno*, para argumentar que seu clã teria o direito à chefia? Aqui é preciso retomar a descrição etnográfica da iniciação do *danhono* que empreendemos no capítulo anterior. Procuramos mostrar que a iniciação do *danhono* acontece tendo em vista a organização das classes de idade em metades cerimoniais. Em cada uma das metades cerimoniais estão presentes os clãs *po’redza’õno*, *õwawẽ* e *tob’ratato*. Durante as diversas fases do processo ritual há rituais em que a filiação clânica não é relevante, e sim saber a que metade cerimonial o outro está ligado. O exemplo mais explícito desta organização é o ritual *uiwede*, corrida de buriti, no qual as classes de idade distribuídas em metades competem entre si. Duas categorias nativas traduzem o que estamos falando: *waniwihõ* e *õniwihõ*. A primeira, *waniwihõ*, diz respeito aos membros das classes de idade que constroem a casa dos solteiros do mesmo lado da aldeia que a minha; enquanto que *õniwihõ* são aqueles que constroem a casa dos solteiros do outro lado. Portanto, durante boa parte do processo de iniciação do *danhono* o importante não é filiação clânica, mas a metade cerimonial a que o ator social esteja ligado.

Entretanto, vimos que em dois rituais do *danhono* a filiação clânica assume relevância: *pahõri’wa* e *tébé*. O cargo cerimonial de *pahõri’wa* é prerrogativa dos *po’redza’õno*, enquanto que o de *tébé* dos *õwawẽ*. Nesta situação não cabe dizer que um seja mais importante do que o outro. Ademais, poder-se-ia dizer que a chefia seria de direito dos membros do clã *po’redza’õno* ao se considerar o cargo cerimonial de *aihõ’ubuni*, que é concedido a alguns moradores da casa dos solteiros filiados daquele clã. O papel ritual do *aihõ’ubuni* é liderar e guiar os demais moradores da casa dos

solteiros enquanto estiverem convivendo juntos na *hō*. Como vimos antes da escolha dos *pahōri'wa* são eles que tomam a frente da fila em seus deslocamentos formais à aldeia, quando vão executar os cantos da madrugada e no início da noite ou em qualquer outro momento cerimonial desenvolvido em público. A partir do momento em que se definem os cargos de *pahōri'wa* serão estes atores rituais que tomarão a dianteira da fila e conduzirão os companheiros nos diversos rituais em que tomarem parte.

Ao término do processo ritual o cargo cerimonial perde sua importância, todavia mantém-se o título, pois cotidianamente os membros da comunidade aldeã os tratam pelo nome do cargo. Aqueles que já foram iniciados no *danhono* e mantendo-se o *status pahōri'wa*, *tébé* e *aihō'ubuni* se reunirão por ocasiões de outros rituais de iniciação do *danhono* para escolherem dentre os moradores da *hō*, casa dos solteiros, os novos ocupantes destes cargos, obedecendo aos critérios de filiação clânica. Portanto, durante e após o processo ritual os cargos cerimoniais ali desempenhados não possuem qualquer ligação com os critérios de definição de líder da aldeia. Entretanto, nada impede que o processo ritual seja usado pelos atores sociais de modo que os cargos cerimoniais *pahōri'wa*, *tébé* e *aihō'ubuni*, considerados de prestígio, sejam dados aos filhos daqueles que se apresentam com maior influência no cotidiano da aldeia. Não obstante, isto não acontece de modo pacífico, como vimos em nossa descrição etnográfica.

Maybury-Lewis aponta que na comunidade de São Domingos, onde desenvolveu seu trabalho de campo em 1958, o chefe Apōwē tinha conseguido fazer com que um de seus filhos assumisse um dos cargos cerimoniais de *pahōri'wa*, enquanto o outro fora assumido pelo filho de seu irmão, durante a iniciação da classe de idade *tirowa*. Nas duas iniciações precedentes Apōwē havia imposto que seus filhos também ocupassem o cargo cerimonial de *pahōri'wa*. Segundo Maybury-Lewis (1984:254), Apōwē (...) *procura garantir que sua facção continue a dominar, usando o sistema de classes de idade para treinar seus parentes próximos na função de líderes da comunidade*. Aqui o autor não consegue “escapar” das armadilhas do estruturalismo ao colocar a estrutura (o sistema de classes de idade), ou seja, deter um cargo cerimonial, como preponderante sobre a dinâmica da vida social. O fato de ser filho do chefe não é garantia que o morador da casa dos solteiros terá condições pessoais de desempenhar o papel de liderança. Reveja, por exemplo, a situação dramática do neto do cacique de Guadalupe conforme descrição que tecemos sobre sua performance durante da corrida do *tsauri'wa* no item 3.19 do capítulo III. Durante a iniciação de 1997 observamos que um dos

moradores da casa dos solteiros escolhido para desempenhar o cargo cerimonial de *aihö'ubuni* apresentava uma personalidade extremamente retraída, a ponto de os colegas referirem-se a ele como *molão, molengão*. Na iniciação de 2005, que acompanhamos na aldeia N. S. de Guadalupe o *pahöri'wa* que era neto do cacique não apresentava sinais de que conseguia se impor ao colegas. Seus companheiros o respeitavam mais pelo seu tamanho e peso do que pelas suas qualidades de liderança. Um dos *tébé*, neste mesmo processo de iniciação, passava mais tempo em casa do que entre seus colegas da casa dos solteiros e por hora não apresentava igualmente sinais de comando entre os demais. Não obstante, os membros mais ativos enquanto líderes do grupo de moradores da casa dos solteiros eram aqueles que estavam vivendo na cidade, e agora estavam na aldeia por conta da iniciação, ou que tinham vivido por lá e retornaram a aldeia.

Conforme salientamos no início deste trabalho, tendo por base as considerações de Maybury-Lewis a respeito dos líderes Xavante, são os atributos e qualidades pessoais que favorecem que um homem Xavante tenha condições de pleitear o cargo de chefe. Antes de tudo, o líder aparece como o cabeça de uma facção (Maybury-Lewis, 1984:250). Segundo este autor as facções estão em constantes disputas entre si cujo prêmio maior é o reconhecimento enquanto chefe. Todavia, antes que um homem xavante se coloque como postulante do cargo de chefe da aldeia, ele deve antes de tudo ser referendado por sua facção, e não podemos descartar as disputas internas durante este processo. *Os Xavante reconhecem o fato de **homens influentes** competirem constantemente pelo direito de serem vistos como chefes* (Maybury-Lewis, 1984:250) [grifo meu]. O que faz um homem ser considerado influente é sua capacidade de oratória, virilidade, generosidade. Por fim, não podemos destacar o apoio de seu grupo doméstico, uma vez que entre os correligionários de uma facção o apoio do grupo doméstico é extremamente importante.

Ademais, o fato de no processo de iniciação religiosa o *darini*, o cargo cerimonial de *Ītsa'rata'wa*<sup>140</sup> pertencer ao clã *po'redza'õno* não pode ser tomado para justificar que cargos de liderança política seja deste clã.

Como vimos acima, ser filiado a determinado clã não é garantia de sucesso na vida política. Nos rituais, a filiação clânica assume relevância quando considerada juntamente com a divisão das classes de idade em metades cerimoniais. Não tratamos

---

<sup>140</sup> Cabe aos *Ītsa'rata'wa* definir a realização do processo de iniciação religiosa o *darini*. Somente os iniciados neste ritual é que podem participar das várias modalidade de celebrações religiosas *wai'a*.

nesta tese do ritual de iniciação religiosa o *darini*. Não obstante, pelo que apuramos a forma de organização da esfera religiosa não é tão diferente do que no *danhono*, considerando a existência de cargos cerimoniais a serem ocupados de acordo com a filiação clânica, bem como, a referência ao estágio de inserção do ator ritual na iniciação do *darini*. Todavia, o apelo a uma suposta tradição não foi suficiente para derrubar Tsudzawéré, haja vista que a facção que o mantinha no poder era numericamente maior, e, além disso, o mesmo manipulava a Missão em seu favor.

#### 4.3.2 - b) - A CRISE

Durante algum tempo era reconhecida à existência de dois chefes na aldeia de São Marcos, fato que não é um problema para os Xavante como vimos acima na citação de Maybury-Lewis.

Segundo Menezes (1984:518), *tanto a FUNAI quanto a Missão interferiram diretamente no conflito, dispostos a conduzi-lo a um desfecho favorável para a programação de atividades produtivas em funcionamento*. De fato 1980 era o ano em que o Projeto Xavante estava no auge de seu funcionamento, e uma interrupção no processo de produção levaria a perda dos investimentos já realizados. O *Plano de Desenvolvimento da Nação Xavante* ou simplesmente Projeto Xavante, como ficou conhecido, pretendia

*(...) criar condições para a auto-suficiência dos Xavante e dispôs, para isto, de verbas extremamente generosas. O projeto parece ter sido encarado pelos Xavante como uma fonte segura de verbas a serem consumidas na aquisição de bens imediatamente necessários (e não investidas em iniciativas que garantissem, de fato, sua maior autonomia em relação ao órgão tutelar) e um endereço certo para suas reivindicações, um objeto definido para suas pressões. Nesta medida foi, portanto, bem visto e bem recebido pelos índios (Lopes da Silva, 1986:52).*

Com a persistência da crise instaurada dentro do contexto do Projeto Xavante, o órgão tutelar e os Missionários fizeram pressão para o fim do imbróglio.

### 4.3.3 - c) - MECANISMOS DE REPARAÇÃO, CISÕES - NOVA CRISE – CISÕES

O impasse foi resolvido pelos próprios Xavante através de várias reuniões em São Marcos, onde foi excluída a participação dos missionários e funcionários da FUNAI. Para dissolução do conflito os próprios Xavante

*(...) optaram por uma solução inédita para uma conduta política que normalmente implica o uso da força. Foi proposto a Apöwê uma indenização em troca de sua desistência como postulante à chefia, quarenta cabeças de gado provenientes do rebanho coletivo da aldeia. Acatada esta solução, Tsusawéra foi reafirmado, uma vez mais, na posição de líder principal e sua facção sentiu-se reforçada no poder. Apöwê, inicialmente disposto a fundar uma nova aldeia, preferiu permanecer em São Marcos; Orestes, apesar da desistência do pai e ressentido com a perda política, decidiu deixar a aldeia-sede fundando um novo núcleo (Buriti Alegre) com mais duas famílias, para onde transportou o rebanho paterno. Meses depois indispôs-se com os novos parceiros, transferindo-se para Couto Magalhães, onde foi residir junto a seus irmãos mais velhos (Menezes, 1984:519).*

Segundo nosso informante missionário, Orestes por ser filho de Apöwê, queria ser chefe de São Marcos. Porém, ele mesmo não gozava de apoio do seu pai que não o considerava apto a ser chefe. Como Tsudzawéré era detentor de um pequeno rebanho, negociou com Orestes para que ele desistisse de ser chefe. O preço pago foram quarenta cabeças de gado. Orestes pegou este rebanho e foi para São José, aonde veio a se desentender com a liderança daquela aldeia por ter vendido todo o gado e ter gasto o dinheiro, ao que tudo indica, com ele e sua família sem qualquer tipo de redistribuição. Como resultado desta nova situação de conflito Orestes deixa São José para fundar outra aldeia. O local escolhido foi aquele que já mencionamos anteriormente por Menezes, Buriti Alegre, onde fundou a aldeia Cristo Rei. Mais uma vez novos desentendimentos, agora com Emílio, sobrinho de Tsudzawéré. Orestes volta à São Marcos em 1986, para no ano seguinte se mudar para São Paulo, onde lá permanece por doze anos.

Até meados da década de 80 a Terra Indígena São Marcos contava com seis aldeias (São Marcos, Namunkurá, N. S. Auxiliadora, N. S. Aparecida, Cristo Rei [Buriti Alegre] e São José), com uma população de 1032 pessoas, aproximadamente (LOPES DA SILVA, 1986:306). Na segunda metade, outras aldeias foram fundadas a partir da aldeia São Marcos, como foi o caso de Nova Jerusalém. Aqui surge a primeira cisão de uma aldeia que havia cindido de São Marcos: São Luiz. José Tropeiro, irmão do cacique

de Namunkurá se desentende com o mesmo e retira-se com seu grupo doméstico e funda a Aldeia São Luiz.

#### 4.4 - DÉCADA DE 90 - TERCEIRA GRANDE CRISE

Antes que uma nova crise se tornasse pública várias lideranças de São Marcos começaram a deixar esta aldeia para fundarem outras. A aldeia de São Marcos no início dos anos noventa contava com uma população de aproximadamente 874 pessoas. Com um contingente populacional desta magnitude a vida social da aldeia estava se tornando inviável. No plano da execução dos rituais, por um lado, a situação era favorável por haver muita gente colaborando para sua execução, por outro, a pressão exercida sobre os recursos naturais disponíveis nos arredores da aldeia comprometia sua realização. Diante disso os atores rituais estavam buscando matéria prima em outras áreas e até em fazendas da região. É o caso, por exemplo, do ritual *uiwede* - corridas de buriti, onde o buritizal, local onde crescem estas palmeiras, mais próximo estava localizado na fazenda São Bento, depois da terra indígena seguindo pela estrada MT-312, sentido Barra do Garças.

Idealmente uma aldeia Xavante conta com vinte cinco a trinta casas, numa imagem aérea<sup>141</sup> de uma aldeia xavante antes do contato podem-se contar vinte e três casas – incluindo a *hõ* casa dos solteiros, com uma população girando em torno de cento e cinquenta a duzentos e cinquenta pessoas. *Além deste limite máximo, se cria, na aldeia, uma situação de desequilíbrio, que traz o fracionamento do grupo e o aparecimento de uma nova aldeia* (Giaccaria & Heide, 1984:56). Não obstante, estes autores não exploram analiticamente como isto ocorre. Conforme sinaliza Turner (1974:42), apresentar a morfologia é importante, todavia, é preciso analisá-la em seu caráter dinâmico.

Entre as motivações que levavam os grupos domésticos a deixarem São Marcos estava o descontentamento com a *administração* do cacique Tsudzawéré. Nos bastidores, dizia-se que aquela liderança procurava beneficiar somente seus parentes quando recursos e bens direcionados à comunidade aldeã. Até aqui nenhuma novidade, haja vista que nos anos setenta e oitenta este tipo de acusação já era freqüente. Contudo, quando observamos, abaixo, o *Fluxograma de Cisões de Aldeias na Terra*

---

<sup>141</sup> Veja página na rede mundial de computadores do Instituto Sócio Ambiental: [http://socioambiental.org/home\\_html](http://socioambiental.org/home_html).

*Indígena São Marcos*<sup>142</sup> pode-se constatar que o ritmo de criação de aldeias é relativamente lento. Na segunda metade da década de setenta foram criadas quatro aldeias (N. S. Auxiliadora, São José, N. S. Aparecida e Namunkurá) imediatamente após o reconhecimento e demarcação da Terra Indígena São Marcos. A década seguinte, nos anos 80, o ritmo foi ainda mais lento, sendo criadas apenas três aldeias (Nova Jerusalém, Cristo Rei e São Luiz) em espaçamento de tempo mais longo, em média a cada três anos. Na primeira metade dos anos noventa visualizamos a criação de apenas uma aldeia (Sagrada Família). A situação muda completamente na segunda metade como veremos abaixo.

#### 4.4.1 - a) - RUPTURA - CRISE E MECANISMOS DE AÇÃO REPARADORA

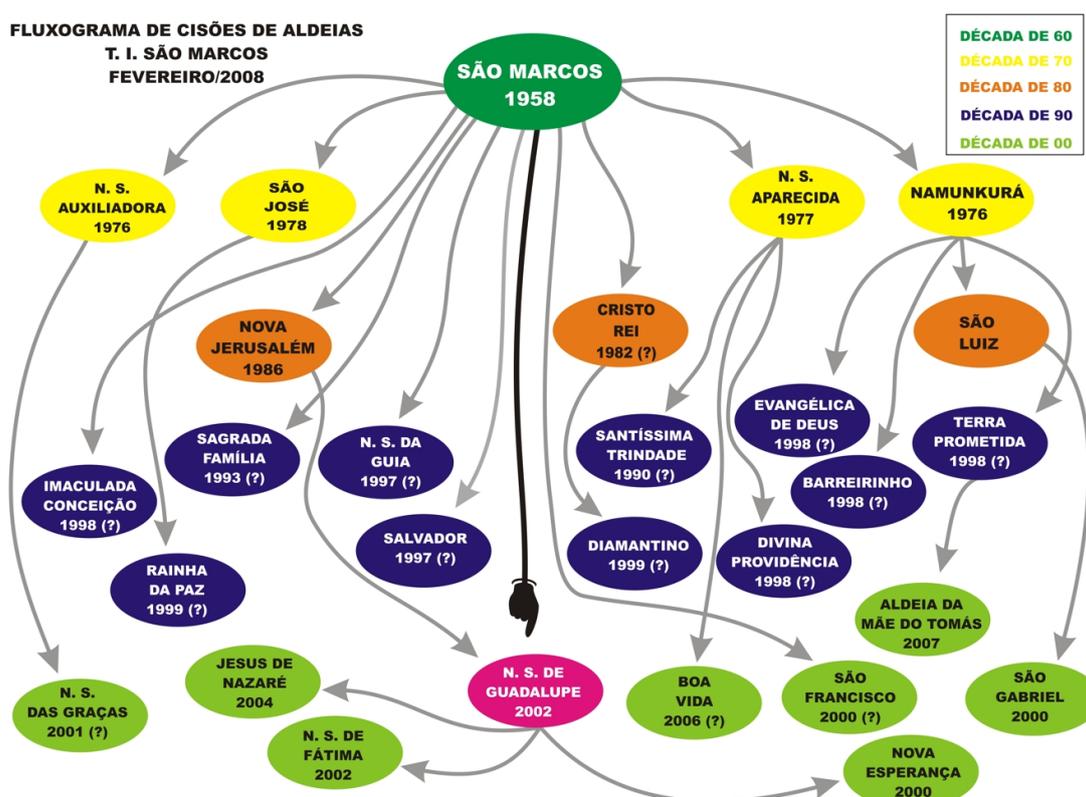
O ano de 1997 é marcado pela conclusão da iniciação do *danhono* da classe de idade *ētēpa*, iniciado em 1993, em várias aldeias da Terra Indígena São Marcos. Mencionamos acima a estimativa da população Xavante na aldeia São Marcos, 874 pessoas. A expressão desta super população em relação ao tamanho ideal de uma aldeia Xavante estava traduzida na casa dos solteiros. Em outros termos, o tamanho da população refletia no número de iniciados no *danhono*. Foram aproximadamente cento e vinte membros da classe de idade *ētēpa* a serem iniciados. Diante disso, uma única casa dos solteiros, a *hö*, não foi suficiente para abrigar a todos, sendo necessário a construção de outra. Contudo, nem todos os iniciandos eram residentes da aldeia São Marcos. Aldeias menores que não tinham condições de promoverem o *danhono* enviaram os *ai'repudu*, meninos em idade de serem admitidos na *hö*, à São Marcos para passarem pelo processo de reclusão até a conclusão do rito de passagem. Isto criava uma falsa imagem de que a Terra Indígena São Marcos estaria vivendo um processo de paz.

No ano seguinte, 1998, acontece a morte de Apöwê *Abtsiré*, um dos líderes que conduziu os Xavante de São Marcos ao encontro dos missionários da Missão Salesiana em Merure, que atuavam junto aos Bororo. Orestes, filho de Apöwê *Abtsiré*, retorna novamente à São Marcos, vindo de São Paulo, com planos de se tornar cacique. Para tanto ele conta com o apoio de boa parte das aldeias que haviam naquela época, conforme o quadro que montamos na dissertação de mestrado e reproduzimos abaixo. Naquele ano de 1998, estávamos trabalhando como voluntário na Missão atuando como

---

<sup>142</sup> Agradeço a Luciene de Souza Guimarães, antropóloga e demógrafa, que executa pesquisas entre os Xavante, por colaborar na composição do fluxograma.

professor na escola indígena. Certa manhã fomos solicitados por um dos professores a redigir um documento a ser encaminhado à FUNAI. Sem ter conhecimento do teor do documento aceitamos a incumbência de redigi-lo. Após termos começado a redigir o texto do documento é que fomos tomando conhecimento de seu conteúdo. O documento informava a FUNAI que a *liderança tradicional* de São Marcos havia tomado posse como cacique daquela aldeia. A ruptura e crise estavam oficialmente instauradas e os atores sociais tomam seus posicionamentos manifestando apoio às facções em disputa pelo reconhecimento de um ou outro cacique da aldeia São Marcos.



**Quadro - 18 - Fluxograma de cisões de aldeia na T. I. São Marcos**

Todavia, não seria um documento que tiraria Tsudzawéré do posto de cacique, que mais uma vez apoiado por sua facção, resiste em entregar a chefia da aldeia ao pretendente, gerando um novo impasse na comunidade. Como ocorreu em 1980, quando a aldeia São Marcos passou a ter dois chefes.

O que caracteriza este episódio são os fatos que remetem às situações vividas antes do contato. A etnografia Xavante (Maybury-Lewis, 1984:235) nos mostra que ao se estabelecerem clivagens entre facções numa aldeia havia duas possibilidades de resolução do impasse: na primeira os membros da facção minoritária procurariam uma maneira de deixar a aldeia que estavam em contenda buscando asilo numa outra; na

segunda os membros da facção dominante executariam fisicamente alguns homens adultos da facção concorrente, sobretudo, os pretendentes à chefia, enquanto o restante de seu grupo doméstico iria se refugiar em outras aldeias.

De imediato, sem mecanismos de reparação, como no modelo de Turner, a crise se espalha atingindo todas as aldeias da Terra Indígena São Marcos, bem como, outras situadas nas demais terras indígenas.

Para estabelecer um elo entre os correligionários da facção de Tsudzawéré e grupos de apoio que estavam em outras Terras Indígenas este grupo mantinha o controle do rádio amador que estava guardado no Posto de Saúde localizado próximo da aldeia. O mesmo era usado para se comunicar com aldeias de outras Terras Indígenas, sobretudo aquelas onde havia parentes e que apoiavam Tsudzawéré, expondo a situação conflitiva que se vivia em São Marcos, além de se buscar alianças naquelas terras indígenas. Como numa estratégia de guerra, a facção contrária tratou de interromper a comunicação do inimigo. Para isso os correligionários de Orestes planejaram e executaram um modo de apreender o rádio amador. Assim, numa manhã de domingo enquanto a maioria dos moradores estavam nas casas preparando o almoço, o grupo descontente foi até o Posto de Saúde, onde havia uma sala destinada ao rádio, e depois de pedirem para que as enfermeiras, contratadas pela FUNASA, se retirassem, arrombaram a porta levando o aparelho que foi totalmente destruído. O clima já andava tenso naqueles dias, tal fato serviu como estopim para que se desencadeasse um confronto corpo a corpo, semelhante aos “velhos tempos”, isto é, antes da sedentarização forçada e do convívio na presença da missão. Presenciamos este conflito, que durou cerca de quarenta minutos, até que os dois grupos em contenda se retiraram para lugares opostos. Contudo, o clima de tensão permaneceu por semanas. Desta vez não houve mortes, e nem foram usadas as tradicionais bordunas. Este não foi um fato isolado. Mais tarde novos enfrentamentos se repetiram em outros locais.

Como dissemos acima, a disputa pelo reconhecimento de cacique da aldeia São Marcos atingiu outras aldeias da terra indígena homônima. Entretanto, algumas aldeias não foram unânimes em apoiar uma ou outra facção. Foi o caso das aldeias Nova Jerusalém e Nossa Senhora Auxiliadora. Estas duas aldeias estavam divididas no que diz respeito ao apoio dado a Orestes e Tsudzawéré. No caso de Nova Jerusalém a situação chegou a vias de fato, após o conflito que acontecera na aldeia São Marcos.



**MAPA - 3 - DISTRIBUIÇÃO DAS FACÇÕES NA CIDADE DE BARRA DO GARÇAS**

Já afirmamos que o conflito político que teve início na aldeia São Marcos se espalhou pela terra indígena homônima e atingiu outras áreas Xavante. De mais a mais, o conflito atingiu também a cidade de Barra do Garças, alterando as formas de deslocamento, adotadas pelas facções, da aldeia à cidade bem como o modo de ocupação do espaço urbano. Assim, temerosos de serem surpreendidos por tocaias as facções passaram a seguir por caminhos opostos para chegarem à cidade de Barra do Garças. A facção Tsudzawéré e seus correligionários seguiam pela estrada que corta a Terra Indígena Merure, dos Bororo, até atingir a BR-070 e dali tomavam o rumo de

Barra do Garças. A facção de Orestes se deslocava pela MT-312, que corta a Terra Indígena São Marcos até a BR-158 e dali chegar até Barra do Garças.

A cidade de Barra do Garças foi igualmente reapropriada de acordo com os conflitos faccionais. Neste sentido, a facção de Orestes ocupava a área do Hotel Santo André, próxima à antiga rodoviária. Os da facção Tsudzawéré, por seu turno, se dirigiam para o local conhecido como Restaurante do Mauro ou se concentravam no Dormitório Avenida, localizado na rua principal da cidade. As relações comerciais que as facções mantinham na cidade também foram alteradas, e cada um dos grupos passou a privilegiar alguns centros de comércio. O mapa abaixo mostra o posicionamento das facções na cidade de Barra do Garças.

Um mecanismo de ação reparadora acionado foi novamente a realização de uma pesquisa, segundo Jornal a Gazeta do Vale do Araguaia<sup>143</sup>, promovida pela FUNAI a pedido dos Xavante. De acordo com aquele jornal uma equipe da FUNAI passou de casa em casa perguntando ao chefe do domicílio quem o mesmo apoiava. A reportagem diz que o vencedor na pesquisa foi Orestes, com base numa entrevista feita com o *Professor* Raimundo. Na entrevista da reportagem com Raimundo, este desqualifica a oposição dizendo que o tio Aniceto (Tsudzawéré), que igualmente se defende no posto de cacique, o ameaçara de morte e desejava resolver tudo na violência por ser um homem valente. Não obstante, FERNANDES<sup>144</sup> (2005:42) em sua dissertação de mestrado, diz que o presidente da FUNAI Sullivan Silvestre, ocupante do cargo de agosto de 1997 a fevereiro de 1999, promoveu a eleição e o resultando foi um empate. A partir daí, segundo Fernandes, Orestes passa a assinar documentos como *Presidente da Nação Xavante* ou *Cacique de São Marcos Oriental*, enquanto Aniceto adota o título de *Cacique de São Marcos Ocidental*. Não obstante, numa entrevista que realizamos com um dos correligionários de Tsudzawéré [Aniceto] o mesmo nos disse que sua facção havia perdido a eleição promovida pela FUNAI. Todavia, a derrota aconteceu porque houve fraude no pleito. Quando os pesquisadores chegaram a uma das casas, uma viúva que seria a chefe da casa foi impedida de votar por seus dois genros que apoiavam Orestes. Ocorre que os dois genros eram moradores de outra aldeia e ao

---

<sup>143</sup> Jornal a Gazeta do Vale do Araguaia Ano XIII nº. 552 (de 27 de outubro a 02 de novembro de 2000).

<sup>144</sup> Notamos aqui uma imprecisão nos dados que Fernandes apresenta. A referida pesquisa aconteceu no mês de outubro de 2000, sendo presidente da FUNAI na época Glênio Alvarez (maio de 2000 a junho de 2002).

saberem da eleição foram para a casa da sogra e assumiram a posição de donos da casa, com isso houve uma diferença de dois votos em favor de Orestes.

O fato de Tsudzawéré ter conseguido praticamente metade dos votos dos moradores da aldeia São Marcos ajuda a pensar que o mesmo se mantinha como cacique não só pelo apoio dos missionários, como recebera no passado. O resultado da eleição mostra que a facção de Tsudzawéré era consideravelmente forte para manter-se na disputa pela permanência no cargo de cacique.

Ainda segundo nosso informante, após a divulgação do resultado da eleição, Tsudzawéré não reconheceu a derrota e se recusava a entregar o cargo e reconhecer Orestes como vencedor. Segundo um de nossos informantes, Tsudzawéré acompanhado de seus correligionário foi até a cidade de Barra do Garças para se reunir com o funcionário da FUNAI, Marc<sup>145</sup>, que havia promovido a pesquisa (ou eleição). Após a reunião, enquanto Tsudzawéré tomava um lanche num bar o mesmo foi abordado por Tibúrcio (já falecido), cacique da aldeia Nossa Senhora Aparecida, que manifestava apoio à Orestes, que passou a agredi-lo verbalmente com palavrões. Segundo o informante, Tibúrcio, que portava uma borduna, estava querendo briga com Tsudzawéré. Em defesa de Tsudzawéré, Seb<sup>146</sup> se atracou em luta corporal com Tibúrcio jogando-o no chão. Ao cair Tibúrcio, segundo o informante entrou em convulsão. Houve uma intervenção de outras pessoas que estavam por perto e Tibúrcio, que depois de voltar da convulsão, deixou o local dizendo que no sábado próximo mataria Seb na aldeia São Marcos. O conflito acima teria acontecido numa quinta feira, segundo nosso informante, daí a referência à sábado como dia provável para a desforra. Visto que este conflito, que teve como palco o espaço urbano, portanto, longe das atenções dos missionários, o mesmo serviu de “combustível” para outro que aconteceria na própria aldeia, como fora anunciado.

No sábado, conforme nosso informante, a facção de Orestes se preparou e realizou o ritual do *uiwede*, corrida da buriti, modalidade *ubdö'warã* (dente branco de capivara) que acontece após os ritos de admissão dos novos moradores na casa dos solteiros. A facção de Tsudzawéré já estava preparada para o confronto, haja vista a ameaça que Tibúrcio havia feito na cidade. No jornal *Diário de Cuiabá*, edição de 17 de outubro de 2000, a matéria com o título *Índio Xavantes: briga pelo poder deixa 14 feridos*, diz que o conflito

---

<sup>145</sup> Para preservar o funcionário alteramos seu nome.

<sup>146</sup> Nome alterado.

(...) começou com uma “falsa” corrida do Buriti entre as aldeias Sagrada Família, Nova Jerusalém, Rainha da Paz, Nossa Senhora Aparecida, Namukurá, São Luiz, Salvador, Imaculada Conceição e Terra Prometida, liderada pelo cacique Orestes. A chegada era na aldeia São Marcos. O final foi marcado por provocações. O choque foi inevitável e mais de 15 índios ficaram feridos, quatro em estado grave - Tomaz, Serafim, Zé Maria e Nazareno, este último ferido à bala (Diário de Cuiabá, edição 9754, 17/10/2000).

Uma reportagem<sup>147</sup> da *Folha Online*<sup>148</sup>, de 17 de outubro de 2000, trata igualmente deste fato. A matéria com o título: *Xavantes brigam por liderança de aldeia e três são hospitalizados*, confirma o local e data do conflito, bem como a referência à corrida de toras de buriti como pano de fundo do conflito e o relaciona a disputa entre as duas facções. Outro ponto em comum entre as duas reportagens é o motivo pelo qual Aniceto (Tsudawéré) e Orestes, tio e sobrinho respectivamente, entraram em conflito:

*O choque entre os grupos liderados por Aniceto e Orestes era esperado há muito tempo, apesar do esforço de outros líderes em manter a paz na reserva. “As provocações começaram há bastante tempo. Se algo não for feito vai haver mais derramamento de sangue”, disse ontem em Barra do Garças um dos xavantes que apoiam o cacique tio, que pediu para não ser identificado. A revolta do cacique Orestes vem desde que ele retornou de São Paulo há mais de quatro anos. Durante esse tempo, as provocações têm sido constantes. Ele acusa o tio de tomar o poder de forma arbitrária, quando era o sucessor natural por ser filho do cacique Apuá, morto há vários anos. Aniceto vem resistindo às pressões sem partir para o ataque ao sobrinho. No final de semana o conflito foi inevitável com o envolvimento de todas as aldeias* (Diário de Cuiabá, edição 9754, 17/10/2000).

Folha Online:

*De acordo a apuração da polícia, o xavante Orestes quer ser o chefe da aldeia, no lugar de Aniceto, seu tio. Orestes é filho do ex-chefe Apoá, que morreu há dez anos. O xavante alega que seria o “herdeiro natural” do pai, e por isso teria de assumir a liderança da aldeia. Orestes deixou de ser chefe pois deixou a aldeia para estudar em São Paulo e Brasília. Ao retornar à aldeia, passou a exigir a função exercida por décadas pelo pai.*

<sup>147</sup> Outras reportagens sobre o conflito:

**Mídia News – O Primeiro Jornal Online de Mato Grosso:** 21/10/2000 – *Xavantes feridos em São Marcos recebem alta em Brasília*; 23/10/2000 – *Conflito entre Xavante pode estar chegando ao fim; Funai propõe divisão de aldeia para acabar com a “guerra”*; 25/10/2000 – *Índio que Exército para evitar conflitos entre os Xavantes*.

**Diário de Cuiabá:** Edição nº 9755 18/10/2000 - *Xavantes tentam chegar a um acordo*; Edição nº 9762 25/10/2000 - *Xavantes mantêm unidade de Barra fechada*.

<sup>148</sup> Disponível em: <http://www.folha.uol.com.br/>, acesso em 17 de janeiro de 2008.

Os nomes Apuá e Apoá referem-se a mesma pessoa: Apöwê *Abtsiré* que faleceu em 1998. O ponto em comum nas duas matérias jornalística é a referência à tomada de poder pelo tio (Aniceto) e o direito natural [*sucessor natural por ser filho do cacique Apuá* - no Diário de Cuiabá; ou "*herdeiro natural*" do pai – na Folha Online] do sobrinho (Orestes). Vimos acima que a dinâmica faccional Xavante independe de critérios estruturais tais como ser filho de um chefe ou filiação a determinado clã para existir, mas estes são acionados para reivindicar legitimidade. É claro que estes critérios estruturais são relevantes. Todavia, eles não são suficientes para dar legitimidade ao pretendente do cargo de chefe.

Pode-se considerar que este foi o pior conflito entre facções em toda a história da Terra Indígena São Marcos. Em decorrência deste confronto vários homens tiveram traumatismo craniano decorrentes dos golpes de bordunas, um deles foi baleado e outro ferido a faca. E muitos outros com escoriações e hematomas provocados pelas bordunadas e socos. Os que tiveram traumatismo craniano, bem como o baleado, foram levados para Brasília onde permaneceram entre a vida e a morte. Felizmente não houve mortes, o que levaria as facções a acionarem novamente o artifício da vingança. Neste confronto não se pode dizer que houve vencedores ou perdedores, uma vez que as vítimas foram de ambos os lados.

O conflito só não foi mais grave devido à intervenção dos missionários (as) salesianos (as), em particular de uma das irmãs. Um dos informantes nos relatou que uma irmã salesiana para interromper o conflito entrou no meio da “turba” com uma imagens de Nossa Senhora Aparecida na mão pedindo que parassem. Não obstante, ao dispararem o tiro que acertou um dos combatentes ela foi obrigada a deixar o local. Este disparo fez com que por, precaução, cada grupo recuasse para lugares opostos. Foi o momento de resgatar e encaminhar os feridos à Barra do Garças e depois para Brasília.

A reportagem que citamos acima, a qual se refere à vitória de Orestes durante a pesquisa da FUNAI, nos foi repassada por um dos seus correligionários. No entanto a matéria jornalística era mais extensa. A primeira parte que reproduzimos abaixo tinha como título: **Índios estariam comprando armas para conflito interno.**

O clima entre os índios xavantes ainda é tenso. A situação ficou ainda mais preocupante a partir de denúncias feitas numa emissora de rádio de que o grupo ligado ao líder Orestes Xavante estaria comprando armas. Do grupo do cacique Aniceto, que disputa o poder com Orestes Xavante a informações é de que os adversários teriam alugado arma pesada junto aos brancos.

A denúncia de que o grupo de Orestes Xavante estaria comprando armas foi feita em Barra do Garças por um estudante universitário indígena, Bruno Xavante. Suas acusações foram rebatidas com veemência pelo xavante Agnelo, representante das organizações indígenas de Mato Grosso e presidente da ASPA - Associação Pariwawi A'uwe. "Eu também ouvi dizer que o grupo de Aniceto teria alugado arma pesada no município de Campinápolis, mas não posso provar nada, portanto nem falo sobre o assunto. O que estão fazendo é só para complicar ainda mais a situação", disse.

Agnelo fez um apelo às jovens lideranças indígenas para que "não entrem na confusão para brigar. Se entrar que seja para separar". Continuando ele frisou que "não podemos ficar presos aos pensamentos de nossos avós que era de brigar e matar. Nós não estudamos para brigar com nossos irmãos. Temos de brigar com os inimigos. Eu, por exemplo,

estou brigando com o governo para melhorar a assistência médica aos índios. Entre nós só pode acontecer briga de conversa". Agnelo citou como exemplo o conflito registrado na aldeia São Marcos, onde 15 índios ficaram feridos. "Nós entramos na briga mas para separar e se não fosse isso teria saído morte. Inclusive, meu irmão cortou a mão, pois ele segurou uma faca para evitar que o companheiro fosse morto. Mas mesmo assim ainda estão dizendo que minha família tem incentivado a briga. Isso não está ocorrendo, o que é verdade é que funcionários da Funai, índios, estão incentivando nossos irmãos a brigar. Eles não deveriam fazer isso".

Agnelo esclareceu, também, que a origem do conflito está no retorno da administração da Funai de Barra do Garças aos brancos apoiada pelo líder Orestes e rejeitada pelo cacique Aniceto, os quais disputam o cargo de cacique há vários anos. "É uma administração transitória para que outro índio, o professor Raimundo assuma a direção. Tivemos o administrador Jonas que cometeu vários erros, por isso teve de sair. Combinamos que a Funai nomearia um administrador branco e um índio o acompanharia até aprender como se deve fazer ao comprar, pagar etc. É isso que vai acontecer, mas o grupo do Aniceto não concorda", frisou.

Como se pode ver a reportagem foi motivada por uma acusação de que o grupo de Orestes estaria comprando armas para o conflito. Agnelo correligionário de Orestes nega as acusações e passa a defender sua facção dizendo que os Xavante tem que brigar com o *inimigo*. Este inimigo é o governo: *Eu, por exemplo, estou brigando com o governo para melhorar a assistência médica aos índios.* A reportagem termina apontando que o real motivo do conflito teria sido pela volta da administração da

FUNAI para os *brancos*. O administrador Jonas (Xavante) que saiu era também correligionário de Orestes. A entrada de um administrador *branco* é transitória, em seu lugar entraria depois o Professor Raimundo. Raimundo também é correligionário, ou melhor, irmão de Orestes. No final a administração regional de Barra do Garças continuaria com a facção de Orestes. Abaixo inserimos a segunda parte da reportagem com o título.

## Pesquisa da Funai elege Orestes

De acordo com o xavante Raimundo Urbete Ai'rero, nomeado para acompanhar a nova administração da Funai para assumir o cargo futuramente, uma pesquisa feita em todas as casas da aldeia São Marcos deu o líder Orestes como o preferido para o cargo de cacique. A pesquisa foi solicitada pelos próprios índios junto a Funai numa tentativa de resolver o impasse entre as duas lideranças, no entanto o seu resultado não foi acatado pelo cacique Aniceto.

O vencedor na pesquisa, Orestes Xavante é filho do cacique fundador da aldeia São Marcos Apoeno Tseredze Aptsí'ré. A aldeia foi fundada em 1956. Orestes era pequeno quando da morte do pai e o cargo foi para o tio Aniceto que hoje é acusado de ficar 26 anos na direção dos índios sem conseguir nenhum progresso para eles. Pelo menos é o que afirma Professor Raimundo. "Chamamos o cacique três vezes para conversar, mas ele resistiu e não ouviu conselho nem do mais velho (o que é sempre respeitado na tradição indígena)", afirma o professor, que é sobrinho de

Aniceto, queixando-se ainda que foi desrespeitado por ele: "Ele me ameaçou de morte e isso não pode ocorrer de um tio para um sobrinho".

Professor Raimundo acusa ainda o grupo do cacique Aniceto de incentivar "a morte e praticar a malícia e a malandragem". Para ele Orestes é mais jovem que Aniceto, porém mais experiente, pois passou seis anos na capital de São Paulo e hoje está preparado para o cargo. Para Professor Raimundo, Aniceto não está pensando na família. "Ele só pensa: sou homem valente, vou matar. Com nosso grupo só queremos briga de conversa".

Professor Raimundo disse que ainda vai tentar mais um diálogo com Aniceto, com paciência e calma. "Se ele reconhecer que não é bom atacar o próprio irmão ou sobrinho vai ser melhor; caso contrário, paciência".

Nos atritos entre os índios até aqui ainda não aconteceu morte, no entanto, se isso ocorrer é possível que os índios entrem numa verdadeira guerra. "Se houver morte, ele não viverá mais", declarou Professor Raimundo.

Na edição seguinte à reportagem acima, o jornal **A Gazeta do Vale do Araguaia** voltou a entrevistar Edmundo Xavante, o estudante universitário, citado na reportagem anterior e de onde partiu a acusação de compras de armas pelos correligionários de Orestes. Abaixo reproduzimos a reportagem que foi publicada na edição de 03 a 09 de novembro de 2000 – ano XIII nº 553:

# Índio confirma denúncia de compra de armas

O estudante indígena, Bruno Uhona Amoive Tsupto, Assessor do Caciue Aniceto Tsuazawere, confirmou em entrevista **A Gazeta do Vale do Araguaia** as denúncias que fizeram de que o grupo liderado pelo caciue Orestes estaria comprando armas de fogo e preparando-se para um conflito armado na aldeia São Marcos. Bruno, inclusive, acusou Orestes de orientar os jovens de seu grupo a praticar armas de fogo no mato. Mais grave ainda é a denúncia de que as armas estariam sendo compradas com requisições da Funai destinadas a gêneros alimentícios e outros produtos mediante ajuda de funcionários daquele órgão que intermediam a negociação com os comerciantes.

“São funcionários da Funai, brancos e índios, que estão ajudando neste processo”, acusou o xavante Bruno.

Bruno afirmou ainda que a grande polêmica em torno do cargo de caciue não depende de seu tio, Caciue Aniceto. “Não é ele quem se recusa a entregar o car-

go. Ele tem comunidade e esta comunidade não aceita que ele passe o cargo para o sujeito Orestes”, disse, usando sempre a expressão “sujeito Orestes” quando se referia ao principal adversário de seu Aniceto.

Para o xavante Bruno na aldeia São Marcos existem aproximadamente 700 índios dos quais apenas 150 estariam apoiando a liderança adversária. “Gostaria que a imprensa de Barra do Garças e Mato Grosso fosse até a aldeia fazer uma pesquisa e verificar a verdade. Pesquisa que eles disseram ter sido feita pela Funai não aconteceu na aldeia. Foi feita em Marechal Rondon, Meruri, Bororo, Nova Xavantina e Campinas. Aliás, é exatamente por causa do pessoal que não tem mais nada a ver com São Marcos que os conflitos estão acontecendo”, disse, acusando os caciues Simão, Tiburcinho, Silvio, Agnelo, Jorge e Manoel de no dia 3 de janeiro de 1998 chegar na aldeia exigindo que Orestes fosse empossado como caciue. “Eles chegaram e disseram: a par-

tir de hoje Orestes é o caciue, mas a comunidade do caciue Aniceto não aceitou”.

Bruno ainda acusa os aliados de Orestes de estarem “praticando a malandragem” e despreparados para assumir qualquer cargo de liderança. “O sujeito Orestes teve sua chance. Recebeu do caciue Aniceto 60 cabeças de gado para cuidar e acabou com tudo. Foi para a aldeia São José e vendeu tudo o que tinha lá. Saiu expulso de lá. Agora dizem que ele está preparado só porque passou seis anos em São Paulo trabalhando de guarda. Ele também já teve cargo na educação da Funai e pediu as contas”. Continuando ele frisou que antes o grupo liderado por Orestes queria um administrador índio e indicou o Humberto Abood, tirado depois por eles mesmo para indicação do Jonas Xavante. “Eu sei e tenho fotos da forma que eles conseguiram colocar o Jonas na Funai. Pegaram o presidente Márcio Lacerda pela gravata e exigiram. Eles queriam que o Jonas continuasse, mas a

Funai é que não deixou por causa de desvios de recursos. Agora dizem que o professor Raimundo vai aprender com um administrador branco. Administração não é arte-sanato que a gente aprende com os mais velhos. O professor Raimundo é professor bilingüe e ao invés de estar educando os jovens está preparando-os para brigar. Eles dizem que só brigam de conversa, mas nós é que estamos levando tudo na conversa para evitar morte, pois sabemos que se isso acontecer vai ficar muito difícil”.

Bruno Xavante discorda das colocações do professor Raimundo em entrevista anterior sobre a permanência do caciue Aniceto no cargo sem progresso para os índios. “Ele levou escola de primeiro grau, levou agora escola de segundo grau e está lutando para entrar na universidade sem vestibular, parece que no ano que vem já vai ser assim. Levou posto de saúde. Isso não é progresso? Esse professor Raimundo entre o povo xavante é conhecido como o homem mais mentiroso do mundo”.

Enquanto na edição anterior Bruno Xavante era estudante universitário, nesta reportagem ele surge como *Assessor do Caciue Aniceto Tsuazawere*. O mesmo confirma as acusações e diz que são o funcionário tanto *branco* quanto *índios* que estão

envolvidos na compra de armas. Na versão do *assessor* não depende dele entregar o cargo, pois *tem comunidade que não aceita que ele passe o cargo para o sujeito Orestes*. Ele diz houve uma pesquisa em outras áreas, mas não em São Marcos. Segundo o *assessor*, seriam outras aldeias Xavante que estariam impondo Orestes como cacique. Há um resumo da trajetória de vida de Orestes levantada para desqualificá-lo enquanto cacique. Ademais, acusava o postulante a ocupar o cargo de administrador da FUNAI de Barra do Garças de incitar os jovens à violência, o que não condiz com o que é esperado de um professor. Por fim, a reportagem é encerrada com o *assessor* enaltecendo o *progresso* que o cacique Aniceto fez nas áreas de educação e saúde.

Como reflexo deste conflito a administração regional de Barra do Garças ficou fechada por algum tempo. Segundo algumas reportagens do Diário de Cuiabá (18 e 25/10/2000), os Xavante em contenda excluíram a participação de mediadores da FUNAI, bem como a presença da Polícia Federal na aldeia onde houve o conflito. De acordo com a reportagem de 25/10/00, Bruno Xavante, um estudante, chegou a pedir numa entrevista ao canal de televisão local a presença da Polícia Federal e do Exército para desarmar as duas facções: *todos estão armados. Se providências não forem tomadas vai morrer índio nesta*.

Após este episódio não houve mais encontros entre as facções. Todavia, permaneceu o clima de tensão na aldeia, que continuava com duas chefias. Outra expressão da divisão política da aldeia São Marcos podia ser vista através da constituição da casa dos solteiros. Cada facção tratou de construir para seus jovens a serem iniciados uma *hõ*, casa dos solteiros.

No ano seguinte, cinco meses após o conflito relatado acima, um evento inesperado traria mais tensões e acirraria os ânimos entre as facções: a morte de Orestes.

Orestes estava na cidade de Barra do Garças para tratamento de saúde. Recusando-se a ser tratado na Casa de Saúde do Índio, situada em Aragarças – GO, preferiu se hospedar no hotel Santo André, onde era assistido por uma enfermeira, que pela manhã vinha ministrar-lhe medicamentos. Seu estado de saúde se agravou e ele veio a falecer no Hotel Santo André em 22 de fevereiro de 2001. Este novo fato trouxe a tona outro mecanismo de grande relevância para o mundo social e cosmológico Xavante: as acusações de feitiçaria.

A *causa mortis* parece ter sido uma hepatite. Segundo um informante, enquanto Orestes estava na aldeia teria sentido dores na nuca e procurou tratamento na cidade. A

suspeita era de meningite, mas recusando-se a ser tratado no hospital, é provável que tenha pego uma hepatite enquanto estava no Hotel. Contudo, para seus aliados o motivo teria sido um feitiço que foi lançado sobre ele por porte de seus oponentes, Tsudzawéré e seus correligionários. Outra versão que ouvimos foi a de que os padres (missionários salesianos), que estariam apoiando Tsudzawéré, seriam portadores de um feitiço muito forte e por isso teriam matado Orestes. Associados feitiçaria e vingança teriam provocado outro confronto com conseqüências ainda maiores do que o anterior. Haja vista, que os mais exaltados queriam exterminar Tsudzawéré e seu grupo. Aqui houve uma intervenção direta dos missionários que aos poucos foram acalmando os ânimos exaltados. Por outro lado, Raimundo, irmão de Orestes, juntamente com outros homens influentes de seu grupo procuraram apaziguar seus aliados, evitando assim aquilo que seria, talvez, um massacre.

Ao se atribuir a causa da morte de um homem em decorrência de feitiçaria, conseqüentemente aquele que fosse o acusado de ser o feiticeiro seria executado, por se tratar de uma pessoa perigosa à comunidade. Segundo Giaccaria & Heide (1984:267-268), a execução se daria através de dois meios prescritos: um se daria na casa do acusado através de um golpe de borduna, *uibro*; o outro poderia ocorrer durante uma corrida de toras de buriti, onde num dado momento o homem, acusado de ser o feiticeiro, seria imobilizado e golpeado com a borduna. Neste último caso a corrida não terminaria, e seus participantes iriam para suas casas. Não obstante, segundo o informante que nos relatou o novo clima de tensão que tomou conta da aldeia, os mecanismos para vingar a morte de Orestes não seguiriam a ordem prescrita. Até porque, a facção na qual o acusado estaria situado não aceitaria facilmente que um de seus aliados fosse executado sem luta.

Para Maybury-Lewis (1984:341), *uma análise da morte implica, no entanto, em uma análise da feitiçaria*. A hostilidade entre grupos, a partir da relação *Nós e os Outros*,

(...) pode ser expressa por meio da feitiçaria (pelo mais fraco contra o mais forte) ou de acusações de feitiçaria, seguidas por matança ou expulsões (pelo mais forte contra o mais fraco) (Maybury-Lewis 1984:341).

A morte de um homem pode ser investigada a partir da *provável malevolência e feitiçaria de seus opositores faccionários* (Maybury-Lewis 1984:342). A menos que a morte não tenha ocorrido por meio de luta ou execução, ela será investigada ou

atribuída à feitiçaria. Por outro lado, a morte de mulheres e crianças não segue o mesmo tratamento, mas pode ser pensada como decorrente de subproduto de uma feitiçaria que foi praticada por um homem que procurava atingir o outro.

De acordo com Maybury-Lewis (1984:343),

*(...) segundo o raciocínio Xavante, a única forma do mais fraco enfrentar o mais forte é através de meios sobrenaturais. Em sua própria sociedade é só assim que os membros de uma facção fraca podem atingir membros de uma facção forte.*

O indivíduo em si não teria poder para praticar o mal à outra pessoa. Ele só o faz através de rituais e/ou pela manipulação de determinados tipos de plantas, da qual produzem um pó. Quando estava caçando com o grupo em 1997, com fins cerimoniais, presenciei um velho extraíndo um pó de uma raiz, transformado-a em serragem. Este pó seria usado como veneno, serviria para enfeitiçar opositores durante a corrida do *tsa'uri'wa*, um dos rituais que acontece no final da iniciação dos solteiros. No entanto, segundo Maybury-Lewis (1984:343), portar determinados tipos de pó não faz de uma pessoa uma feiticeira. Este tipo de material pode ser usado em ocasiões rituais, e nem por isso são considerados como feitiço. Maybury-Lewis diz que os Xavante consideram o *wede dzu*, pó ruim, como feitiço quando ele é manipulado juntamente com ritos específicos, que os Xavante mantêm em segredo.

Turner (2005:162) ao propor outra possibilidade, que não a estrutural, de análise das acusações de bruxaria, diz que elas devem

*(...) ser examinadas dentro de um contexto total de práticas sociais. (...) A questão importante sobre um dado tipo de acusação não é que seja feita por alguém contra um certo tipo de parente, mas que seja formulada em um certo contexto empírico. Este contexto incluiria não apenas a estrutura do grupo e dos subgrupos aos quais o acusador e o acusado pertencem, mas também a sua divisão em alianças e facções transitórias baseadas nos interesses imediatos, ambições, aspirações morais e coisas a fim. Deveria também incluir a história desses grupos, subgrupos, alianças e facções, na medida em que considerada relevante para a compreensão da acusação feita pelos atores principais no contexto empírico.*

Não é o rótulo de bruxo, para as sociedades africanas, ou feiticeiro<sup>149</sup>, no caso dos Xavante que deve ser aqui pensado, mas o contexto da prática social. Em outras palavras, não estamos discutindo se o modo pelo qual os Xavante se utilizam de meios

---

<sup>149</sup> Na clássica distinção de bruxa e feiticeiro feita por Evans-Pritchard entre os Azande as pessoas que são bruxas prejudicam as outras a partir de uma qualidade inerente enquanto que os feiticeiros o fazem a partir da manipulação de poções e ritos mágicos.

naturais ou sobrenaturais para causar aflição em seus adversários políticos deva ser caracterizado de bruxaria ou feitiçaria. Aqui estamos mais interessados nos resultados sociais práticos e imediatos que este tipo de acusação provoca. Assim nos perguntamos: se não houvesse um conflito faccional de fundo, teria sido a morte de Orestes creditada à feitiçaria? Acreditamos que não. Durante o tempo em que moramos na aldeia São Marcos várias pessoas morreram, inclusive o pai de Orestes. Na ocasião não ouvimos nenhuma acusação nesta direção. Isto não significa, porém, que a feitiçaria estava longe do pensamento Xavante naquela época. Durante as corridas de toras de buriti, sempre ouvíamos da metade cerimonial que havia perdido que isto se dera porque a oposição havia usado feitiços nas toras.

A acusação de feitiçaria que os correligionários de Orestes fizeram sobre a facção de Tsudzawéré, não se tratava apenas de atribuir sua morte em decorrência da atuação daqueles. Era antes de tudo, um ato de desespero político pela morte inesperada do líder da facção. Quais seriam os desdobramentos políticos desta nova situação social? O primeiro ponto foi a exploração política do fato. Como dissemos acima, os opositores de Tsudzawéré desejavam exterminá-lo e só não levaram adiante este plano devido a intervenção dos missionários (as) salesianos (as), bem como da interferência de Raimundo seu sucessor.

Raimundo e alguns homens influentes de sua facção procuraram acalmar os ânimos mais exaltados e aos poucos a névoa do conflito foi se dissipando.

Com a morte de Orestes, Raimundo assume seu lugar na tentativa de destituir Tsudzawéré do cargo de cacique. A partir deste fato, torna-se difícil dizer que a Missão tenha alguma predileção por alguns dos líderes faccionais. Raimundo é ligado à Missão Salesiana e atuava como agente de pastoral indígena. De mais a mais, nas missas dominicais era Raimundo que se colocava como tradutor do sermão do padre. Não obstante, a crise se prolongará por mais quinze meses, quando um novo episódio colocará as facções frente a frente num clima de guerra.

A aldeia continuava ainda com dois caciques vivendo sob o clima das tensões agravadas por qualquer fato eventual que pudesse ser interpretado como sendo causado por um ou outro grupo. Foi o que aconteceu com a morte de um jovem durante uma caçada. O jovem havia atirado numa queixada, porém o tiro não foi fatal. Ao perseguir o animal ferido, o jovem foi alvejado por um tiro, ao que tudo indica acidental, disparado por seu tio. O fato só não resultou num confronto maior porque o jovem não morreu de

imediatamente. Antes de sua morte ele ainda conversou com seu pai a quem pediu que não fosse feita nenhuma vingança. Ele procurou esclarecer ao pai que o que acontecera tinha sido um acidente. Pedira ainda que cuidassem de seus filhos e seus irmãos. Mesmo assim ainda houve o princípio de um tumulto que não tomaram proporções maiores devido a presença do diretor da Missão na casa do rapaz, atuando como mediador entre as facções.

#### 4.4.2 - b) - A CISÃO

Antes de falarmos da cisão na qual a partir da aldeia São Marcos resultou na criação da aldeia Nossa Senhora de Guadalupe, convém tecer algumas considerações a respeito do quadro de *Fluxograma de Cisões de Aldeias*. A figura nos mostra que a partir do momento em que se instaura a crise pela disputa pelo reconhecimento de cacique entre as facções de Orestes e Tsudzawéré no ano de 1998, sete novas aldeias são criadas no espaço de dois anos antes do final da década de 1990 (Imaculada Conceição; Rainha da Paz; Diamantino; Divina Providência; Barreirinho; Evangélica de Deus e Terra Prometida). Destas, sete novas aldeias fundadas a partir da aldeia São Marcos, cinco mantêm apoio à facção de Orestes (Imaculada Conceição; Rainha da Paz; Divina Providência; Evangélica de Deus e Terra Prometida); enquanto as outras duas (Diamantino e Barreirinho) dão apoio à facção de Tsudzawéré.

A década de 2000 inicia-se com a saída de um grupo doméstico para fundar a Aldeia São Francisco, mas continua a manter apoio político à facção de Tsudzawéré. No ano seguinte, 2001, um conflito interno na aldeia Nossa Senhora Auxiliadora leva esta aldeia a uma cisão na qual mais da metade dos moradores a deixam para fundarem a aldeia Nossa Senhora das Graças. Os que ficam em Nossa Senhora Auxiliadora manifestam apoio à facção de Orestes, enquanto àqueles que fundaram Nossa Senhora das Graças continuam a apoiar a facção de Tsudzawéré.

As aldeias que foram fundadas antes de 1998 também estão alinhadas em relação a uma ou outra facção. Desta forma, ligados à facção de Orestes estão: Nossa Senhora Aparecida; São Luiz; metade de Nova Jerusalém; Sagrada Família; Nossa Senhora da Guia; Salvador; Santíssima Trindade; São José; Nossa Senhora Auxiliadora e Namunkurá. A facção de Tsudzawéré é apoiada por: Cristo Rei e a outra metade de Nova Jerusalém.

Neste cenário o convívio entre as aldeias se dava de forma polarizada visível na cooperação na realização dos rituais, nos deslocamentos e ocupação do espaço urbano de Barra do Garças, conforme descrevemos acima.

Os Xavante possuem um rito de iniciação religiosa que ocorre em média entre quinze a vinte anos. Trata-se do *wai'arini* ou *darini*. Este ritual habilitará o homem Xavante a participar das quatro modalidades anuais do *wai'a*, do qual as mulheres estão excluídas de participarem. Em São Marcos a última iniciação ao *wai'a* ocorreu em 1986 e a próxima estava sendo pensada para 2002, ou seja, após dezesseis anos. Digo sendo pensada pelo fato de que todos os rituais, sejam eles sociais – corridas de buriti, luta do *oi'o*, dentre outros; sejam religiosos – como os vários *wai'a* que ocorrem durante o ano, são realizados depois de muita discussão no *warã*, ou seja, no centro da aldeia. No caso específico do *wai'arini*, é pensado com um ano de antecedência devido aos preparativos preliminares.

A facção Tsudzawéré se preparou para realizar a iniciação do *darini* em 2002. Entretanto, a facção de Orestes – agora comandada por Raimundo se antecipou e o realizou primeiro. Diante da possibilidade de conflitos durante a realização do *darini*, Tsudzawéré e seus correligionários não participaram a exceção de um indivíduo que participou por um dia, mas depois abandonou a iniciação. Optaram por fazer a iniciação num momento posterior. Não obstante, a facção de Raimundo lançou o argumento de que a outra facção não poderia realizar o *darini* porque não havia entre eles alguém que detivesse o *segredo*.

O impasse gerado pela nova situação criou um clima de tensão envolvendo novamente as duas facções. A *máquina jurídica formal*, para nos referimos a Turner, acionada para mediar o conflito foi a Missão Salesiana. Desta forma, o diretor da Missão começou a fazer reuniões em separado entre as duas facções, que se recusavam a dialogar entre si sobre a existência de um detentor do *segredo* por parte da facção de Tsudzawéré. Num primeiro momento Lui<sup>150</sup>, um dos líderes responsáveis pela realização *darini*, partidário de Tsudzawéré, procurou o diretor da missão para mostrar que tinha o *segredo* e que, portanto estava apto a realizar o *darini*. Entretanto, houve contestação da outra parte que afirmava não ser possível àquele líder do ritual possuir o *segredo* uma vez que o mesmo não havia participado da última iniciação do *darini* em São Marcos. Em sua defesa Lui argumentava ter participado desta iniciação em outra

---

<sup>150</sup> Nome alterado.

aldeia e lá recebera o *segredo* dos *ĩtsa'rata'wa* - os donos do *segredo* do *wai'a*. O diretor da Missão propôs então uma reunião entre as duas facções na qual o *segredo* seria mostrado por Lui a seus opositores. Contudo, um cacique de outra aldeia, aliado a Raimundo, não concordou com a mediação do diretor alegando que a questão deveria ser resolvida no mato entre Xavante e Xavante e não entre Xavante e *waradzu* – um não xavante. Diante do impasse as negociações foram suspensas e a facção de Tsudzawéré deu continuidade aos preparativos para realização do *darini*.

Poucos dias antes do início do *darini* pela facção de Tsudzawéré, foi levantada uma casa no meio da pista que ligaria o *warã* (centro da aldeia) ao *awã* (cercado - acampamento fora da aldeia) impedindo o trajeto a ser percorrido pelos *da'ãmawai'a'wa*, que circulam o dia todo entre os dois pontos durante o ritual. Para evitar um confronto a facção de Tsudzawéré optou por derrubar uma casa, de um de seus aliados, ao lado da que estava sendo construída abrindo um novo corredor para os *da'ãmawai'a'wa*.

O início do *darini* a ser realizado pela facção de Tsudzawéré foi marcado, sob um forte clima de tensão, programado para o dia 24 de junho de 2002. Entretanto, um dia antes os correligionários da outra facção, numa última cartada para impedir a realização do *darini*, plantaram duas traves de futebol no centro da aldeia, onde pretendia disputar partidas de futebol durante a realização do ritual. Além disso, derrubaram o *awã* que fora construído no final da pista próximo ao córrego Boqueirão. A situação que já andava muito tensa e se agravou ainda mais depois que as duas facções se armaram para um provável confronto, como o que tinha ocorrido dois anos atrás, em outubro de 2000 – conforme já relatamos.

Para evitar que chegassem a vias de fato, cujo resultado seria provavelmente mais trágico do que no evento anterior, o diretor da Missão se colocou como interlocutor entre as facções. Sua atuação era de um porta voz se deslocando entre uma facção e outra, haja vista que elas se recusavam a ficar frente a frente para negociação. Na entrevista que fizemos com o diretor em novembro de 2002, o mesmo nos relatou a situação dramática que a aldeia viveu naquele dia. Segundo ele, num momento se dizia ser possível realizar o *darini*, noutro isso não seria mais. Por um tempo a facção de Tsudzawéré aceitou adiar a iniciação e negociar sua realização. O outro lado não aceitou argumentando que o *darini* não poderia ser realizado duas vezes seguidas, no mesmo ano e na mesma aldeia. A tensão era tamanha que os mais exaltados choravam,

enquanto outro decidiu jogar álcool e colocar fogo em sua casa. Fato que foi negociado e evitado. Se isso se concretizasse toda a aldeia seria queimada, haja vista que as casas são construídas muito próximas uma das outras. Haveria perdas de ambos os lados.

Finalmente, depois de muita conversa entre o diretor da missão e o grupo de Tsudzawéré, que não desistira de realizar a festa, decidiram que iriam se mudar da aldeia. Solução que recebeu o apoio dos missionários que prometeram toda ajuda ao grupo. Contudo, decidiram que antes de saírem botariam fogo em suas casas. A cena descrita por outro missionário que estava presente, na entrevista com o pesquisador, para a noite anterior à mudança era a seguinte: (...) *dia 25, a noite, estava tudo para fora das casas: quem iria mudar estava carregando suas coisas; quem ficou, ficou com medo do fogo, botou as coisas para fora.* Fato que só não foi consumado devido a mais uma intervenção do diretor da missão, que argumentava sobre o aproveitamento do material usado na construção das casas. As palhas bem como o madeiramento de muitas casas eram novos e poderiam ser usados na edificação da nova aldeia. Após uns quatro dias de tensão, a idéia de se por fogo nas casas foi totalmente abandonada.

Ao sair de São Marcos o grupo doméstico de Lourenço de dirigiu para onde é hoje a aldeia Nossa Senhora de Guadalupe, enquanto que a maioria se mudou para aldeia S. Francisco. Porém a quantidade de água, proveniente de um poço perfurado pela Missão naquela aldeia, não era suficiente para abastecer todos os moradores. De São Francisco o grupo de Tsudzawéré foi se agrupar junto ao grupo de Lourenço que estava em Guadalupe. O total de casas abandonadas em São Marcos foi de 46 permanecendo 36. Contudo nem todos foram para São Francisco ou Guadalupe. Um grupo doméstico fundou sua própria aldeia, como foi o caso da aldeia Salvador.

Em Guadalupe os recém chegados depois de se instalarem, tendo apoio dos missionários que perfuraram um poço e instalaram uma placa solar para tocar uma bomba d'água, além de fornecer-lhes lonas de plástico para cobrirem as casa, cobertores e alimentos, um novo impasse passou a se formar sobre a liderança da aldeia: Lourenço que havia chegado primeiro ou Tsudzawéré, que chegou depois? Entretanto, como tudo já estava preparado para a iniciação do *darini*, optaram por realizá-lo e depois resolverem as divergências. O *darini* foi realizado em agosto de 2002. Numa reunião que aconteceu num dos *marã*, sombra – local onde são preparados alguns rituais, os líderes que haviam deixado São Marcos se reuniram para comunicarem que por se tratar de uma aldeia nova haveriam de ter também um novo cacique. Tsudzawéré não aceitou

ceder o cargo de cacique e os grupos domésticos ligados à Lino e Lourenço decidiram então deixar Guadalupe.

Quando estive no campo em novembro de 2002, visitei o local onde seria instalada a aldeia de Lourenço, que juntamente com seu grupo decidira mudar de Guadalupe. Não obstante, uma nova situação de conflito estava por se estabelecer. Novembro constitui final do período de seca na região, com isso vários cursos d'água secam ou diminuem seu volume neste período. Uma das cabeceiras do córrego Diamante, onde seria instalada a aldeia de Lourenço, estava com seu curso d'água no limite. Abaixo deste curso d'água já estava instalada outra aldeia, Nova Esperança. Temerosos que os dejetos e a água de sabão, da lavagem de roupa, prejudicassem o abastecimento de água, bem como a saúde de seus moradores, o cacique daquela aldeia se colocara contra a construção da aldeia. Quando deixamos o campo o impasse ainda estava sendo resolvido, e para isso se indicava outra possibilidade de captação de água para aldeia rio abaixo. Soubemos posteriormente que no mês seguinte, em dezembro, os grupos domésticos que apoiavam Lino e Lourenço deixaram Guadalupe e fundaram a aldeia Nossa Senhora de Fátima.

Ao mesmo tempo em que os correligionários de Tsudzawéré deixaram a aldeia São Marcos dirigindo-se para São Francisco e depois para Nossa Senhora de Guadalupe, grupos domésticos de outras aldeias também se deslocaram para Guadalupe. Foi o que aconteceu com parte dos moradores da aldeia Nova Jerusalém, onde metade dos grupos domésticos deixaram aquela aldeia.

#### **4.5 - RELAÇÕES ENTRE AS ALDEIAS APÓS O GRANDE PROCESSO DE CISÃO**

O processo político que resultou na saída da facção de Tsudzawéré da aldeia São Marcos envolveu praticamente todas as aldeias da Terra Indígena. Até meados da década de oitenta existiam cinco aldeias em toda a Terra Indígena. Em 2002 este número se alterou expressivamente passando para 23 aldeias distribuídas no mesmo território demarcado em 1975. Acreditamos que o crescimento da distribuição da população em várias aldeias está diretamente relacionado ao crescimento populacional, ao jogo político das facções e, finalmente, ao desejo de se tornar chefe de uma aldeia. O prestígio que esta função confere ao homem Xavante vai além dos limites da

aldeia/Terra Indígena. De fato, tornar-se chefe pode ser uma maneira direta de se ter acesso aos recursos oferecidos pelo órgão indigenista, ou por ONGS ligadas a movimentos de preservação ambiental, p. ex., WWF.

O provável alinhamento, em 2002, entre as forças políticas da Terra Indígena de São Marcos estava assim definido conforme o quadro abaixo.

| <b>ALDEIA</b>                     | <b>CACIQUE</b>                   | <b>LIGADOS A FACÇÃO DE:</b> |
|-----------------------------------|----------------------------------|-----------------------------|
| Barreirinho                       | Cosme – genro do Mário Juruna    | Tsudzawéré                  |
| Cristo Rei                        | Emílio                           | Tsudzawéré                  |
| Divina Providência                | Roberto (Reginaldo- filho)       | Raimundo                    |
| Evangélica de Deus                | Benedito                         | Raimundo                    |
| Guadalupe                         | Tsudzawéré/Lourenço              | Tsudzawéré                  |
| Imaculada Conceição<br>(Dzub'aze) | Vitor                            | Raimundo                    |
| N. S. Aparecida                   | Tibúrcio                         | Raimundo                    |
| N. S. Auxiliadora                 | Clemente – era Henrique          | Raimundo                    |
| N. S. da Guia                     | Liberato (?)                     | Raimundo                    |
| N. S. das Graças                  | Henrique                         | Tsudzawéré                  |
| N. s. de Fátima                   | Lourenço disputa com Lino        | neutro                      |
| Namunkurá                         | Simão                            | Raimundo                    |
| Nova Esperança                    | Diogo – Vitória– filha do Juruna | Tsudzawéré                  |
| Nova Jerusalém                    | Manoel                           | Raimundo                    |
| Rainha da Paz (Tsirami)           | Silvio                           | Raimundo                    |
| Sagrada Família                   | Jorge / ou Sérgio                | Raimundo                    |
| Salvador                          | Júlio Mié                        | Raimundo                    |
| Santíssima Trindade               | Justo (?)                        | Raimundo                    |
| São Francisco                     | Paulo Henrique – Raimundo        | Tsudzawéré                  |
| São Gabriel                       | Antão (?)                        | Raimundo                    |
| São José                          | João Wedu                        | Raimundo                    |
| São Luiz                          | Lúcio (?)                        | Raimundo                    |
| Terra Prometida                   | Primo                            | Raimundo                    |

**Quadro - 19 - Apoio político declarado em 2002**

Este quadro não é absoluto, no sentido de os alinhamentos estarem fechados. Embora algumas lideranças se declarem apoiando um ou outro grupo, isso não significa que a aldeia como um todo siga a mesma tendência. É o caso, p. ex., das aldeias Nova Jerusalém e N. S. Auxiliadora, onde apesar das lideranças declararem apoio a Raimundo alguns grupos domésticos declararam apoio a Tsudzawéré. Nestas aldeias, como vimos, na medida em que se instaura a crise elas se manifestam apoiando uma outra facção e permanecem divididas internamente até que ocorra a saída da aldeia de alguns grupos domésticos para fundarem outra aldeia, como aconteceu com parte dos moradores de Nossa Senhora Auxiliadora que saiu antes da grande cisão de São Marcos e fundaram a aldeia Nossa Senhora das Graças. No caso de Nova Jerusalém vimos que a saída se deu quando a facção de Tsudzawéré deixa São Marcos. Em consequência nota-se uma grande movimentação de grupos doméstico de uma aldeia a outra, podendo levar a aldeia de origem ao quase despovoamento, situação vivida por Nossa Senhora Auxiliadora.

Por outro lado, o deslocamento de grupos domésticos de uma aldeia à outra não significa uma ruptura *ipsis litteris* com a aldeia de origem. É o caso, p. ex., de Guadalupe, onde diariamente grupos de mulheres se dirigiam à São Marcos para buscar manga, fruto em abundância naquela aldeia, como pude observar na época do trabalho de campo de 2002. Muitos grupos domésticos que se mudaram para Guadalupe tinham suas roças em São Marcos, onde constantemente se dirigiam para buscar mandioca em suas plantações. Contudo, esse movimento em direção às roças que ainda havia em São Marcos era temporário, haja vista, que muitos roçados começaram a ser abertos nas proximidades da aldeia Guadalupe. Não obstante, mesmo depois que a produção das roças que haviam sido deixadas para traz se esgotaram, o fluxo de pessoas indo e voltando à São Marcos permaneceu constante.

#### **4.6 - REINTEGRAÇÃO E NOVAS CRISES**

Até o momento estivemos relacionando as crises entre as aldeias da Terra Indígena São Marcos cujo resultado final dos dramas sociais vivenciados resultaram em cisões e criação de novas aldeias. Aqui gostaríamos de chamar atenção ao processo de reintegração que marcaria uma nova situação social na relação entre as facções. Turner (1974:41) aponta que entre os Ndembu alguns anos depois a nova aldeia, formada a

partir do processo de cisão, promove um ritual para o qual convida as demais aldeias de modo a promover uma reconciliação e realinhamento entre as partes. Acima relacionamos esta situação vivida pelos Ndembu com o ritual de iniciação do *danhono* realizado na aldeia Nossa Senhora de Guadalupe. Não obstante, o *danhono* que aconteceu tanto em Guadalupe quanto nas demais aldeias da Terra Indígena São Marcos não tinha por objetivo específico promover a reintegração de aldeias cindidas. Se isto aconteceu o vemos como um processo de reaproximação decorrente de outros processos sociais. Antes de falarmos deste processo de reaproximação, convém comentar a terceira parte de nosso quadro de *Fluxograma de Cisões de Aldeias*.

Após a realização do *darini* em agosto de 2002, Lourenço e Lino que não aceitaram dividir a liderança da aldeia Nossa Senhora de Guadalupe com Tsudzawéré optaram por deixá-la e fundaram Nossa Senhora de Fátima no final de 2002. Aqui a saída dos grupos domésticos para fundarem a nova aldeia se deu de forma pacífica, *a briga foi só de boca*, como disse um informante naquela época. No ano seguinte, em 2003, é oficialmente criada a Escola Estadual Indígena Deputado Mario Juruna. A disputa pelo cargo de diretor desta escola será o pivô de novas situações de conflito que resultará em outra cisão da aldeia Nossa Senhora de Guadalupe. Quando a escola foi oficialmente criada escolheram como diretor Luc<sup>151</sup>. Não obstante, sua gestão como diretor foi marcada por profundos problemas na prestação de conta das verbas da escola que o mesmo deveria gerenciar. Diante disso, no final do ano letivo de 2004 foi decidido que fariam uma eleição para escolha de outro diretor. Inicialmente um candidato desejava que o mesmo fosse conduzido ao cargo de diretor sem eleição. No entanto, mais três professores da escola se apresentaram como candidatos ao cargo de diretor. Ao se discutir a modalidade de eleição, com voto secreto ou não, prevalecendo o voto aberto, dois candidatos renunciaram à disputa. O candidato que deseja ser conduzido ao cargo sem eleição permaneceu na disputa. No processo eleitoral aberto os eleitores, um a um, anunciavam seus votos publicamente a uma pessoa que o marcava no quadro da escola. No final foi eleito Car como diretor. O candidato derrotado não aceitou a derrota e, juntamente com seu grupo doméstico resolveram então deixar a aldeia Nossa Senhora de Guadalupe e fundaram Jesus de Nazaré.

A criação da aldeia Jesus de Nazaré provocou outro conflito. Desta vez, a questão envolvia os Bororo. Isto porque a nova aldeia foi erguida dentro da Terra

---

<sup>151</sup> Nome alterado.

Indígena Merure, da etnia Bororo. Visto que não foi apenas o grupo doméstico do candidato a diretor derrotado que deixou Guadalupe, houve a necessidade de construção de nova escola em Jesus de Nazaré. Neste sentido, os representantes desta aldeia entraram com um processo formal junto a SEDUC - Secretaria de Estado de Educação (SEDUC - MT) para reconhecimento da nova escola que recebeu o nome de Escola Estadual Indígena RAIWI'A<sup>152</sup> Xavante. Não é difícil deduzir quem foi escolhido para diretor da nova escola.

O contra-ataque dos Bororo em relação a construção de uma aldeia Xavante em seu território, veio com um documento encaminhado a Procuradoria da República em Mato Grosso, em 16 de junho de 2005, onde também tiveram uma reunião com o procurador na qual reclamam da pressão que os Xavante exercem sobre seu território e pedem que o Estado de Mato Grosso não reconheça a escola recém fundada e que suspenda todos os recursos destinados às aldeias da Terra Indígena São Marcos, inclusive a merenda escolar, até que os Xavante da aldeia Jesus de Nazaré deixem suas terras.

Duas aldeias criadas neste início de década não resultaram de conflitos políticos ou dos reflexos provocados pela crise entre as facções que disputavam o reconhecimento do cargo de cacique em São Marcos. A aldeia São Gabriel é resultado de um conflito envolvendo o cacique de São Luiz e outro morador daquela aldeia devido a relações amorosas entre a mulher do cacique e aquele morador. Muitos Xavante jocosamente questionam se a aldeia São Gabriel realmente existe, haja vista que ela possui apenas uma casa e seu fundador, que reivindica o reconhecimento como cacique, vive e trabalha na cidade de Barra do Garças. A mais nova aldeia da Terra indígena São Marcos também foi criada como reflexo de outra crise doméstica e não propriamente “política”, no sentido do uso comum do termo. O cacique da aldeia Terra Prometida resolveu casar-se com uma segunda mulher bem mais nova do que aquela com a qual estava casado. A primeira esposa não aceitou e decidiu, juntamente com seus filhos fundar a aldeia Paranoá (?), não muito distante de Terra Prometida.

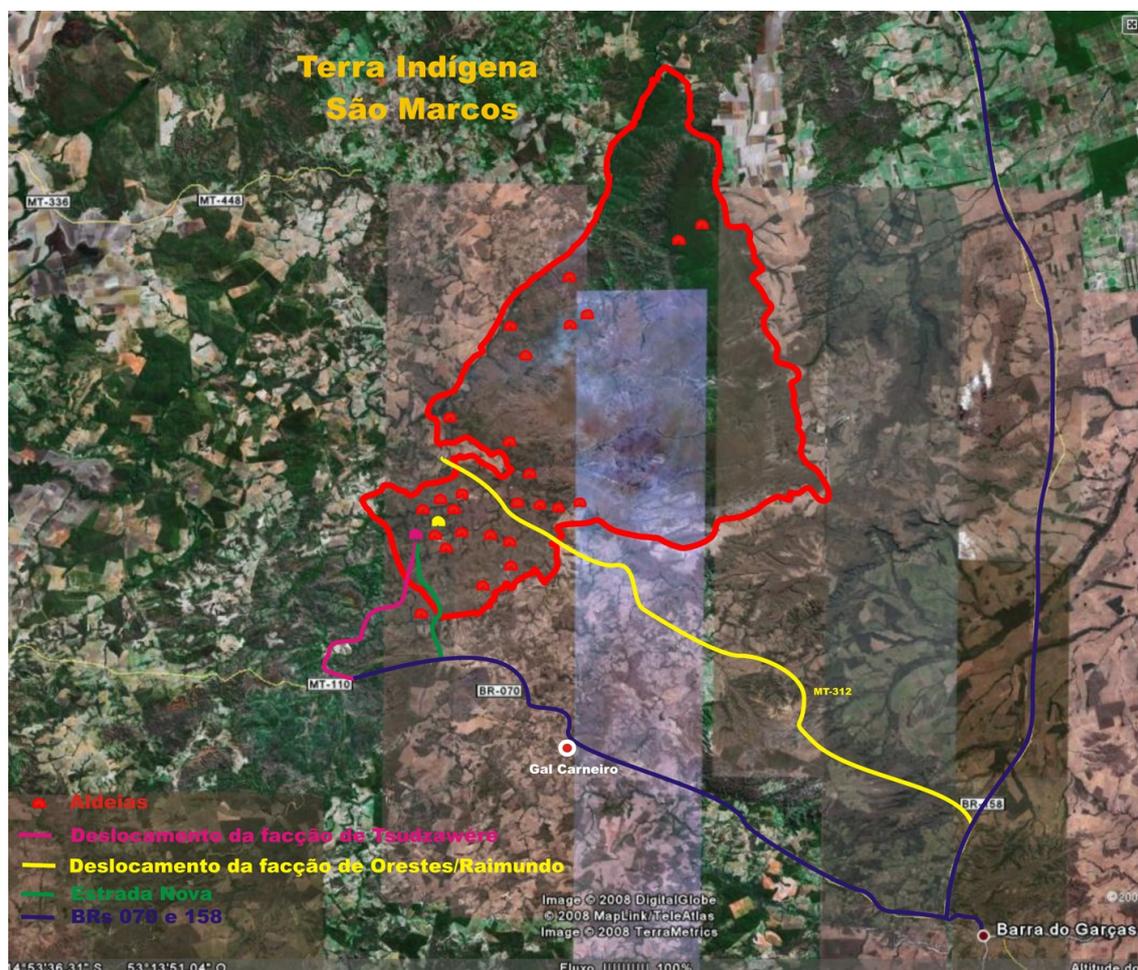
A penúltima aldeia criada foi Boa Vida e surgiu de uma cisão da aldeia Nossa Senhora Aparecida (não temos informações etnográficas sobre o que motivou esta cisão).

---

<sup>152</sup> RAIWI'A é tido pelos Xavante como um guerreiro muito valente. Seus descendentes seriam os Xavante ligados ao grupo doméstico de Tsudzawéré.

Tendo em mente as aldeias e os contextos em que foram criadas passamos agora a apontar o que favoreceu a reaproximação entre as aldeias depois do longo processo de crise cujos resultados foram os conflitos elencados resultando nas cisões bem como num reordenamento da ocupação do território da Terra Indígena São Marcos.

Após a principal cisão, que foi a saída da facção de Tsudzawéré da aldeia São



**MAPA - 4 - T. I. SÃO MARCOS - ALDEIAS E DESLOCAMENTOS DAS FACÇÕES**

Marcos, os grupos em contenda passaram a se evitar. O distanciamento entre as aldeias também favoreceu que os ânimos e ranços fossem pouco a pouco entrando num estado de catarse<sup>153</sup>. O clima de paz foi igualmente favorecido pela criação do Núcleo de Apoio Local – NAL, em General Carneiro.

Acima dissemos que após o conflito de outubro de 2000, que levaram a vias de fato na aldeia São Marcos, as facções passaram a se deslocar para o centro urbano de

<sup>153</sup> Conforme o dicionário Aurélio: (...) 4. Teatr. O efeito moral e purificador da tragédia clássica, conceituado por Aristóteles (v. *aristotelismo*), cujas situações dramáticas, de extrema intensidade e violência, trazem à tona os sentimentos de terror e piedade dos espectadores, proporcionando-lhes o alívio, ou purgação, desses sentimentos: (...)

Barra do Garças por caminhos opostos (veja o mapa abaixo). Na cidade as facções passaram a ocupar lugares distintos evitando se encontrarem conforme mostramos no mapa acima. A administração regional da FUNAI em Barra do Garças estava nas mãos de correligionários de Raimundo, inclusive o cargo de administrador. Com isso o atendimento às demandas dos correligionários de Tsudzawéré dificilmente eram atendidas. Tsudzawéré, por seu turno recorria a administração regional da FUNAI em Goiânia. Diante disso Tsudzawéré e seus aliados começam uma longa luta para criação do Núcleo de Apoio Local – NAL, em General Carneiro. As constantes viagens a Brasília como forma de pressão à Presidência resultou na criação deste núcleo de apoio, pela Portaria 780 de 12 de agosto de 2003, assinada pelo então presidente da FUNAI Eduardo Aguiar de Almeida (fevereiro à agosto de 2003), três dias antes de ser exonerado.

A criação do NAL significou muito mais do que o estabelecimento de uma *filial*<sup>154</sup> da Administração Regional de Barra do Garças na cidade de General Carneiro. Simbolicamente a criação do NAL comunicava aos opositores políticos que a facção de Tsudzawéré continuava forte e atuante. No entanto, ao mesmo tempo em que a facção demonstrava assim estar atuante com a criação do NAL, internamente abria-se brechas para novos conflitos. A questão era: quem seria o administrador do NAL? Numa entrevista que fizemos com um dos correligionários que estava presente na sede da FUNAI, em Brasília, no momento da assinatura da portaria que criava o NAL, o mesmo nos revelou como se deu a escolha, ou indicação, do administrador do núcleo. Inicialmente Tsudzawéré, segundo o informante, tinha planejado indicar um *waradzu*, não índio, para o cargo de administrador. Após a assinatura da portaria o presidente da FUNAI perguntou aos presentes quem seria indicado como chefe, e antes que Tsudzawéré respondesse outra liderança tomou a palavra e disse que seu irmão é quem seria o administrador do núcleo. No momento não houve contestação, e o NAL estava criado tendo como administrador Bruno.

Até dezembro de 2004 o administrador do NAL residia em Nossa Senhora de Guadalupe. Não obstante, com a situação de conflito que se instaura naquela aldeia pela disputa do cargo de diretor cujo resultado foi uma nova cisão, o grupo doméstico do administrador deixa Nossa Senhora de Guadalupe e funda a aldeia Jesus Nazaré. Aqui

---

<sup>154</sup> Consideramos *filial* pelo fato de que os funcionários lotados no NAL foram deslocados da Administração Regional de Barra do Garças. Todos os dias, os funcionários se deslocavam de Barra do Garças para General Carneiro para darem expediente.

tornam-se públicas as acusações de que o administrador do NAL estaria beneficiando somente os membros de seu grupo doméstico, agora residente em Jesus de Nazaré. Até então tais acusações eram veladas. Agora se dizia que o administrador não beneficiava somente seu grupo doméstico, mas a nova aldeia. Durante o período de trabalho de campo boa parte dos pedidos encaminhados ao NAL não eram atendidos, sob a justificativa de falta de recursos. O momento de maior expressão da crise entre o administrador do NAL e o cacique de Nossa Senhora de Guadalupe aconteceu no início de 2008. Segundo um de nossos informantes, numa conversa por telefone, o administrador do NAL fretou um caminhão para fazer o transporte de mercadorias e seus compradores da cidade de Barra do Garças até a aldeia Nossa Senhora de Guadalupe, haja vista que o caminhão daquela aldeia estava quebrado. Quando o caminhão fretado chegou à aldeia, o cacique irritado com o administrador porque não havia pagado o conserto do caminhão da comunidade – quebrado há vários meses, pegou uma faca e deu um golpe no pneu do caminhão fretado. O dono do caminhão disse que cobraria o conserto do administrador do NAL e não mais aceitaria fazer fretamento àquele órgão. Segundo este informante, depois deste episódio, mas não em consequência disso, o NAL de General Carneiro foi fechado. De fato, nos parece que a atual presidência da FUNAI para conter gastos está fechando boa parte dos Núcleos de Apoio criados por outros presidentes. A primeira medida foi subordinar os Núcleos de Apoio Local de Parabubure/MT, Norotã/MT, General Carneiro/MT, Novo São Joaquim/MT e Maraiwatsede Paridzané/MT criados respectivamente pelas Portarias nº 801/PRES/2005, 527/PRES/2005, 780/PRES/2003, 745/PRES/2004 e 392/PRES/2006 à Administração Executiva Regional de Goiânia/GO, conforme portaria nº 317 de 25 de abril de 2007. No final do ano uma nova portaria, a 1223/Pres de 06 de dezembro de 2007, volta a subordinar os núcleos a administração a regional de Barra do Garças. Atualmente os núcleos estão fechados.

Embora o Núcleo de Apoio Local de General Carneiro – NAL não tenha atendido todas as expectativas da facção de Tsudzawéré, ele ao menos serviu para evitar encontros e dissabores com a facção de Raimundo que detém a administração regional de Barra do Garças. No entanto, pode se dizer que as relações entre o administrador e Tsudzawéré não foram marcadas apenas pelas negativas no atendimento às suas reivindicações. Num dos projetos do NAL o caminhão da aldeia Nossa Senhora de Guadalupe passou por uma grande reforma. No entanto, a falta de cuidados com a

manutenção da parte dos motoristas levou o caminhão a sofrer uma avaria que o deixaria parado por dois meses. Novamente aqui nos referimos ao episódio no qual a perda de uma porca que prendia uma barra de ferro impedindo que a hélice do motor de encostar-se ao radiador. Sem esta porca o radiador ficou solto e foi corroído pela hélice do motor prejudicando a refrigeração do mesmo. Durante a caçada que descrevemos no capítulo anterior todo o suprimento de comida levado para o mato foi comprado pelo NAL. Ademais, enquanto estávamos caçando por pressão do cacique de Nossa Senhora de Guadalupe o administrador comprou munições e forneceu um pouco de combustível para o caminhão. Por fim, outra situação que punha em crise a relação do administrador com Tsudzawéré eram as negativas no fornecimento de passagens para suas viagens aos grande centros urbanos, sobretudo Brasília e Cuiabá.

Outra conquista importante da facção de Tsudzawéré, e que por sua vez veio a favorecer a reaproximação entre as aldeias, foi a construção de uma nova estrada ligando a Terra Indígena São Marcos à BR-070. Inicialmente todas as aldeias da terra indígena utilizavam a estrada aberta pela Missão Salesiana que ligava a aldeia São Marcos à BR-070, passando pela Terra Indígena Merure, dos Bororo. Neste trajeto, da aldeia São Marcos até a BR-070 eram 37 km de estrada de terra. Depois mais 113 km de asfalto pela BR-070 até Barra do Garças. Com a instauração dos conflitos pela disputa do cargo de cacique na aldeia de São Marcos, mais precisamente após a primeira contenda que levaram a vias de fato naquela aldeia, as facções passaram a se deslocar por caminhos opostos, conforme o mapa acima. As viagens da facção de Orestes/Raimundo eram feitas pela estrada de MT-312 (atualmente MT-336). Por se tratar de uma estrada sem pavimentação as viagens eram extremamente demoradas e provocavam maior consumo de combustível e desgaste das viaturas. Ademais, some-se a isso o desconforto da poeira quando se viaja em carroceria de caminhão. O trecho de viagem pela MT-336, até atingir a BR-158, era cerca de 90 km de estrada de terra. Em 2004 a facção de Tsudzawéré conseguiu através da Superintendência de Políticas Indígenas do Governo do Estado de Mato Grosso a construção de uma nova estrada ligando a aldeia Nossa Senhora de Guadalupe à BR-070, sem passar pelo território dos Bororo. A nova estrada, com extensão de 28 km, além de encurtar o trajeto também favorecia o acesso às aldeias que estavam ligadas, ou deram apoio político, a facção de Tsudzawéré (Nova Esperança, Diamantino, Cristo Rei, São Francisco, Nossa Senhora das Graças, Jesus de Nazaré, Nossa Senhora de Fátima) durante a disputa com

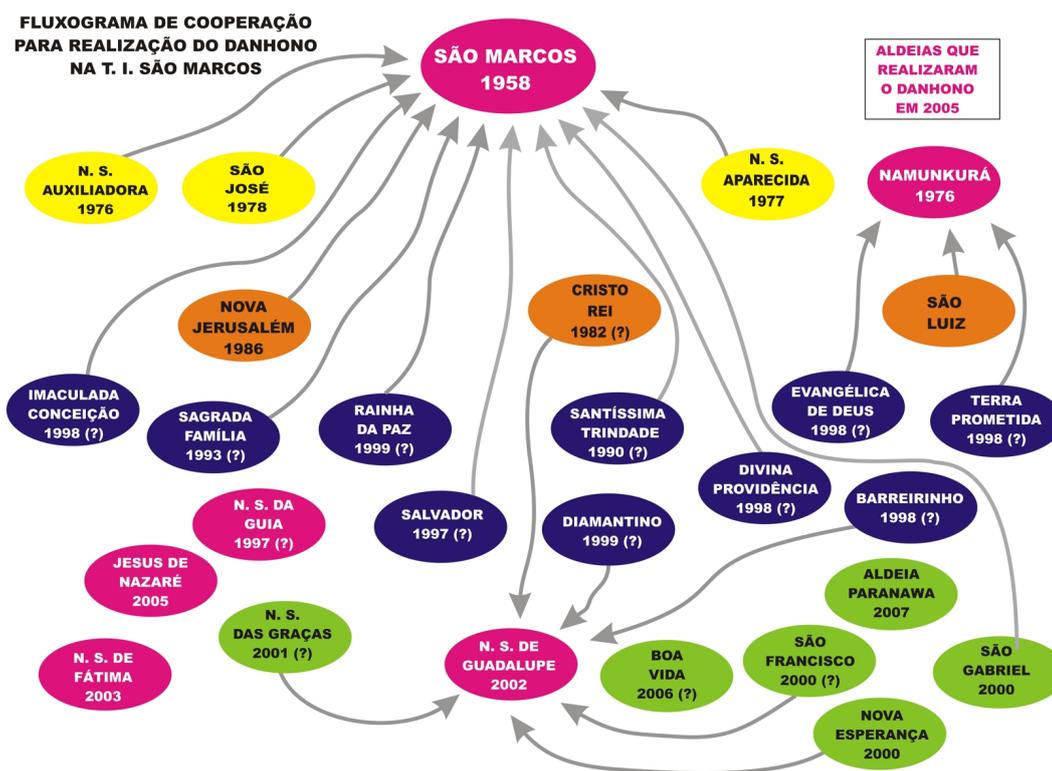
Orestes/Raimundo e depois da cisão em 2002 deixaram Nossa Senhora de Guadalupe, no caso de Nossa Senhora de Fátima e Jesus de Nazaré.

Aos poucos as demais aldeias passaram a circular pela nova estrada. Numa conversa que tivemos com Tsudzawéré o mesmo queixou-se que todos, entenda-se seus opositores políticos, estavam usando a nova estrada mas sem pedir a ele autorização. Não obstante, um maior número de caminhões e viaturas circulando pela nova estrada potencializou as oportunidades dos moradores da aldeia Nossa Senhora de Guadalupe e de outras se deslocarem para General Carneiro e Barra do Garças, principalmente. Quando o caminhão de Guadalupe estava quebrado ou sem combustível alguns moradores se dirigiam a beira da estrada aguardando veículos de outras aldeias para pegarem carona. Um destes veículos era um ônibus da aldeia São Marcos que fazia viagens constantemente durante a semana para Barra do Garças.

#### **4.7 - CONTEXTO POLÍTICO E O RITUAL DO *DANHONO***

Foi no contexto político que delineamos acima que aconteceu o *danhono* na Terra Indígena São Marcos, conforme relatamos no capítulo anterior. Nossa descrição do *danhono* baseou-se inicialmente numa experiência etnográfica que tivemos em 1997, quando participamos do *danhono* do *danhohui'wa*, padrinho, patrocinando a iniciação da classe de idade *êtêpa*. Em 2005 foram seis as aldeias que realizaram o *danhono*: São Marcos, Namunkurá, Nossa Senhora de Guadalupe, Nossa Senhora de Fátima, Jesus de Nazaré e Nossa Senhora da Guia. Em nosso trabalho de campo em 2005 acompanhamos os *danhono* que aconteceram nas aldeias Nossa Senhora de Guadalupe e São Marcos. Nossa presença em outras aldeias se tornaram inviáveis dada a distância entre elas. Ademais, inicialmente, como apresentamos na introdução desta tese, nossa intenção era acompanhar alguns líderes aos centros urbanos; mapear as redes sociais ali estabelecidas; e, ao retornarem às aldeias acompanhar a redistribuição de bens adquiridos nos centros urbanos e analisar até que ponto a conquista e redistribuição de bens dão prestígio e legitimam os líderes faccionais. Não obstante, nos deparamos com uma realidade toda voltada à execução do rito de iniciação do *danhono*. Por mais que procurássemos voltar o foco da pesquisa para o objetivo inicial, os Xavante nos conduziam ao *danhono* e seus bastidores, haja vista nossa inserção numa metade cerimonial que aconteceu 1997. Neste sentido, passamos a participar das expedições de

caça e coleta, dos rituais nos quais era permitida e prescrito a participação da metade cerimonial na qual estamos inseridos, e dos preparativos de adornos corporais a serem usados nas cerimônias. Para isso ficamos morando na aldeia Nossa Senhora de Guadalupe. Desta arte, não abandonamos por completo o projeto inicial, mas passamos a considerá-lo a partir do *danhono*, ou seja, os bastidores do ritual de iniciação seus conflitos e tentativas de uso político e suas conseqüências.



**Quadro - 20 - Fluxograma de cooperação entre aldeias para realização do danhono**

Uma vez que o foco estava sobre as questões políticas envolvendo o *danhono* estendemos nossa observação também ao *danhono* que acontecia em São Marcos, aldeia da qual após vinte e seis anos de crises a facção de Tsudzawéré deixa para fundar a aldeia Nossa Senhora de Guadalupe.

Quando chegamos ao campo em maio de 2005 o processo ritual do *danhono* estava na parte do *dapo' redzapuu'u* – ritual do furo dos lóbulos auriculares. Ali constatamos inicialmente que não eram apenas os moradores de Nossa Senhora de Guadalupe que estavam sendo iniciados. No *Fluxograma de Cooperação para Realização do Danhono na T. I. São Marcos*, podemos observar as aldeias que realizaram o *danhono* em 2005, bem como os alinhamentos de cooperação entre aldeias. No caso de Nossa Senhora de Guadalupe estavam sendo ali iniciados os meninos e

meninas das aldeias Nossa Senhora das Graças, São Francisco, Barreirinho, Diamantino, Cristo Rei e Nova Esperança. Os caciques destas três últimas aldeias, respectivamente: Matias, Emílio e Tobias, irmãos do cacique de Nossa Senhora de Guadalupe, mudaram temporariamente para esta aldeia. Para isso alugaram casas que haviam sido desocupadas por conta da última cisão de Nossa Senhora de Guadalupe, onde alguns grupos domésticos deixaram a aldeia para fundarem Jesus de Nazaré, em decorrência da disputa pelo cargo de diretor da Escola, conforme descrevemos acima. As aldeias Nossa Senhora das Graças e São Francisco por muito próximas de Nossa Senhora de Guadalupe, cerca de trezentos e oitocentos metros respectivamente, faziam o movimento de ida e volta todos os dias.

As aldeias Jesus de Nazaré e Nossa Senhora de Fátima, resultantes da cisão de Nossa Senhora de Guadalupe promoveram individualmente o *danhono*. Todavia isto não significa que estivessem isoladas. Aqui as relações entre os caciques daquelas aldeias e o de Nossa Senhora de Guadalupe eram simplesmente toleradas. Constantemente em conversas que eventualmente tínhamos com o cacique de Nossa Senhora de Guadalupe o mesmo procurava de todas as formas desqualificar os caciques dissidentes. Entretanto, os grupos domésticos das três aldeias mantinham um espírito cooperativo fazendo circular adornos corporais e alimentos de uso cerimonial entre elas. Relatamos no capítulo anterior o caso de conflito que envolveu o vice-cacique e o cacique de Nossa Senhora de Guadalupe devido o uso do caminhão da comunidade que o primeiro fez em prol de Nossa Senhora de Fátima. Relembrando, o vice-cacique, que também é um dos motoristas da aldeia, pegou o caminhão e foi até Nossa Senhora de Fátima, posteriormente levou parte de seus moradores numa expedição de coleta de brotos de buriti que seriam usados na confecção das capas chamadas de *wamnhorõ*. O fato causou revolta entre os moradores de Nossa Senhora de Guadalupe porque desejavam igualmente sair em expedição de coleta de brotos de buriti. De imediato o cacique pressionou o vice para que doravante comunicasse a ele sobre as saídas do caminhão. Em sua defesa o vice-cacique disse que estava tentando reaproximar as comunidades. No entanto, verificamos mais tarde que o vice-cacique estava benevolente com os moradores de Nossa Senhora de Fátima porque seu filho estava desempenhando o cargo cerimonial de *tébé* naquela aldeia. Ademais, o vice-cacique é cunhado do cacique daquela aldeia.

Outra situação de conflito durante o *danhono* envolvendo a aldeia Nossa Senhora de Fátima se deu na parte dos rituais de *tébé* e *pahöri'wa*. A questão aqui envolveu mais uma discussão sobre a performance do ritual que propriamente um conflito político. Após a cerimônia do *tébé* um dos *ĩhire*, anciãos, concedeu um dia de *descanso* entre um ritual e outro. O fato foi veementemente condenado não só pelos *ĩhire* da aldeia Nossa Senhora Guadalupe como também pelos outros das demais aldeias.

Como já dissemos o cacique de Nossa Senhora de Guadalupe e os líderes dissidentes que fundaram Nossa Senhora de Fátima toleravam-se mutuamente. Durante todo o *danhono* permaneceu o fluxo de cooperação no âmbito dos grupos domésticos entre as aldeias. Não obstante, nas ocasiões em que se realizava o *wai'a*, celebração religiosa, um grande número de moradores da Nossa Senhora de Fátima, inclusive seus líderes, se dirigiram para Nossa Senhora de Guadalupe onde participaram da celebração.

Fora do domínio do ritual, nas questões envolvendo algo que polarizasse com as outras facções percebemos que havia uma reaproximação política entre os líderes de Nossa Senhora de Fátima e o cacique de Nossa Senhora de Guadalupe. Foi o que aconteceu na época da eleição do novo presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena de Barra do Garças, em 2005. Embora considerasse os líderes de Nossa Senhora de Fátima opositores políticos, o cacique de Nossa Senhora de Guadalupe apoiou a eleição de um daqueles líderes para ser presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena de Barra do Garças. O outro candidato nesta eleição estava ligado à facção de Raimundo e ficou como vice-presidente. Em relação aos líderes de Nossa Senhora de Fátima o discurso acusatório mais comum do cacique de Nossa Senhora de Guadalupe era dizer que eles eram viciados, *tarados*, índios desaldeados, uma vez que estavam constantemente na cidade e viviam somente em busca da *função*, referindo-se a busca de cargos e salários.

A aldeia Jesus de Nazaré, como já dissemos, deixou Nossa Senhora de Guadalupe no final de 2004. Na ocasião da saída dos grupos domésticos a iniciação do *danhono* já estava em andamento sendo que um dos ocupantes do cargo cerimonial de *pahöri'wa* era membro de um daqueles grupos. O cargo cerimonial em desfalque foi preenchido pelo neto do cacique. Como já dissemos noutro capítulo o escolhido não era o mais cotado por ser muito gordo, padrão estético que não é bem querido pelos Xavante

para ocuparem cargos cerimoniais<sup>155</sup>. Entretanto, o pai impôs o nome do filho e os *pahöri'wa'rada*, antigos ocupantes deste cargo cerimonial a quem cabia escolher aqueles que deveriam desempenhar este papel ritual, acataram a imposição. Na aldeia Jesus de Nazaré os demais cargos cerimoniais foram escolhidos e deram continuidade ao ritual. Ali foram iniciados cerca de quinze rapazes. Não obstante, conforme já relatamos anteriormente, a aldeia Jesus de Nazaré foi erguida em território Bororo levando os membros desta etnia a acionarem, através de um documento, a Procuradoria Geral da República em Cuiabá pedindo o bloqueio de todos os recursos estaduais destinados às aldeias da Terra Indígena São Marcos, bem como o não reconhecimento da nova escola que ali fora erguida e cujo processo estava encaminhado na SEDUC/MT. Quando os Xavante tomaram conhecimento sobre este documento se revoltaram não contra os Bororo, mas sobretudo contra um missionário salesiano que morava em Merure. O cacique de Nossa Senhora de Guadalupe tomou as dores da aldeia Jesus de Nazaré ao encontrar este salesiano e o acusou de ter elaborado o documento que fora encaminhado à Procuradoria Geral da República. O encontro aconteceu durante a saída de uma expedição de coleta de brotos de buriti, que porventura aconteceu no território dos Bororo. Na ocasião deste encontro os Xavante acusaram o missionário de traidor e de insultar a discórdia entre os dois povos indígenas. Relatamos este episódio quando descrevemos as expedições de coleta de brotos de buriti.

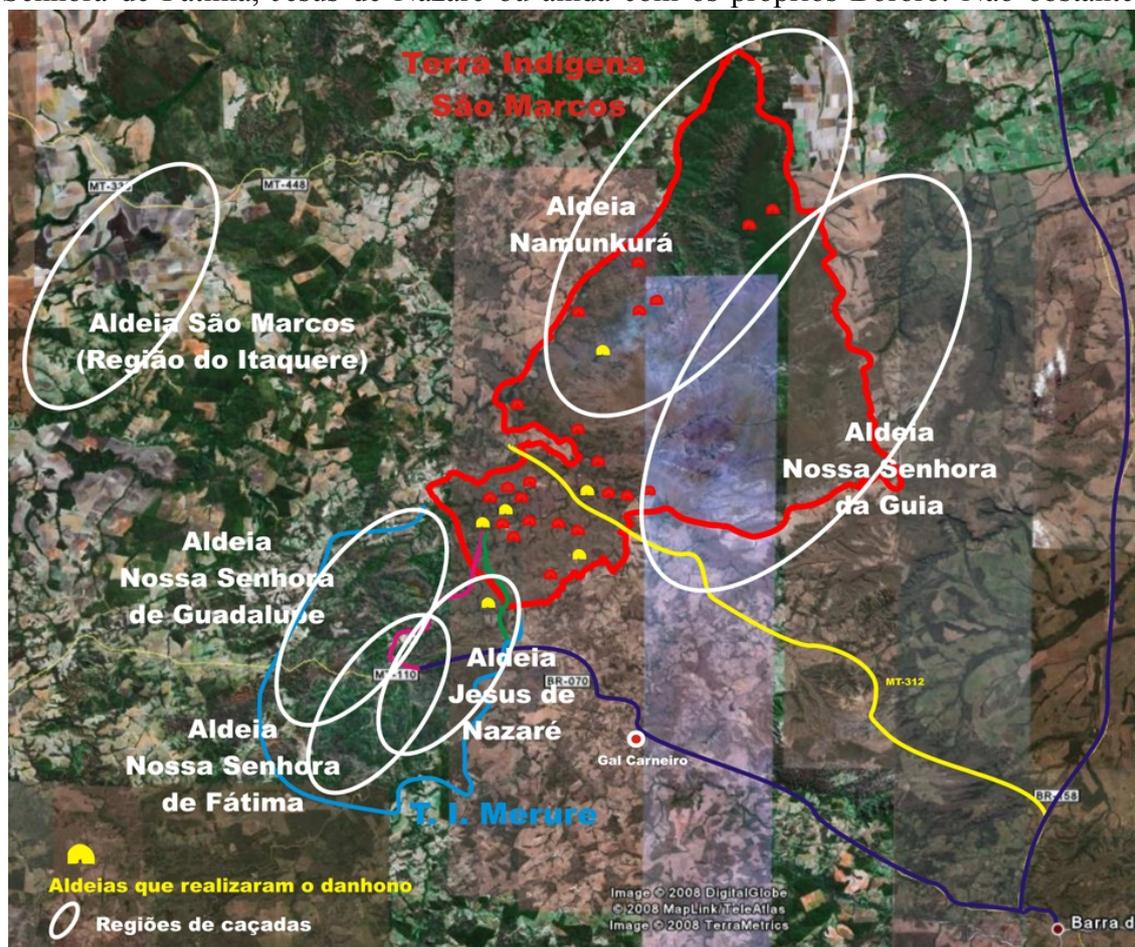
As arengas do cacique de Nossa Senhora de Guadalupe em relação às lideranças de Jesus de Nazaré estavam mais direcionadas ao administrador do Núcleo de Apoio Local instalado em General Carneiro, que residia naquela aldeia. Por mais de uma vez o cacique de Nossa Senhora de Guadalupe disse que precisava sentar e conversar com o pesquisador sobre o Administrador e depois ajudá-lo a elaborar um documento, que deveria ser muito bem feito, segundo o cacique, no qual pediria à presidência da FUNAI sua exoneração. Felizmente não chegamos a ter esta conversa *séria*.

Uma das partes do processo ritual do *danhono* consiste numa caçada cujo produto final é destinado aos rituais do *tébé* e *pahöri'wa*. Os moradores da aldeia Nossa Senhora de Guadalupe, Nossa Senhora de Fátima e Jesus de Nazaré se deslocaram para o território dos Bororo, conforme o mapa abaixo, para realizarem esta caçada, que recebe o nome de *imanadö*, caçada com fogo. Por estarem mais adiantados do que as

---

<sup>155</sup> O mesmo não se pode dizer para as mulheres. Os Xavante acham as mulheres gordas mais sensuais do que as magras. Segundo um dos informantes: *as gordas têm mais carne para se pegar*. Além de um corpo retilíneo os Xavante adicionam como padrão de beleza os cabelos longos.

demais aldeias na execução do processo ritual, os moradores de Guadalupe se instalaram primeiro no território Bororo. Uma semana após o início da caçada os caçadores planejaram explorar a área leste da terra dos Bororo. Antes de embarcarmos no caminhão, que levaria os caçadores até o local programado, o cacique nos chamou para estivéssemos prevenidos contra possíveis encontros com os caçadores de Nossa Senhora de Fátima, Jesus de Nazaré ou ainda com os próprios Bororo. Não obstante,



**MAPA - 5 - ALDEIAS QUE REALIZARAM O DANHONO E REGIÕES DE CAÇA**

este encontro não só aconteceu como também foi marcado por muita cordialidade entre os caçadores. Presenciamos o encontro após os caçadores Rinaldo e Fábio terem abatido duas antas em locais bem próximos. Ali apareceram Lourenço, um dos líderes de Nossa Senhora de Fátima e Antonino de Jesus de Nazaré. Estes caçadores permaneceram um tempo ali conversando sobre como as antas haviam sido abatidas e depois de ganharem pedaços de vísceras seguiram caçando.

Constatamos que o temor de encontrar caçadores de outras aldeias era mais um problema para o cacique de Nossa Senhora de Guadalupe do que para os demais caçadores.

Os rituais de corridas de toras de buriti, *uiwede*, foram os que mais mobilizaram os moradores das aldeias da Terra Indígena São Marcos. Das seis aldeias que promoveram o *danhono* acompanhamos as corridas de toras em duas delas: Nossa Senhora de Guadalupe e São Marcos. Em Nossa Senhora de Guadalupe a corrida foi marcada pela presença do Cacique da aldeia São Marcos, Raimundo, e vários líderes importantes daquela aldeia. Três anos antes isso seria impossível de acontecer, haja vista ser o período de maior tensão entre as aldeias. As corridas de toras acontecem por volta de meio dia à uma hora da tarde. Todavia, os Xavante começam bem cedo o preparo das toras de buriti e depois as modalidades de pintura corporal que demandam tempo, principalmente quando o número de participantes é expressivo. Normalmente é o caminhão da aldeia que leva as toras até o local de início. Nele pegam carona uma grande quantidade de corredores, principalmente os que desejam iniciar a competição.

No momento oportuno as metades cerimoniais saem em fila dos locais onde estavam se pintando e dirigem-se até o local de início distribuindo-se ao longo do trajeto. Em Nossa Senhora de Guadalupe o caminhão daquela aldeia saiu para levar os corredores até o ponto de partida. No centro da aldeia permaneceram as toras, haja vista que os *ĩhire*, anciãos, de uma das metades cerimoniais acusavam que o peso das toras estava desigual favorecendo a metade cerimonial oposta à que estava sendo iniciada. Diante disso o cerne de uma das toras foi novamente escavado até que o peso entre as duas estivesse, aparentemente, equivalente.

O fato de haver dois caminhões na aldeia esperava-se que o caminhão de São Marcos cooperasse no transporte das toras até o ponto de partida, bem como alguns corredores e espectadores. Entretanto, o caminhão estava trancado e a chave ficou com o motorista que havia se dirigido a pé até o local de início. Não obstante, chegou-se a dizer que o cacique Raimundo não havia liberado o caminhão para ajudar no transporte das toras. Raimundo esclareceu que gostaria de ajudar, mas a chave do caminhão não estava com ele. Diante disso a corrida sofreu um atraso, sendo necessário o envio de uma ciclista para solicitar o retorno do caminhão de Nossa Senhora de Guadalupe para buscar as toras. As toras foram embarcadas e o cacique de São Marcos também subiu no caminhão de Nossa Senhora de Guadalupe dirigindo-se até o ponto de partida da corrida. A metade cerimonial oposta a que estava sendo iniciada representada pela classe de idade *ẽtẽpa* foi a vencedora da corrida. Quando as duas toras de buriti foram novamente reunidas no centro da aldeia os *ĩhire*, anciãos, incluindo os que vieram de

São Marcos, começaram novamente a discutir sobre a desigualdade de peso entre as toras. Para evitar que elas fossem submetidas a constantes testes de peso um dos *ĩhire*, de Nossa Senhora de Guadalupe sentou-se sobre a tora dos *ẽtẽpa*, que se dizia estar mais leve. O clima de tensão começou a se elevar e antes que chegassem a vias de fato, dois *ĩprẽdu*, homens maduros já iniciados, trataram de rolar uma das toras até a frente de suas casas. Uma vez que o objeto de contenda fora retirado do centro da aldeia a “turba” se dispersou. Os competidores que vieram de São Marcos, bem com o cacique daquela aldeia, após o canto que é executado pelas metades cerimoniais que ocorre ao término da corrida, retornam com o caminhão para sua aldeia.

Além dos moradores de São Marcos, neste ritual estavam pessoas provenientes de outras aldeias. Após o encerramento do ritual, o caminhão de Nossa Senhora de Guadalupe ainda levou os competidores e expectadores de outras aldeias, inclusive para São Marcos, pois muitas pessoas haviam sido deixadas pelo caminhão daquela aldeia.

A aldeia São Marcos realizou a mesma corrida dezesseis dias depois de Nossa Senhora de Guadalupe. No ano de 2005 o *danhono* aconteceu igualmente em todas as terras indígena Xavante. O ritual *uiwede*, corrida de buriti, que aconteceu em São Marcos além de ser o último a ser realizado na Terra Indígena São Marcos, foi também o derradeiro de todas as demais terras indígenas dos Xavante. Em quase todas as corridas anteriores a classe de idade que estava sendo iniciada, a saber: *abare'u*, havia perdido a competição para os *ẽtẽpa*. Diante disso, o ritual em São Marcos era aguardado com muita expectativa. Desta forma, no dia marcado para o ritual logo cedo era visível o fluxo de bicicletas, caminhões e veículos menores se dirigindo à aldeia São Marcos. Aldeias que em 2002 não existiam, mas seus fundadores se colocavam contra a facção de Raimundo, cacique da aldeia São Marcos, também se dirigiram para lá. Isto incluía todas as aldeias que foram fundadas depois de 2002 na parte sul da Terra Indígena São Marcos, que os correligionários de Tsudzawéré chamam de *vale do Penório*.

Conforme descrevemos no capítulo anterior, as toras usadas na corrida permaneceram escondidas até o momento de seu início, quando foram trazidas pela viatura que prestava serviço ao atendimento de saúde. Ao comparar o peso das toras antes do início da corrida, constatava-se sem muita dificuldade a desigualdade de peso entre elas, favorecendo a classe de idade *abare'u* – em processo de iniciação. Diferentemente da corrida que aconteceu em Nossa Senhora de Guadalupe, aqui não houve o momento de se discutir e comparar o peso das toras, haja vista que elas

permaneceram o tempo toda escondidas. Diante do grande número de participantes desta corrida, haja vista que aqueles que se dirigiram à São Marcos não foram apenas observar o ritual, mas tomar parte nele, alguns líderes quiseram dar início a corrida a uma distância de aproximadamente uns treze quilômetros da aldeia São Marcos. Contudo, depois de muita discussão reduziram para dez.

O conflito mais evidente nesta corrida se deu entre o cacique Raimundo e as mulheres de sua aldeia. Ávidas para assistirem à corrida, um grande número de mulheres subiu no caminhão da aldeia anfitriã portando garrafas e garrafões de plástico com água a ser oferecido aos corredores e com a intenção de assistirem de *camarote* o ritual. Entretanto, além do peso excessivo a quantidade de gente na carroceria parecia comprometer não só a segurança, mas também o madeiramento da carroceria. O motorista parou o caminhão e expôs a situação ao cacique que por seu turno pediu às mulheres que descessem tentando explicar o perigo a que estavam sujeitas. Contudo, descontentes elas passaram a discutir com o cacique e se recusavam a descer do caminhão. A situação provocou um *engarrafamento* na estrada, uma vez que a mesma era estreita e o caminhão parado bloqueava a passagem dos demais veículos que também se dirigiam para o ponto de partida levando corredores. Relutantes as mulheres cederam à pressão e um grande número delas desceu parece que aliviando parte do peso no caminhão.

A classe de idade *êtêpa*, vinculada à metade cerimonial que atuava como oposição aos *abare'u* foi derrotada nesta última corrida de buriti, fato único em toda a Terra Indígena São Marcos, ou seja, nas seis aldeias onde acontecia o *danhono* os *êtêpa* venceram cinco. No centro da aldeia, onde as toras de buriti foram levadas, deu-se uma longa discussão sobre a diferença de peso entre as toras bem como o surgimento de acusações de uso de *feitiçaria*<sup>156</sup> para prejudicar a classe de idade *êtêpa*. Diferente do que aconteceu em Nossa Senhora de Guadalupe as toras não foram retiradas do centro da aldeia. No entanto, a estratégia de sentar em cima delas evitando que se fizessem comparações sobre o peso de cada uma foi adotada. O pesquisador, filiado à metade

---

<sup>156</sup> A prática da feitiçaria nas corridas de toras de buriti consiste no uso, por parte dos corredores, de vários tipos de pó extraídos de plantas que os Xavante acreditam darem mais resistência e forças aos usuários. Algumas combinações de pinturas corporais apresentam igualmente esta finalidade. A metade cerimonial que prepara as toras a serem utilizadas na corrida costuma cravar na tora da outra metade alguns palitos de plantas e/ou ossos, como de morcegos, para deixar o tronco mais pesado ou provocar constantemente sua queda e por seguinte a quebra. Quando uma das toras de buriti quebra durante a corrida, a metade cerimonial que deixou isso acontecer é automaticamente considerada como perdedora. Outra estratégia é colocar a tora da oposição dentro d'água durante a noite visando igualmente deixá-la mais pesada.

cerimonial que perdeu a corrida, era constantemente provocado por seus opositores. Numa destas provocações um dos *ĩhire*, ancião, chegou a dizer que a aldeia São Marcos era a *capital* da Terra Indígena homônima e que por isso a vitória dos *abare'u* que ali acontecera apagava todas as derrotas anteriores.

Em relação à corrida de buriti que aconteceu em Nossa Senhora de Guadalupe, a presença de lideranças daquela aldeia em São Marcos foi pouco expressiva. Enquanto em Nossa Senhora de Guadalupe houve a participação do cacique de São Marcos, a recíproca não se efetivou. Uma das lideranças de Nossa Senhora de Guadalupe, ainda ressentida, com os fatos de 2002 – ano do conflito e cisão, dizia nunca mais por os pés em São Marcos, postura que mudaria a partir de 2007. A maioria dos homens de Nossa Senhora de Guadalupe que estiveram em São Marcos eram membros das classes de idade que havia sido iniciadas nos últimos quinze anos, *tirowa* e *ẽtẽpa*, cuja participação no campo político ainda estava sendo construída. Contudo, observamos uma presença maciça de líderes que apoiavam a facção de Raimundo. Não obstante, conforme vemos no *Fluxograma de Cooperação para Realização do Danhono* que apresentamos acima, onze aldeias enviaram seus filhos para serem iniciados na aldeia São Marcos. Diante disso, durante a realização dos rituais o contingente populacional aumentava significativamente. Neste contexto, a presença de lideranças das demais aldeias não só era esperada pelo apoio político, como também pelo fato de haver ali meninos e meninas, portanto, filhos e netos, que estavam sendo iniciados oriundos daquelas aldeias.

Até onde apuramos a principal uma questão de âmbito político que gerou conflitos internos na aldeia Nossa Senhora de Guadalupe foi decorrente de mudanças no serviço de transporte de doentes. Com esta mudança o cacique conseguiu que a nova empresa disponibilizasse uma viatura nova para a qual foram contratados dois motoristas. O conflito surge quando o cacique resolve colocar o neto e o genro como motoristas. Até então um dos filhos ocupava o cargo de secretário da escola; uma das filhas trabalhava como professora; outra era a enfermeira da aldeia, sem contar um grande número de sobrinhos que estava atuando como funcionários assalariados na escola em funções diversas. Conforme relatamos no capítulo anterior, ao ser apresentado os nomes daqueles que seriam os motoristas contratados houve muitas tentativas de desqualificá-los. Sobre o neto dizia-se que ele era inexperiente e poderia colocar o pacientes em perigo. O genro era acusado de ser viciado em *õdzaipro*, cerveja,

e poderia comprometer igualmente a segurança dos pacientes. No entanto, no *warã*, centro da aldeia, o cacique disse já haver decidido sobre os parentes a serem contratados e não mudaria de idéia. O resultado imediato disso foi o descontentamento que tomou conta de outros líderes da aldeia, bem como dos caciques de outras aldeias que estavam participando do *danhono* em Nossa Senhora de Guadalupe. Logo surgiram boatos de que após o *danhono* alguns grupos domésticos deixariam a aldeia para fundarem novas bem como o fim do apoio político que os caciques de outras aldeias haviam dado ao de Nossa Senhora de Guadalupe durante todo o conflito polarizado com a facção de Orestes/Raimundo. O fato é que após o *danhono* não houve a esperada, ou ameaçada, diáspora de moradores de Nossa Senhora de Guadalupe em virtude da contratação do genro e neto do cacique como motoristas da viatura que prestava serviço ao atendimento à saúde.

Contraditório neste contexto são os discursos do cacique de Nossa Senhora de Guadalupe em relação à contratação dos parentes como motoristas e as acusações ou tentativas de desqualificar alguns líderes de Nossa Senhora de Fátima e Jesus de Nazaré. Numa das conversas que tivemos com o cacique o mesmo disse-nos que não pretendia deixar nenhum cargo para os filhos, exemplificando que no momento da escolha daqueles que fariam o curso de AISAN - Agente Indígena de Saneamento e AIS - Agente Indígena de Saúde, não aceitou colocar seus dois filhos mais novos. Caso ele colocasse os filhos ocupando alguns destes cargos estaria dando mal exemplo. Situação que apontava como diferença entre ele e os demais líderes de Nossa Senhora de Fátima e Jesus de Nazaré, que procuravam trazer os filhos para *função*. Apesar de ter obtido muitas conquistas nas áreas de saúde e educação, dizia que nunca pretendeu entrar na *função*, ou seja, ocupar cargos nas áreas correlatas. O cacique apontou, naquela conversa, que sua intenção era deixar o *símbolo* (referindo-se às conquistas) para os netos e bisnetos, e lamentava não ser reconhecido pelas melhorias que havia trazido à *comunidade*, aldeia. Entretanto, após aquela conversa, um dos sobrinhos do cacique que nos acompanhava ficou indignado com as palavras do chefe. Segundo este sobrinho, o cacique sempre favoreceu os membros mais próximos de sua família, e todas as vezes que teve uma chance de ser contratado como motorista ou monitor bilíngüe o chefe oferecia o cargo a outras pessoas. A revolta contra o chefe se intensificou quando observamos a chegada de um dos carros da aldeia retornando com um carregamento de lenha que foi despejado na frente da casa do cacique.

No plano do processo ritual alguns conflitos ficaram restritos ao ritual propriamente dito, ou seja, não repercutiram na esfera política. Alguns casos: um deles se deu após o ritual do *uiwededzadarã*, buriti de boca preta, quando os *danhohui'wa*, padrinhos, e os *heroi'wa*, novos guerreiros, trazem dois postes de madeira de tamanhos diferentes até o centro da aldeia. Após este ritual os troncos são de propriedade do *ĩhire*, ancião, encarregado de acompanhar os moradores da casa dos solteiros durante o banho de imersão, pertencente à classe de idade que presencia a renovação de sua classe de idade na ocupação da casa dos solteiros, portanto de um *abareu'õmob'rada*, haja vista que a classe de idade em iniciação era a *abare'u*, que recebe o nome de cerimonial de *dadzoni'wa*. Ao término deste ritual em Nossa Senhora de Guadalupe os postes foram tomados por um *ĩprédu*, homem adulto, da classe de idade *ai'rere* e levados para sua casa apesar de protestos em contrário daqueles que estavam presentes no *warã*, centro da aldeia. A transgressão desta prerrogativa do processo ritual que garantia a propriedade dos postes do *uiwededzadarã*, buriti de boca preta, ao *dadzoni'wa* não provocou danos às performances rituais que estavam por vir. Tão pouco o *ĩhire*, ancião, acionou qualquer instância jurídica para garantir o que lhe era de direito. Noutra situação, desta vez envolvendo o ritual do *pahõri'wa*, conforme descrevemos no item 3.17 do capítulo anterior, a transgressão das regras de ordenamento do ritual se deu com a participação indevida de um membro da metade cerimonial oposta e que nesta situação não teria qualquer participação no ritual. Após a realização do ritual dos *pahõri'wa* os dois atores rituais que desempenham este papel cerimonial são cobertos com capas de *wamnhorõ idzub'a*, *wamnhorõ* sem pintura. Ao fim deste ato, as *danhohui'wa tsipi'õ*, madrinhas - mulheres dos *danhohui'wa*, padrinhos, membros da classe de idade que patrocina a iniciação do *danhono* em curso, entram correndo no *wedetede* – local onde ocorre o ritual do *pahõri'wa*, e disputam entre si qual delas conseguirá tomar dos atores rituais *pahõri'wa* os *wamnhorõ idzub'a*. Entretanto, uma das *danhohui'wa tsipi'õ* por estar um pouco acima do peso, o que prejudicava seu desempenho na corrida e disputa pelos *wamnhorõ idzub'a*, combinou previamente com uma de suas primas que a ajudasse a retirar o disputado ornamento. Ocorre que a prima com a qual havia tramada a estratégia era membro da classe de idade oposta à metade cerimonial que patrocinava a iniciação, ou seja, as *danhohui'wa tsipi'õ*, madrinhas, estavam filiadas à classe de idade *trowa*, enquanto que a prima estava filiada à classe de idade *hõtörã*. No momento oportuno da performance ritual a prima entra em cena e

consegue capturar o *wamnhorõ idzub'a*. Conseqüentemente, houve uma revolta das demais *danhohui'wa tsipi'õ* bem como dos *ĩhire*, anciãos, ligados à metade cerimonial na qual os *abare'u* estavam sendo iniciados. Entretanto, apesar de todos os protestos de reprovação contra a atitude das primas em transgredir este protocolo do ritual não houve nenhuma aplicação de sanções ou necessidade de acionar mecanismos de reparação. No máximo o que pode acontecer é na próxima iniciação o instituto da vingança ser acionado contra a classe de idade que estará assumindo o papel de *danhohui'wa tsipi'õ*, ou seja, os *ẽtẽpa*. Por fim, outra caso de conflito durante o processo ritual se deu no momento da retirada das capas do *wamnhorõ* por parte dos *danhohui'wa* e *danhohui'wa tsipi'õ*, padrinhos e madrinhas – respectivamente. Aqui o conflito teve origem no dia anterior, quando os *danhohui'wa* procederam à *amarração* dos *wamnhorõ* que seriam retirados após o canto do *wanaridobe*. Após a pintura das capas do *wamnhorõ*, os *danhohui'wa* dirigem-se até o *marã*, sombra – clareira onde se preparam para os rituais, inclusive o local onde as capas são montadas e pintadas, e escolhem àquelas que melhor lhes agradam. No entanto, é prerrogativa do carregador do *noni*, o *nonimrami'wa*, fazer a primeira escolha. Acontece que no momento que o *nonimrami'wa* entra no *marã* e amarra diversas capas, um dois pais a qual uma das capas pertencia não estava presente neste momento. Quando este pai retorna e encontra uma de suas capas amarradas, cheio de cólera arrebenta a fibra de buriti que fora utilizada para isso. Indignado seu irmão tenta persuadi-lo a mudar de postura. Porém, o dono das capas diz que já havia combinado previamente com outro *danhohui'wa* que faria a retirada das capas de seus filhos no momento da performance ritual. Não obstante, no dia seguinte após canto do *wanaridobe*, os *danhohui'wa* saem em disparada na direção das casas de seus afilhados e tomam-lhes as capas de *wamnhorõ* que estes estavam vestidos. O grande número de meninos e meninas sendo iniciados favoreceu a ocorrência de alguns desencontros e *danhohui'wa* e *danhohui'wa tsipi'õ* no momento de retirada das capas de *wamnhorõ*. Assim, alguns padrinhos e madrinhas erram a casa de onde sairia seus afilhados retirando o *wamnhorõ* de outros. Nestes casos, apesar de protestos a situação foi contornada e não houve danos ao processo ritual.

Os conflitos que elencamos acima, durante o processo ritual, não repercutiram ou provocaram danos ao contexto político da aldeia Nossa Senhora de Guadalupe. O caso mais claro de ingerência política no ritual se deu no acampamento de caça, conforme descrevemos no capítulo anterior. Vemos este caso como de ingerência

política no ritual, porque um de nossos informantes igualmente o interpretou desta forma ao dizer que o chefe estava tentando demonstrar força política. Recapitulando os fatos: durante a caça *imanadō*, cujo produto final é usado nos rituais de *tébé* e *pahōri'wa*, os *danhohui'wa* ensaiam o canto do *wai'a'rāpō* a ser executado na apresentação oficial das capas do *wamnhorō*, que acontece após o ritual do *pahōri'wa*, e no dia seguinte após o canto do *wanaridobe*. Até estes dois momentos o canto deve ser mantido em segredo dos iniciandos. Todavia, durante a caçada o cacique convocou os *danhohui'wa*, membros da classe de idade *trowa*, a ensaiarem o canto no meio do acampamento de caça. Receosos, mas pressionados por outros *ĩhire*, anciãos, que davam apoio político ao cacique aceitaram e ensaiaram o canto no centro do acampamento de caça. Entretanto, os *dahi'wa*, membros da última classe de idade iniciada e na iniciação em andamento atuam como oposição, se colocando em alguns momentos como detentores e portadores de uma moral ritual a ponto de ameaçarem a realização e/ou conclusão do processo ritual caso alguns dos iniciandos viessem a cometer transgressões de interditos sexuais, e se colocaram contra as atitudes do chefe, porém sem se dirigirem diretamente a ele. Um destes *dahi'wa* dirigiu-se até nosso informante, ligado a sua metade cerimonial, no acampamento de caça, e começou a reclamar sobre a postura do chefe. Este *dahi'wa* planejava chegar à aldeia e relatar aos demais companheiros de classe idade a ingerência do cacique no processo ritual de sua metade cerimonial. O mesmo iria propor junto aos demais membros de sua classe de idade algum boicote nos rituais que estavam por vir. Não visualizamos este boicote nos rituais que se sucederam. Contudo, constatamos que naquele contexto o chefe impôs sua autoridade, haja vista que o ensaio do canto aconteceu.

Aqui convêm fazer uma conexão entre autoridade política e autoridade ritual mostrando em que momento elas coincidem. A iniciação do *danhono* é o primeiro passo a conduzir os homens a adquirirem o *status* de *ĩprédu* (homem maduro) aptos a participarem efetivamente das reuniões do *warã*, centro da aldeia – assembléia, palco das decisões políticas. Entretanto, um homem adquire *status* de *ĩprédu* somente após ter atuado como *danhohui'wa*, o que ocorre depois de três iniciações, incluindo a sua, ou seja, após quinze anos. O *status* de *ĩprédu*, dependendo do tempo de admissão nesta categoria, permite que ele exerça sua capacidade de oratória no *warã* e que opine sobre os diversos assuntos ali tratados. Contudo, ele não tem autoridade absoluta na tomada de decisões, embora seus argumentos possam ter certo peso dependendo da facção que

ele apóia e é apoiado. Com base em nosso material etnográfico, observamos que a etapa ou *status* de *ĩhire*, ancião, é a plenitude ritual e social/política da pessoa. Dentro do processo ritual os *ĩhire*, em sua maioria, efetivamente já atingiram o *status* de terem em seus respectivos grupos de idade o sufixo *b'rada*, e, portanto, adquirem autoridade neste processo. No campo das relações políticas suas ambições estão em pleno vapor. Politicamente o *ĩhire* é bastante influente, podendo inclusive ser o cabeça de sua facção e recebendo dela apoio para ser chefe da aldeia. Isso não significa que somente *ĩhire* possa ser reconhecido como chefe. O *ĩprédu*, sim, pode ser reconhecido enquanto chefe. Entretanto, ele irá buscar apoio político, sobretudo entre os *ĩhire*. Uma pessoa *ĩhire* possui uma família grande nesta etapa final de sua vida. Neste sentido, o apoio político recebido de um *ĩhire*, teoricamente, é (deveria ser) seguido por todo seu grupo doméstico.

Para entendermos melhor a posição dos grupos de idade e o sistema político acreditamos que seja melhor distinguirmos, pare efeito de descrição, os grupos de idade enquanto seu caráter organizacional, como ritual, de seu caráter político. Considerando as obrigações rituais dos grupos de idade, observamos que elas se valorizam com o ciclo ritual das iniciações que se alternam na ocupação da casa dos solteiros. Isso nos leva a assumir outra postura em relação à Maybury-Lewis (1984:366) quando afirma que *tão logo um homem se torna suficientemente maduro para participar das atividades faccionárias e políticas (...) ele cessa de participar das atividades da classe de idade*. Em nossas observações etnográficas verificamos que durante o processo ritual do *danhono*, e também durante o ritual de iniciação *darini*, a autoridade ritual não está investida no chefe de facções e sim sobre aqueles que já atingiram o *status* de ter o sufixo *b'rada*, ver quadro das classes de idade e ciclo de vida Xavante. São as pessoas *b'rada*, que definem os tempos em que devem ser realizadas as diversas etapas do *danhono*. Para ser mais preciso os *b'rada* da classe de idade em iniciação. Quando realizamos as três etapas de campo, em 2005, ansioso por saber quando se dariam as etapas do *danhono*, até para organizar uma estratégia de pesquisa, nosso informante dizia que tudo dependia dos *ĩhire* (anciãos). É digno de nota que *ĩhire* não está exclusivamente relacionado à idade biológica da pessoa. Um indivíduo *ĩhire* que tenha sido iniciado através do *danhono* com nove anos, como vem acontecendo em casos isolados, no curso normal do ciclo das iniciações poderá ver a renovação de seu grupo de idade na *hõ* com menos de sessenta anos. Não queremos dizer que os *ĩhire* que não

possuem sufixo *b'rada* em seu grupo de idade estejam excluídos das discussões acerca dos rumos que devem tomar o processo ritual do *danhono*. Eles participam efetivamente das discussões no *warã* devido não só a sua condição de *ĩhire*, mas também por terem netos e bisnetos submetidos ao ritual de iniciação *danhono*. Contudo, não possuem autoridade reconhecida neste processo. Passar por cima deste esquema de organização pode acarretar conflitos ou abrir precedentes para aumentar descontentamentos entre os atores envolvidos no processo ritual.

Como mencionado, a autoridade sobre as etapas e rumos que devem tomar o *danhono* está sobre aqueles que adquiriram o sufixo “*b'rada*” em sua classe de idade com a renovação da mesma na ocupação da casa dos solteiros. O cacique de N. S. de Guadalupe durante o processo ritual do *danhono* da classe de idade *abare'u*, em 2005, pertence à classe de idade *nodzö'u*. O fato de pertencer à classe de idade *nodzö'u* coloca o chefe na metade cerimonial oposta a que estava sendo iniciada através da classe de idade *abare'u*. Segundo nossos informantes, além de ter o sufixo “*b'rada*” acrescido ao nome de sua classe de idade, a autoridade no processo ritual efetiva-se quando esta classe de idade está ligada à metade cerimonial que está sendo iniciada. Portanto, no *danhono* de 2005 na aldeia Nossa Senhora de Guadalupe a autoridade ritual estava investida sobre os *abareu'õmob'rada*. Durante as etapas e discussões, no *warã*, sobre o *danhono*, realizadas na aldeia, o chefe aparecia com uma frequência mediana. Algumas vezes quando ele chegava certas decisões já haviam sido tomadas pelos *ĩhire*. Isto se deve não por sua negligência ao processo ritual, mas, sobretudo porque tinha consciência de que eram os “*b'rada*” da outra metade cerimonial que tinham total autoridade no ritual. Não obstante, o cacique adquire o sufixo “*b'rada*” em sua classe de idade quando foi apresentada no *warã*, centro da aldeia, o nome da nova classe de idade e os futuros moradores da casa dos solteiros: os *nodzö'u*. A partir daí ele passa a ter direito pleno de participação e decisão sobre os rituais de iniciação do *danhono*, principalmente os de sua metade cerimonial.

## CONCLUSÃO

Neste ano, em 25 de abril de 2008, completa-se cinquenta anos da fundação da aldeia São Marcos. Pensando este episódio a partir de uma análise de caso extenso podemos traçar a trajetória social e política deste grupo Xavante no curso deste curso de tempo. No início buscaram “socorro”, como dizem, junto aos Missionários Salesianos que viviam juntamente com os Bororo na aldeia Merure, sede da Missão. Sob a tutela missionária fundaram a aldeia São Marcos em 1958. A nova situação social de aldeamento resultou em um enfraquecimento de suas expressões políticas, o faccionalismo, mesmo levando-se em conta, naquele período, o convívio intenso de muitos líderes numa só aldeia. *A relativa diminuição das contendias* tem sido explicada pela presença da Missão, que criava *dificuldades para que qualquer deles (cabeça da facção) se impusesse* (Maybury-Lewis, 1984:257). De fato, naquele contexto não havia condições para que isso fosse de imediato alterado. Das observações etnográficas de Maybury-Lewis no final dos anos 1950, à situação etnográfica que encontramos durante a pesquisa de campo nos anos de 2002, 2005 e 2007, podemos afirmar que tal enfraquecimento da chefia Xavante se reverteu com o fortalecimento do faccionalismo e todas as suas expressões na vida política e ritual Xavante reelaborados neste novo contexto. Assim, quando fazemos uma *recomposição circunstancial* (Bensa, 1996:57) dos eventos chegamos a um conjunto de situações que vão da tutela missionária à construção de uma relativa autonomia no campo social e político. Elenquemos a ordem dos eventos:

- \* os Xavante buscam ajuda em Merure, sede da Missão Salesiana, em 1956;
- \* são transferidos pelos salesianos em abril de 1958 para atual aldeia São Marcos;
- \* em 1959 os Xavante da aldeia São Marcos realizam a primeira iniciação do *danhono* (veja quadro adiante);
- \* em 1961 chega um novo grupo com mais de cem Xavante em São Marcos (chefiados por Sebastião, vindo de Santa Teresinha);
- \* em 1962 realizam outro processo de iniciação do *danhono*.
- \* em 1966 um novo contingente populacional é agregado em São Marcos (retirados à revelia da Fazenda Xavantina, que havia se instalado no território indígena).

\* em 1967 os Xavante da aldeia São Marcos realizam novamente o processo de iniciação do *danhono*.

Conforme vimos, no período que compreende os anos de 1956 a 1967, praticamente numa década, mesmo que se constate etnograficamente, como fez Maybury-Lewis, o enfraquecimento do exercício da chefia, os Xavante deram continuidade ao curso das ações sociais que lhes são próprias, como no caso da realização dos rituais de iniciação do *danhono*. Fora do espaço dominado pela Missão o terreno ainda estava minado, a julgar pelo evento que ficou conhecido como *a surra do Padre Pedro* (1959). Nesta ocorrência o padre Pedro apanhou de chicote de um fazendeiro, considerado invasor das terras da Missão, na qual havia sido recém implantada a nova aldeia Xavante de São Marcos. Segundo o relatório do Pe Pedro, naquela ocasião as autoridades municipais e estaduais haviam aconselhado o fazendeiro a agir desta forma: ... *dá uma pisa no padre: ele vai embora, nenhum outro terá coragem de tomar o lugar dele: vocês ficam com a terra e acabam com os índios* (Sbardellotto, 1966:89). Entretanto, prevaleceu o efeito contrário, isto é, a Missão Salesiana se fortalece para atuar como mediadora entre os Xavante e o SPI, depois FUNAI, tendo em vista a criação das reservas indígenas Xavante.

Com a mediação da Missão Salesiana, dá-se início ao processo de demarcação das terras Xavante com o encaminhamento do relatório do Pe Pedro Sbardellotto em março de 1970. No ano de 1972 surge o primeiro decreto demarcatório de nº 71.106 (14/09/72). Ao ser colocado em prática, ou seja, durante a fase de fixação dos marcos da recém criada Reserva houve conflitos entre índios e fazendeiros, provocando uma redefinição do decreto. No ano seguinte dois decretos, o de nº 73.233 e 73.234 ambos de 30/11/73, redefinem o decreto anterior e incorporam a área de propriedade da Missão Salesiana. Entretanto, os conflitos entre Xavante e fazendeiros, contrários à demarcação, provocam uma nova reformulação dos decretos de 1973. Entre conflitos e contestações judiciais a Terra Indígena São Marcos foi demarcada em definitivo mediante o Decreto 76.215 – 05 de setembro de 1975.

Parece ter sido mais conveniente para os Xavante em São Marcos permanecer sob a égide da Missão Salesiana, para que pudessem se recompor enquanto grupo étnico, haja vista que o sistema político Xavante não comporta a convivência, neste caso praticamente forçada, entre grupos de várias aldeias antes distintas, o que em tese pode criar situações de exacerbação dos conflitos e lutas fratricidas. Tanto assim, que

Sebastião ao ser instalado na aldeia de São Marcos procurou pouco tempo depois se transferir para Sangradouro, lugar de outra Missão Salesiana, onde também se estabelecera uma nova aldeia Xavante. Neste caso, Sebastião parece ter ficado receoso da convivência em São Marcos com o irmão de uma liderança que ele havia eliminado dez anos antes, segundo relatório do Pe. Pedro.

Aracy Lopes da Silva (1986) que desenvolveu trabalho de pesquisa etnográfica entre os Xavante, nos anos 1975 a 1978, teceu o seguinte comentário em relação à convivência entre índios e missionários que estavam compartilhando o mesmo espaço, enquanto aldeias e missões, nas terras indígenas de São Marcos e Sangradouro:

*A missão executa um trabalho de assistência à saúde, fornecimento de infra-estrutura para os trabalhos agrícolas (ferramentas e máquinas) e atua diretamente sobre as novas gerações, tomando a seu cargo a educação dos jovens. Esta educação se efetivou sempre através de internatos que impediam que os processos tradicionais de socialização atingissem plenamente as crianças e adolescentes. O trabalho de catequese e evangelização fazia-se em íntima conexão com a alfabetização e a iniciação à aritmética. Nos últimos anos da década de 70, Sangradouro abandonou o sistema de internato e São Marcos o mantém, apesar das pressões dos setores missionários mais progressistas da Igreja Católica. Em poucas palavras, a situação pode ser resumida como sendo uma troca permitida e até certo ponto bastante consciente entre as duas partes: os índios deixam-se catequizar e os missionários garantem assistência, proteção e apoio na defesa das terras (LOPES DA SILVA, 1986:43) [grifos nossos].*

Após a demarcação das terras indígenas Xavante, como no caso de São Marcos pelo Decreto 76.215 – 05 de setembro de 1975 e várias outras criadas no mesmo período, eclodem as cisões na aldeia de São Marcos, segundo fluxograma apresentado no capítulo IV. Os primeiros grupos a formarem novas aldeias dentro da Terra Indígena de São Marcos, longe da “aldeia-mãe” situada ao lado da sede da Missão, fizeram-no a partir de 1976, ou seja, um ano após a demarcação. Portanto, os líderes Xavante na primeira década de existência da aldeia de São Marcos, poderiam estar enfraquecidos, mas pelo visto presentes na vida cotidiana e nas práticas rituais Xavante, embora as estratégias a serem acionadas em situação de conflito não permitissem na prática a manifestação pública das facções, pois o “direito de asilo” considerado “elemento essencial para o funcionamento do sistema político”, quando um grupo procura residir em outra aldeia, estava impraticável devido a reunião de vários grupos em um espaço único e restrito de aldeamento. Como bem frisou Maybury-Lewis (1984:268 e 269):

*(...) a facção dominante precisa estar eternamente atenta para impedir que uma linhagem menor torne-se forte suficiente - seja como*

*linhagem, seja como cabeça de facção -para desafiar o grupo dominante e vencê-lo na disputa pela chefia. Da mesma forma, toda a aldeia automaticamente garante asilo aos dissidentes e refugiados de outros grupos.*

*Esse direito de asilo é elemento essencial para o funcionamento do sistema político. Se um grupo procura permissão para passar a residir em uma determinada aldeia, tal permissão lhe é sempre concedida mesmo que se trate de indivíduos ou grupos que não são considerados bem-vindos pela linhagem dominante. A garantia dessa autorização não se deve ao fato de os Xavante acreditarem em um direito de asilo sancionado sobrenatural ou moralmente aos membros de outras aldeias e sim a uma simples questão de reciprocidade. Garante-se asilo aos refugiados para que se possa ter também a possibilidade de obtê-lo, em caso de emergência.*

Com a criação do *Plano Integrado de Desenvolvimento da Nação Xavante*, ou simplesmente *Projeto Xavante*, elaborado pela FUNAI, cujo objetivo era tornar as terras indígenas *produtivas e rentáveis* (Lopes da Silva, 2002:376), houve uma redução no ritmo de criação de aldeias Xavante na Terra Indígena São Marcos, conforme observamos no fluxograma de cisões de aldeias. O ritmo ainda mantém-se lento no período que vai da segunda metade dos anos 1980 até a primeira dos anos de 1990. A partir daí há uma intensificação de crises e conflitos, conforme apontamos no capítulo IV, que resultaram na criação de diversas aldeias na Terra Indígena São Marcos. A criação de novas aldeias não se deve única e exclusivamente aos conflitos faccionais, mas decorre igualmente do crescimento populacional numa aldeia e busca sistemática de prestígio pelos líderes emergentes.

Atualmente o faccionalismo Xavante volta a se manifestar neste contexto de criação de novas aldeias na Terra Indígena de São Marcos, e também de novas condições de interação social, que se dão inclusive nos grandes centros urbanos, com a presença de atores não indígenas e instituições responsáveis por políticas de governo. Deste modo, os Xavante se (re)apropriam de bens e recursos, materiais e simbólicos, neste novo contexto social, do qual lançam mão para viabilizar planos e atender interesses, que se por um lado são pessoais, isto é, das lideranças em luta pelo prestígio e reconhecimento público da sua aldeia, por outro, só se viabiliza no exercício de uma redistribuição de tais bens e recursos acumulados, não só entre os próprios parentes e membros dos seus grupos, como também para os demais integrantes da comunidade aldeã. De acordo com (Bensa, 1996:66),

*(...) as sociedades não constituem blocos compactos; sua fragilidade estrutural — que deriva de sua inscrição no tempo — se alimenta das tensões entre as pessoas e os grupos: o holismo, ponto de vista que*

*privilegia o interesse geral, e o individualismo, acoplado ao interesse particular, coexistem de fato permanentemente, como dois tipos de argumentos necessários, mas cada um impróprio, sozinho, para caracterizar uma formação social-tipo.*

*É verdade que empiricamente uma sociedade só pode ser percebida no cotidiano através dos fluxos díspares e inacabados de práticas e de discursos individuais. Cada um tenta fazer coincidirem, em seu próprio benefício, os interesses dominantes (que o etnólogo às vezes toma pelo "interesse coletivo") com as suas próprias reivindicações, tenta reconstruir, em seu próprio proveito, a conjuntura, modificar as normas em função dos projetos do momento. Tecida com múltiplas estratégias que se entrecruzam, se confrontam ou se equilibram temporariamente, a coletividade estudada se define como um espaço de interlocuções e de comportamentos repetidos: nos próprios fatos, nas trocas de palavras induzidas pela pesquisa, a sociedade resiste portanto à coisificação. Colocá-la como objeto fechado e determinado por seus contornos implica nos afastarmos deliberadamente dos movimentos que constituem a realidade.*

Aqui torna-se mais claro o discurso do cacique que nos disse: *Para ser liderança não é para receber privilégio, não é para fazer também paternalismo, é para lutar para o bem das comunidades;* ou ainda, quando chegava de uma viagem: *estava correndo atrás do bem da comunidade* (aldeia Nossa Senhora de Guadalupe) - depois de ter conseguido que a empresa prestadora de serviços de transporte de doentes da aldeia para o atendimento na cidade, contratasse dois funcionários Xavante para dirigir a viatura recém entregue a ele. Contudo, os escolhidos e contratados como motoristas foram, respectivamente, seu neto e genro. Ademais, como já informamos, a filha do cacique tinha sido contratada como enfermeira; um dos filhos era o secretário da escola, além de vários sobrinhos que eram contratados também como professores. Tal excesso de favores aos seus próprios parentes acirra a eclosão de novos conflitos na aldeia.

O faccionalismo está na ordem do dia. Quando vemos eclodir os conflitos faccionais atuais parece que nada mudou no exercício da chefia Xavante. Depois de “amansar missionários”, como dizem, se fazer temer pelos fazendeiros e funcionários de órgãos de governo, os Xavante se voltam para suas arengas internas. Quem são os líderes deste facciosismo? São os mesmo jovens (hoje velhos) que a Missão incorporou em seus internatos na década de 1960 e 1970.

Impressionante como a bibliografia sobre os Xavante fala a respeito das interferências missionárias na vida deste povo indígena, como se os missionários manipulassem uma ou outra facção e esta viesse a acatar passivamente suas orientações. Não estariam estas facções usando igualmente os missionários como forma de aumentar sua autonomia e força política?

O que apresentamos ao longo desta tese sugere que o projeto missionário e o projeto dos Xavante lançaram mão um do outro para atingir seus objetivos. Os Missionários Salesianos pretendiam catequizar os índios, e ao parece conseguiram, haja vista as seguintes manifestações religiosas dos Xavante: durante a caçada com fogo, tanto em 1997 quanto em 2005, paralelamente aos rituais do acampamento de caça, acontecia também entre eles os rituais da Igreja Católica, como a reza do terço e a prática da *boa noite* (propriedade da pedagogia Salesiana); na aldeia Nossa Senhora de Guadalupe, no mês de maio aos domingos, após os rituais Xavante, havia procissões com récita de terço pela aldeia. O interessante é que em todas estas e outras situações quem dirigia os rituais católicos eram os próprios Xavante. O projeto dos Xavante, por seu turno, fez uso da mediação da Missão para recuperar seus territórios, ou pelo menos parte deles, como se encontra no relatório encaminhado à FUNAI, no qual consta a solicitação do Pe Pedro Sbardellotto para criação de várias reservas Xavante que hoje abrigam todos os membros desta etnia. Após a consolidação de um território Xavante, pode-se constatar um distanciamento construído paulatinamente entre missionários e índios. Hoje a Missão parece não ter tanta influência sobre os Xavante como dantes. No entanto, ela ainda atua como mediadora em situações de conflitos, como vimos na situação histórica da cisão da aldeia de São Marcos em 2002. Os Xavante, por seu turno, começam a retomar algumas práticas sociais tradicionais, como por exemplo a poligamia, antes condenada pelos missionários. Houve igualmente custos, portanto, para ambos os lados: os Xavante têm algumas de suas práticas culturais reprimidas, enquanto para os missionários há o caso da surra do Pe Pedro e o assassinato do Pe Rodolfo, em Merure em 1974, fatos que tomamos aqui apenas como ilustração dos argumentos acima.

Sobre as práticas culturais dos Xavante, dissemos que algumas foram suprimidas, como o ritual de nomeação das mulheres. Não obstante, outras permaneceram como é caso o do *danhono* e do *darini*. No caso do *danhono*, podemos dizer que, mediante este processo de iniciação das classes de idades, obtêm-se um elo entre missionários e índios. Embora não tenhamos aprofundado e realizado uma descrição sobre o internato criado para os Xavante e instalado na aldeia de São Marcos pelos Salesianos, apontamos sua existência em algumas passagens da tese, o que nos leva a considerar um plano de interseção entre ambas instituições, mesmo que vivenciadas de modos distintos: o internato salesiano e a casa dos solteiros, a *hö*, onde

acontece o *danhono*. As duas instituições parecem atender um só objetivo: socializar os mais novos e inculcar valores, mesmo que mantidas as devidas distâncias culturais. Desta forma, a missão encontra uma forma para transmitir sua mensagem religiosa e os Xavante garantem a continuidade das iniciações do *danhono* e do ciclo das classes de idade, consideradas centrais para a reprodução social e cultural deste grupo indígena. Como visto nos capítulos da tese, os Xavante possuem oito classes de idade, que são iniciadas a cada cinco anos, mediante o processo de iniciação do *danhono*. Terminada a passagem das oito classes de idade pelo processo de iniciação do *danhono*, o ciclo se renova, o que acontece em média a cada cinquenta anos.

E foi justamente esta renovação do ciclo das classes de idade, que acompanhamos durante o trabalho de campo em 2005. Neste ano de 2008, a aldeia de São Marcos completa cinquenta anos de fundação, sendo que no ano seguinte à sua criação, portanto em 1959, os Xavante realizaram ali a primeira iniciação do *danhono*. O quadro<sup>157</sup> abaixo mostra os anos em que as iniciações se deram:

| <b>CLASSES DE IDADE</b>   |  |
|---------------------------|--|
| <b>DIREITA</b>            | <b>ESQUERDA</b>                        |
|                           | 1. ABARE'U <b>(1959)</b> <b>(2005)</b> |
| 2. NODZÖ'U <b>(1962)</b>  |  |
|                           | 3. ANAROWA <b>(1967)</b>               |
| 4. TSADA'RO <b>(1974)</b> |  |
|                           | 5. AI'RERE <b>(1979)</b>               |
| 6. HÖTÖRÃ <b>(1985)</b>   |  |
|                           | 7. TIROWA <b>(1989)</b>                |
| 8. ÊTĒPA <b>(1997)</b>    |  |

**QUADRO - 21 - Iniciação das classes de idade nos últimos cinquenta anos na aldeia de São Marcos**

Este quadro ajuda-nos a responder uma das questões levantadas no início desta tese, a saber: como os Xavante mantêm sua produção cultural em um contexto de transformação? Aqui precisamos incorporar à definição de ritual que apresentamos no início da tese, ou seja, o ritual como algo extraordinário ao cotidiano, para considerá-lo como igualmente inserido em distintas situações sociais e contextos de interação. Como sugere Alban Bensa (1996:46):

<sup>157</sup> Este quadro foi montado a partir de um trabalho escolar dos alunos Xavante do 3º e 4º ano da Escola Indígena Estadual Deputado Mário Juruna, na aldeia Nossa Senhora de Guadalupe, sob a orientação do Professor Francisco Tsi'remé, isto é, ele também um Xavante.

(...) os rituais - ou, ao menos, as práticas repertoriadas sob essa rubrica - nunca param de recompor sua encenação: eles trazem para dentro dela imagens, gestos e discursos característicos de situações e de épocas diferentes mas que respondem às novas condições do momento. A fusão de contextos de origens distintas dentro de uma prática única dá a esta última toda a sua força evocativa.

O contexto atual vivido pelos Xavante potencializa a realização dos rituais. Quando não se tem tempo de fabricar uma borduna, é possível apresentar o modelo ao carpinteiro (ou marceneiro) que o mesmo pode fabricá-la no torno elétrico; se não há milho e feijão para cozer bolos *tsadaré*, usados nas trocas rituais, faz-se de trigo e na falta deste o alimento a ser trocado é substituído por fardos de refrigerante – sacos de farinha – caixas de biscoito – carne de gado assada, etc. O uso pelos Xavante de câmeras filmadoras, gravadores de som e máquinas fotográficas garantem uma continuidade do ritual depois de seu encerramento e *ad extremum* a comunicação de performances e protocolos rituais. Ademais os Xavante se reapropriam inclusive de categorias do discurso antropológico. Quando perguntamos ao informante o porquê dos ‘*heroi’wa*, novos guerreiros, terem que dançar o dia inteiro, o mesmo nos respondeu: ... *é a nossa cultura*.

É nos bastidores do processo ritual, ou fora dele, que se torna igualmente expressivo o modo de fazer política para os Xavante: o faccionalismo. Inicialmente o *danhono* é um dos mecanismos que ajuda a reproduzir a estrutura social. Ali as pessoas revivem o pertencimento à clãs, metades exogâmicas, metades cerimoniais e classes de idade. Além de reproduzir estruturas ele fortalece prestígios (embora não seja este seu objetivo principal), que podem ser acionados para desqualificar outros atores sociais. Neste sentido, conhecer os protocolos rituais e suas performances é ter poder.

O *danhono* surge então como uma chave importante, mas isso não quer dizer que ele seja o agente potencializador do faccionalismo. Quais seriam então os reflexos do *danhono* no sistema político, considerado a partir das lutas faccionais? A princípio ele prepara os homens para o jogo político das facções. Consideremos inicialmente o *warã*, centro da aldeia. É neste espaço físico que os homens iniciados se encontram para fazer *política*, ou seja, no *warã* socializam diversos assuntos e buscam resolver seus problemas. O menino Xavante ao ser iniciado pelo *danhono*, depois de passar cinco anos como recluso na casa dos solteiros, a *hö*, adquire o *status de ‘heroi’wa* (novo guerreiro); na iniciação seguinte, cinco anos depois, passa a ser ‘*ritéi’wa*, guerreiro onde ele desempenha também o papel de *dahi’wa*, que fiscaliza a conduta dos novos

moradores da casa dos solteiros, os quais, por sua vez, são iniciados da metade cerimonial oposta; passados cinco anos, ele desempenha o papel de *danhohui'wa*, padrinho, onde patrocina a iniciação de outros moradores da casa dos solteiros, desta vez de sua metade cerimonial. Ao concluir este processo de iniciação, este menino, que agora é um homem, provavelmente, casado e com filhos, adquire o status de *predzamo'i'wa*, e pode participar juntamente com os *ipredu*, homens iniciados, dos encontros que acontecem no *warã*, centro da aldeia. Segundo nossos informantes, a categoria *predzamo'i'wa* pode ser traduzida como os novos pedaços de lenha que aparecem no centro da aldeia quando ali se acende o fogo. A partir daí sua trajetória política tende a ficar mais intensa. Principalmente se ele desenvolve as qualidades que se espera de um homem Xavante: bom orador, bom caçador, generosidade, virilidade. Na próxima iniciação aquele que era um menino torna-se *ĩpredu*, mais uma iniciação e ele se tornará *ĩhire* – anciãos. O ciclo se fecha e se renova com a admissão da categoria de sua classe de idade na ocupação da casa dos solteiros, a *hõ*. Quando isto acontece este homem adquire *status* político e ritual plenos. Aqui sua classe de idade adquire o sufixo *b'rada*.

As classes de idade e clãs assumem importância vital no pensamento Xavante e estão presentes em praticamente todos os eventos e práticas sociais desta etnia. Para Maybury-Lewis, após a terceira iniciação, quando uma classe de idade completa o patrocínio da iniciação de outro grupo, o interesse de um homem pela sua classe de idade entra em declínio e ele passa a agir mais na direção de uma projeção pessoal do que enquanto membro deste grupo e deixa de realizar junto à mesma qualquer função cerimonial incorporada de modo que os (...) *mais idosos despontam como figuras proeminentes no âmbito de suas próprias linhagens e facções, e não como líderes de sua classe de idade* (Maybury-Lewis, 1984:199). Não obstante, como vimos anteriormente toda a trajetória de vida de um homem Xavante está relacionada ao sistema de classes de idade. Na medida em que este homem envelhece tudo aponta para uma hiper-valorização de sua classe de idade, como vimos no final do capítulo IV.

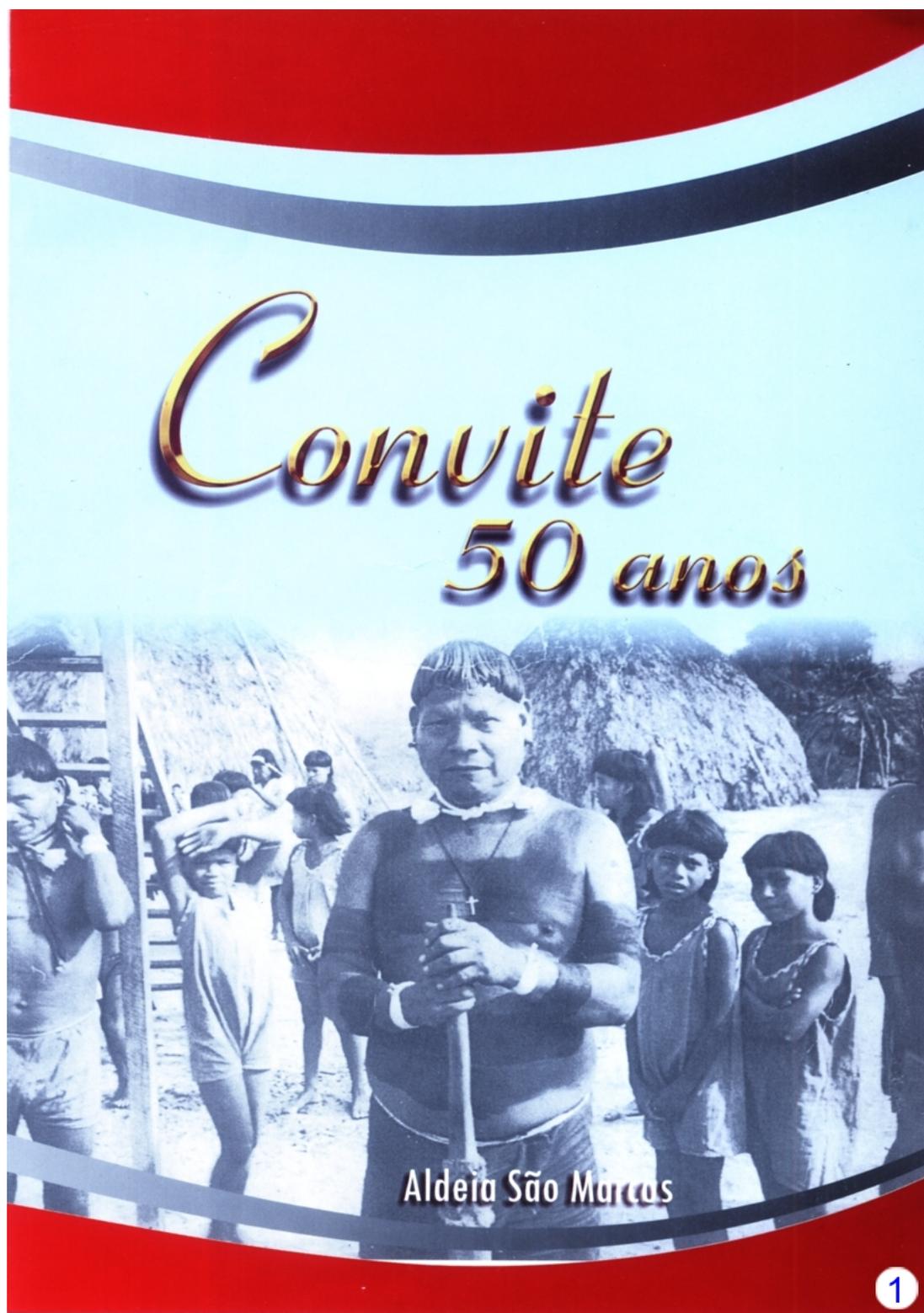
Em suma, o faccionalismo Xavante não é institucionalizado (estrutura), mas ele coopta os homens iniciados através do ciclo das classes de idade (ritual), portanto, atores sociais, que se unem em torno de um líder político, o *cabeça da facção*, como diria Maybury-Lewis. Não obstante, o faccionalismo não pode ser considerado como algo endêmico na sociedade Xavante. Ele deve estar situado antes de tudo como um

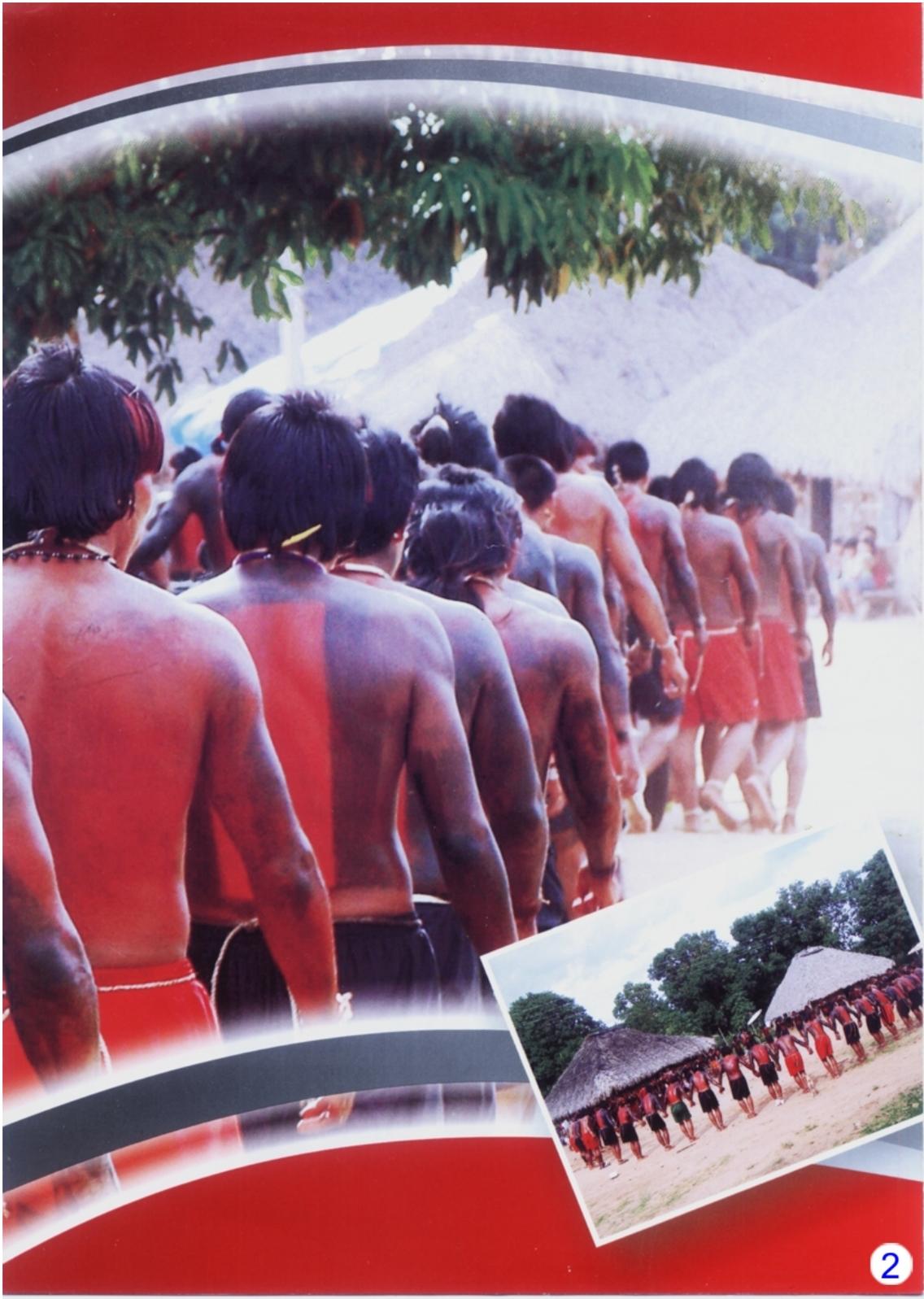
instrumento analítico, criado pela disciplina tendo em vista explicar a manifestação de um fenômeno político em algumas sociedades. Enquanto instrumento analítico ele não tem existência própria ou perpétua. Portanto, ele é uma construção que deve ser pensada a partir de um determinado contexto histórico. Para tanto a noção de *situação histórica* de Oliveira Filho (1977 e 1988) foi um instrumento de análise de grande valia para pensarmos o faccionalismo Xavante. Como ocorreu entre os Tukuna, este modo de fazer política dos Xavante foi usado como um *instrumento de dominação utilizado pela administração tutelar para distribuir benefícios limitados e para promover interferências socioculturais de seu interesse* (OLIVEIRA FILHO, 1999:223). Por administração tutelar não estamos pensando apenas no Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e depois a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), mas também pela atuação de missões religiosas e ONGs.

O faccionalismo Xavante não é algo interno e estrutural à sua sociedade, como já dissemos acima, mas a manifestação de uma forma de fazer política. Esta forma de fazer política se de um lado pode ser vista como sendo reapropriada pela administração tutelar para os fins acima mencionados, por outro pode ser considerada de modo inverso, ou seja, os próprios Xavante incorporando a administração tutelar (SPI e FUNAI), Missões e ONGs, e ainda, o pesquisador, para garantir recursos materiais, simbólicos e ideológicos para um grupo político. Isto nos mostra que os Xavante não são apenas atores sociais passivos num determinado contexto histórico, ainda que estejam subjugados pela tutela, mas também senhores deste contexto.

Assim, refletir sobre o faccionalismo Xavante, presente igualmente nos rituais, representa descrever “de dentro” das práticas, principalmente do *danhono*, no qual a *communitas* entre os iniciados de uma classe de idade é exacerbada pelas demais e vivida em sua plenitude de admiração e respeito pelos chamados mais velhos, os *ĩhire*, pertencentes à última classe de idade que se renova nominalmente pelo iniciandos. Contudo, no próprio contexto do *danhono* ocorre a irrupção de conflitos que se expressam na conformidade com as regras e performances rituais, e seguem o jogo de fusão e fissão entre lideranças, que nele se distinguem e fortalecem, para ocupar legitimamente cargos, *status* e posição na sociedade Xavante.

Conforme iniciamos esta conclusão, a Aldeia São Marcos está comemorando cinquenta anos de fundação. E agora eles convidam para a *feira*...





Ou seria de novo para o *ritual*...

*A Comunidade Indígena Xavante, da Aldeia São Marcos, município de Barra do Garças/MG tem a honra de convidar Vossa Senhoria para a Comemoração do Cinqüentenário da Fundação da Aldeia São Marcos, a ser realizado:*

*Dia: 25 de Abril de 2008*

*Missa: 7:30 h*

*Início da Festa, a partir das 08:30 h.*

*Local: Aldeia São Marcos*

*Aguardamos e contamos com sua valiosa presença para abrilhantar nossa festa.*

*A comunidade de São Marcos.*



## Programação

| Data                       | Horário   | Atividades  |
|----------------------------|---|---|
| 22/04/08<br>(Terça-Feira)  | Manhã   | Dadzarão: Os padrinhos homenageiam os adolescentes, seus afilhados, cantando e dançando.                          |
|                            | Tarde   | Dapraba: Os "Ritéi'wa (Guerreiros já iniciados) dançam e cantam.  |
| 23/04/08<br>(Quarta-Feira) | Manhã   | Preparativos para a Corrida de Tora de Buriti (Uiwede)  |
|                            | Tarde   | Uiwede (Corrida de Tora de Buriti) para mulheres.   |
|                            | Noite   | Concurso de Danças Indígenas Peruanas.  |
| 24/04/08<br>(Quinta-Feira) | Manhã   | Preparativos para a Corrida de Tora de Buriti (Uiwede)  |
|                            | Tarde   | Uiwede (Corrida de Tora de Buriti) para homens.   |
|                            | Noite   | Concurso de Danças Indígenas Peruanas.  |
| 25/04/08<br>(Sexta-Feira)  | Manhã   | Festa Solene, Apresentações Culturais Diversas e Banda alusivas à Fundação e ao Aniversário da Aldeia São Marcos. |
|                            | 12:00 h   | Almoço com Churrasco  |
|                            | Tarde   | Final do Torneio de Futebol "Cinqüentenário de São Marcos". Seleção Local x Seleção Convidada Especial.           |
| Noite                      | Grande encerramento com confraternização com apresentação de cantores Xavantes.<br>1 - Grupo Tsawidi / 2 - Grupo Abutuwe / 3 - Grupo Tsidupu Hörö |   |

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

BARNES, J. A. Redes Sociais e Processo Político. In: FELDMAN-BIANCO, B (org.). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas – Métodos*. São Paulo: Global, 1987.

BARTH, Fredrik. O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2000. 243p.

BENSA, Alban. “Da micro-história a uma antropologia crítica” In: REVEL, Jacques, org. *Jogos de escalas. A experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996, pp. 39-76.

BOISSEVAIN, Jeremy. Factions, Parties, and Politics in a Maltese Village. *IN: SCHIMIDT, Steffen W. et. al. Friends, Followers, and Factions*. Los Angeles: University of California Press, 1977.

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

CHOVELON, Hipolito; FERNANDES, Francisco; SBARDELLOTTO, Pedro. *Do primeiro encontro com os Xavante à demarcação de suas reservas*. Campo Grande : Missão Salesiana, 1996. 135 p.

CORAZZA, Pe. José. Esboço Histórico da MSMT. Campo Grande, MSMT - UCDB, MSMT, 197 p.

DA MATTA, Roberto. "O ofício do etnólogo ou como ter 'anthropological blues'". In: *A Aventura Sociológica*, Edson Oliveira Nunes (org) Rio de Janeiro: Zahar, 1978. P. 23-35

DE PAULA, L. R. 2000 A dinâmica faccional Xerente: esfera local e processos sociopolíticos nacionais e internacionais. 2000. São Paulo, dissertação, PPGAS-USP.

DE PAULA, L. R.. Travessias: um estudo sobre a dinâmica sócio-espacial Xavante. 2007. São Paulo, Tese (Doutorado em Ciência Social (Antropologia Social)) - Universidade de São Paulo.

DELGADO, Paulo Sérgio. O Faccionalismo Xavante na Terra Indígena São Marcos e a Cidade de Barra do Garças – MT. Dissertação de Mestrado apresentada no PPGACP. Niterói, 2003.

Dicionário Oxford. Oxford University Press, 2000.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (Edward Evan). *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. (Tradução de Eduardo Viveiros de Castro.) Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (Edward Evan). *Os Nuer : uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo Nilota / São Paulo : Perspectiva*, 2002. 280 p. : il. ; 23 cm. (Estudos ; 53)

FERNANDES, Estevão Rafael. *Entre cosmologias, estratégias e performances: incursões Xavante à Funai*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília – DF, 2005.

FIRTH, Raymond William. *Elementos de Organização Social*. Rio Janeiro: ZAHAR, 1974. 274 p.; 21 cm..

FLOWERS, Nancy May. *Forager-Farmers: the Xavante Indians of Central Brazil*. Ph.D. dissertation, City University of New York. 1983.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro. Ed. LTC. 1978.

GIACCARIA, Bartolomeu & HEIDE, Adalberto. *Xavante: Povo Autêntico: Pesquisa Histórico-etnográfica*. São Paulo: Editora Salesiana dom Bosco, 1984.

GIACCARIA, Bartolomeu. *Ensaio. Pedagogia Xavante, Aprofundamento Antropológico*. Campo Grande: Centro Gráfico dom Bosco, Faculdades Unidas Católicas de Mato Grosso, 1990, 144p.

GIACCARIA, Bartolomeu. *Xavante – ano 2000: reflexões pedagógicas e antropológicas*. Campo Grande: Editora UCDB, 2000, 173p.

GOFFMAN, E. A. *Representação do Eu na Vida Cotidiana*. RJ: Vozes, 1975.

LACHNITT, Georg. *Iniciação cristã entre os xavante*. São Paulo, Dissertação na Pont. Fac. Teol. N.S. Assunção s.c.p, 357p. 1993. (versão eletrônica disponibilizada pelo autor).

LACHNITT, Georg. *Romnhitsi'ubumro - Dicionário xavante-português*. Campo Grande, MSMT, 1987, 108 p. 2ª ed. 2003.

LACHNITT, Georg. *Damreme'uwaimramidzé - Estudos Sistemáticos e Comparativos de Gramática Xavante*. Campo Grande, MSMT, 1988, 202 p. 2ª ed. 1999.

LACHNITT, Georg. *Romnhitsi'ubumro - Dicionário português-xavante* Campo Grande, MSMT, 1989, 123 p. 2ª ed. 2003.

LOPES DA SILVA, Aracy . *Nomes e amigos :da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. Coleção Antropologia 6, Universidade de São Paulo: FFLCH/USP, 1986. 313 p.: il.; 17 cm.

LOPES DA SILVA, A. Dois séculos e meio de história Xavante. In: CUNHA, M.C. (Org.). *História dos índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Educação; FAPESP, 2002. (p. 357-378)

LOPES da Silva, Aracy; NUNES, Ângela; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva, (organizadoras). *Crianças Indígenas:Ensaio Antropológicos*. São Paulo: Global, 2002. 280p. : il.; 23cm. (Coleção antropologia e educação).

MENEZES, Claudia. *Missionários e Índios em Mato Grosso (Os Xavante da Reserva de São Marcos*. Tese de Doutorado. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1984. 664p.

MARIGUDÚWO, Bóe Eró, ENAWURÉU, Mário Bordignon. *Os Bororos na História Centro Oeste Brasileiro 1716 – 1986*. Campo Grande: Tipografia do Jornal do Comércio, 1986.

MATA, Tarley da Guia Nunes da. *Os Professores Indígenas e o Processo de Educação Escolar dos Xavante de São Marcos*.- Dissertação de Mestrado em Educação, UFMT, Cuiabá, 1999, 222 p.

MAYBURY-LEWIS, David. *A Sociedade Xavante*. Tradução de Aracy Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984, 400p.

MENEZES, Cláudia. *Missionários e índios em Mato Grosso: os Xavante da Reserva de São Marcos*. São Paulo, 1984. Tese (Doutorado em Antropologia). USP/FFLCH.

MÜLLER, Regina Aparecida Polo. *A pintura do Corpo e os Ornamentos Xavante: Arte Visual e Comunicação Social*. Campinas: Unicamp, 1976. 213 p. (Dissertação de Mestrado)

NICHOLAS, Ralph W. “Segmentary factional political systems”. In: SWARTZ, Marc J., TURNER, Victor W., & TUDEN, Arthur. Chicago: Aldine, 1976. viii, 309 p. (p.49-59).

NUNES, Ângela M. *No Tempo e no Espaço: Brincadeiras das crianças A’uwe-Xavante*. In.: LOPES da Silva, Aracy; NUNES, Ângela; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva, (org.). *Crianças Indígenas:Ensaio Antropológicos*. São Paulo: Global, 2002. 280p. : il.; 23cm. (Coleção antropologia e educação). (p. 64-99)

NUNES, Ângela M. O lugar da criança nos textos sobre sociedades indígenas brasileiras. In.: LOPES da Silva, Aracy; NUNES, Ângela; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva, (org.). *Crianças Indígenas: Ensaios Antropológicos*. São Paulo: Global, 2002. 280p. : il.; 23cm. (Coleção antropologia e educação). (p. 236-277)

O'DWYER, Eliane Cantarino. *Laudo Antropológico: O Povo Indígena Awá-Guajá*. Laudo Antropológico junto ao Processo Judicial nº 95.353-8 - 5ª Vara Federal da Seção Judiciária do Estado do Maranhão, 2001.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. As facções e a ordem política em uma reserva Tükuna. Dissertação de mestrado. Brasília: UnB. 1977.

OLIVEIRA, J. P. O Nosso Governo. Os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo /Marco Zero – Brasília / CNPq, 1988.

OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco. Ensaios em Antropologia Histórica. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

PEIRANO, Mariza. A análise antropológica dos rituais. In: PEIRANO, M (org.) O Dito e o Feito. Ensaios de Antropologia os Rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, pp. 17-40.

PEIRANO, Mariza. Rituais ontem e hoje. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

PEIRANO, Mariza. Temas ou teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance. Campos (UFPR), v. 07, p. 9-16, 2006.

RICARDO, B. e RICARDO, F. (editores). "Povos Indígenas no Brasil 2001-2005", São Paulo: Instituto Sócio Ambiental – ISA, 2006.

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). In Mana 3(1), 1997 (41-73).

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). In Mana 3(2), 1997.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

SBARDELLOTTO, Pe. Pedro. Sugestões para Criação de Reservas para os Índio Xavante. In.: FERNANDES, Francisco; CHOVELON, Hipólito & SBARDELLOTTO, Pe. Pedro. **Do primeiro encontro com os xavantes à democracia**

**de suas reservas.** Campo Grande, MISSÃO SALESIANA DE MATO GROSSO, 136p.; 21cm. 1996.

SICK, Helmut. Ornitologia Brasileira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997. 912 p.

SILVA, Rubens Alves da. 2005. “Entre ‘artes’ e ‘ciências’: a noção de performance e drama no campo das ciências sociais. Horizontes Antropológicos 24: 35-65.

SODRÉ, José Barbosa. Morfologia das palmeiras como meio de identificação e uso paisagístico. Monografia de conclusão de curso. Universidade Federal de Lavras, 2005. 61p. (disponível em: <http://www.ceapdesign.com.br/monografias.html> acesso em fevereiro de 2008)

SOUZA, L. G. e SANTOS, R. V. Perfil Demográfico da População Indígena Xavante de Sangradouro – Volta Grande, Mato Grosso (1993-1997), Brasil. Cadernos de Saúde Pública, 17:355-366, 2001.

SOUZA, L. G. Demografia e Saúde dos Índios Xavante do Brasil Central. 2008. Tese de doutorado. Fio Cruz/Ensp (em banca prévia).

SWARTZ, Marc J.; TURNER, Victor w. & TUDEN, Arthur (orgs.). Political Anthropology. Chicago: Aldine Publishing Company, 1976, viii, 309 p.; 24 cm.

TURNER, Victor W. Dramas, Fields, and Metaphors. Ithaca and London: Cornell University Press, 1974, 309 p.: il.; 21 cm.

TURNER, Victor W. Schism and continuity in an African society: Manchester: Manchester University Press, Institute for Social Research, University of Zambia, 1972. xxvi, 348 p.

TURNER, Victor. Floresta de Símbolos – aspectos do ritual Ndembu. Tradução de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Niterói: Eduff, 2005, 488p.

VAN GENNEP, Arnold. Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. Petrópolis: Vozes, 1978, 181 p.; 21 cm.

VAN VELSEN, J. “A Análise Situacional e o Método de Estudo de Caso Detalhado”. In: Antropologia das Sociedades Contemporâneas. FELDMAN-BIANCO, Bela (org.): São Paulo: Global, 1987. 402 p.

PAGINAS DA INTERNET

<http://www.diariodecuiaba.com.br/detalhe.php?cod=25734&edicao=9754&anterior=1> – ACESSADO EM 11/02/2008.

<http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u9104.shtml> - ACESSADO EM 11/02/2008.

<http://www.midianews.com.br> – ACESSADO EM 17/01/2008.

## GLOSSÁRIO

ētēpa – pedra comprida – uma das classes de idade.

ĩhire - anciãos,

ĩni ou brudu – um tipo de mastro cuja ponta decorada leva as flautas tsidupu.

ĩprédu - homens adultos, já iniciados.

ĩtsarébépré – modalidade pintura usada no wamnhorõ dos tébé e pahöri’wa e demais membros do clã öwawê.

ĩtsihödö – modalidade de pintura usada nos wamnhorõ dos membros do clã tob’ratato.

ĩwawi – riscos – modalidade de pintura usada nos wamnhorõ dos membros do clã po’redza’õno.

‘rina’rada – quarto construído com folha de buriti para o casal que contraiu casamento recentemente.

‘ritéi’wa – membros da penúltima classe de idade iniciada; novo guerreiro; o dono da casa nova.

‘ritéi’wa ĩté – membros da última classe de idade iniciada.

‘wamarĩ - um tipo de madeira usado pelo ‘wamarĩtede’wa em sua atuação ritual.

‘wamarĩmramidzè – dança do ‘wamarĩtede’wa.

‘wamarĩnhõ’re – canto executado pelo ‘wamarĩtede’wa.

‘wamarĩtede’wa – o dono do ‘wamarĩ; pacificador, sonhador.

‘watébrémi – menino

A’ãma – advogado, defensor. Escolhido entre membros da classe de idade que atuou como danhohui’wa, padrinho, da classe de idade que desempenha o papel de dahi’wa no processo de iniciação do danhono que está em curso.

Abadzidzanhamri itsõniã - colar de algodão que fica sob a clavícula

Abadzipré – um tipo de cinto usado por alguns grupos domésticos que detêm direitos de propriedade sobre o mesmo; é confeccionado sob medida para quem o usará.

Abadzirãihidiba – ritual de nomeação das mulheres.

Abahu – grupo cerimonial formando para enfrentar seus irmãos ou primos distribuídos em outro grupo: o para’wa.

Abare’u – uma das classes de idade; pequi.

Adaba – mulher recém casada.

Adabanho’rebdzuiwatsihui’wa - moça que lhe retira os colares da noiva.

Adabatsa – caça destinada ao casamento.

Adzahu – nome de um ornamento corporal composto de penas de arara, que são presas num talo seco de folha de buriti, wabu, e amarrado na parte de trás da cabeça, depois que aquele talo foi amarrado no cabelo em forma de rabo de cavalo.

Adzarudu – moça antes do casamento.

Ahu'rã - modalidade de pintura corporal na qual o corpo todo é pintado de preto utilizando-se carvão.

Ahu'rã – pintura de carvão onde o corpo todo é pintado.

Ai'repudu – menino antes de ser admitido como morador da casa dos solteiros, quando assume a categoria de wapté.

Ai'rere – uma das classes de idade; um tipo de palmeira.

Ai'uté – criança.

Aihö'ubuni – cargo entre os wapté, cervo virgem, o virgem.

Aiutemanhãri'wa – o dono das crianças; modalidade de pintura corporal semelhante a daupté. O diferencial aparece no uso de penugens na franja dos cabelos e o entorno da boca pintado em preto.

Anhana'rätömri – partes do enfeite usado no pescoço pelos pahöri'wa.

Ariwede – tipo de flecha confeccionada com buritirana ou buriti-bravo.

Atsadaateihi – osso de onça parda usado na furação de orelhas.

Atsitõ -

Awã – cercado no centro da aldeia usado em diversos rituais.

Ba'õno – menina.

Bö – urucum.

Buruaòdò

Burui'pré – ornamento de cabeça usado no wai'a e pelo nonimrami'wa – carregador do noni.

Buruteihi – capim do qual se extrai os talos para ser usado durante a furação dos lóbulos auriculares.

Dabatsa – caçada para o ritual do casamento.

Dabutupo – colar de entrecasca usando principalmente na cerimônia o wai'a.

Dadzarõno – modalidade de dança é executada de mãos dadas e cabeça baixa, movimentando-se em círculo e levantando um dos pés em saltos curtos.

Dadzoni'wa – ancião da mesma classe de idade que está sendo iniciada que acompanha o ritual de imersão datsi'waté e os demais que virão a partir daí.

Dahi'wa - àqueles que fiscalizam a conduta dos moradores da casa dos solteiros e se colocam como portadores da tradição cultural.

Dahi'wanho're - canto do dahi'wa.

Dahipopo – modalidade de dança de rodas, na qual os participantes de mãos dadas dançam flexionando levemente os joelhos.

Dahirada –

Daimidzupó – embiras amarradas nos tornozelos.

Damanarada = listas listras pintadas com carvão aplicadas em paralelo à coluna; literalmente pênis velho.

Danhihödö – modalidade de pintura corporal na qual o corpo é pintado com carvão desenhando riscos circulares por toda sua extensão, parecendo uma camuflagem.

Danhimi'e – (os da esquerda) metade exogâmica, composta pelo clã öwawẽ e tob'ratato.

Danhimire - (os da direita) metade exogâmica, composta pelo clã po'redza'õno.

Danhimiwanhõ – padrinho dos padrinhos.

Danhimnhõ'rebdzu – cerimônia os meninos têm os enfeites danhonhi'ã retirados antes da admissão formal à hö.

Danhimnhohu –

Danhipsipó – embira amarrada nos punhos.

Danhipsipré - fios de seda de buriti pintados de vermelho amarrados em feixes nos pulsos e tornozelos, usados principalmente pelos participantes da cerimônia do tébé.

Danhirare – noivado público (?).

Danhire'pré – tonsura no centro da cabeça (danhire = corte de cabelo) e depois é pintado com urucum (pré = vermelho)

Danhitö'wa - o menor 'ritéi'wa iniciado; o menor da fila dos iniciandos no danhono.

Danhiwanho – padrinho específico de um wapté.

Danhõ'ra - uma listra preta aplicada abaixo do externo sobre o estômago numa das modalidades de pintura usada pelos danhohui'wa.

Danho'rebdzu'a – colar de algodão.

Danho'rebdzu'wa - literalmente o dono do colar de algodão – ou aquele que faz o colar; tem função cerimonial no casamento da filha de sua irmã.

Danhohui'wa – padrinho, ...

Danhohui'wa tsipi'õ – madrinha dos wapté - mulher da mesma classe de idade dos danhohui'wa, padrinhos, durante a iniciação da classe de idade junior de sua metade cerimonial.

Danhonhi'ã e itsõnhi'ã – colar de algodão do wapté.

Danhoniã – um dos colares usados pela noiva durante a cerimônia de casamento.

Danhono – dormir, ritual de iniciação das classes de idade.

Danimiwainho – padrinho particular escolhido pelo pai do wapté entre os membros da classe de idade que desempenha o papel de danhohui'wa na iniciação do danhono.

Dapanhihödö – uma listra preta pintada na altura dos cotovelos, numa das modalidades de pintura dos danhohui'wa.

Dapibui'wa – danhohui'wa encarregado de acompanhar os moradores da casa dos solteiros.

Dapo'redzapu'u – ritual do furo dos lóbulos auriculares.

Dapo'redzapu'u'wa – o furador de lóbulos auriculares.

Dapo'rewa'u, batoque auriculares.

Dapraba - estilo dança semelhante ao dadzarõno, mas executado um pouco mais rápido.

Darini – processo ritual de iniciação ao wai'a, ou seja, habilita o homem xavante a participar das celebrações religiosas de sua sociedade. Acontece em intervalos de tempo que variam de quinze a dezessete anos; também chamado wai'arini.

Darõ - estojo peniano feito com folha de babaçu.

Date'rã – pintura com carvão aplicada nas panturrilhas.

Date'rãwabdza - dois ou três riscos feitos com as unhas sobre a pintura de carvão nas canelas.

Datsi'waté - banho de imersão durante uma das fases do danhono. Cerimônia de bater água.

Datsiwai'õ – um dos rituais de nomeação das mulheres.

Dauhö – modalidade de pintura usada pelos danhohui'wa – padrinhos, na qual pinta-se os braços, coxas e tronco de preto e desenha-se um retângulo no abdômen e nas costas, sobre a coluna, da nuca até a cintura; as franjas dos cabelos são igualmente pintadas de vermelho e recebem penugens de gavião. Como adornos corporais usam cordinhas amarradas nos pulsos, tornozelos e cintura, bem como o colar de algodão.

Dauhöba – modalidade de pintura corporal na qual pinta-se a frente com carvão e desenha-se retângulo em vermelho na altura do abdômen, nas costas e na parte detrás dos braços se usa uma pintura vermelha com duas listras em preto paralelo a coluna, as franjas dos cabelos é igualmente pintada de vermelho. Como adornos corporais usa-se colar de algodão de cordinhas amarrada nos pulsos e tornozelos.

Daupté – modalidade de pintura na qual o corpo todo é pintado de vermelho.

Daupté – modalidade de pintura.

Dautsimri'wa – mendigo da carne; acompanha os caçadores e ajuda a carregar a caça abatida para ganhar um quinhão.

Dzada'rã – boca preta, contorno nos lábios feito com carvão.

Dzahadu – espere um pouco!

Dzäratsi'wa – aqueles que usam o chocalho no wai'a.

Dzö - cabaça.

Hepãri – obrigado - elogio

Hö'wa – moradora da casa dos solteiros

Hötörã – classe de idade – peixe listrado (piabinha).

Hötörã – peixe (piabinha) – uma das classes de idade.

Ihörö'wa – tocadores de flauta tsidupu no momento de sua entrega.

Itsa'rata'wa - os donos do segredo do wai'a; são detentores da memória religiosa e encarregados de transmitirem o segredo; o cargo cerimonial é prerrogativa do clã po'redza'õno.

Itso'rebdzu'a – colar de algodão – gravata.

Itsub'rã – pó branco usado pelo 'wamarĩtede'wa; farinha.

Iwẽ uptabi - bonito – muito bom.

I'amõ - forma de tratamento de wapté do clã öwawẽ ou tob'ratato para outro do clã po'redza'õno.

Imandö – caçada com fogo cujo produto é destinado aos rituais do tébé e pahöri'wa.

Inhiwa'wa - o cerne da tora de buriti; termo também usado para designar carne de caça - inhi.

Ipradzumapro – cinto ornamental usado, segundo prerrogativas de alguns grupos domésticos, em diversos rituais xavante.

Ipredzumapro. Cinto confeccionado em algodão fiado e tingido com urucum e termina com duas pontas. Estas pontas, em formato de “V” invertido, são confeccionadas

com pó de madeira e recebe acabamento de resina branca e perfumada. Depois de pronto apresenta o formato de um casulo com cerca de 10 cm, que fica na parte detrás da cintura de quem o usa.

Itsirénhõno – outro da mesma metade patrilinear.

Itsiutsu – forma de tratamento de wapté do clã po’redza’õno para outro dos clãs öwawê ou tob’ratato.

Itsöhui’watsipiõ – as madrinhas de um certo grupo de idade.

Madzatsu – pena de ema usada pelo a’ãma.

Marã – sombra, clareira, mata – local onde se realizam atividades rituais.

Nodzõ’u – classe de idade; nodzõ milho xavante.

Nodzõ’uômob’rada – classe de idade que presenciou sua renovação na ocupação da casa dos solteiros.

Nonhama hõpõ’õno – bolo de milho.

Nonhamahõbö – cerimônia do bolo de milho – ocorre no dia seguinte à furação de orelhas.

Nonidza’odzé – lugar onde se guarda o noni.

Nonimrami’wa – carregado do noni.

Norõdzu – castanha de coco de babaçu.

Norõwededahõ – folha da palmeira babaçu usada para confeccionar estojos penianos.

Ödzaipro – cerveja.

Oi’ó – luta ritual que antecede a admissão de novos moradores da casa dos solteiros; raiz que cresce em brejos utilizada neste ritual.

Öniwihõ - são aqueles que constroem a casa dos solteiros do outro lado; oposto a waniwihõ.

Öwawê - um dos clã xavante; água grande.

Pahiwatsa - uma espécie de urubu – modalidade de pintura onde se pinta com carvão o lado externo dos braços e nas pernas dos tornozelos até metade da canela.

Pahõri’wa – cargo cerimonial do clã po’redza’õno, ocupado durante a iniciação do danhono.

Pahõri’wa’rada - cargo cerimonial do clã po’redza’õno cuja classe de idade do detentor já passou pela casa do solteiros durante a iniciação do danhono.

Para’wa- veja abahu.

Po’redza’õno – um dos clã xavante; girino.

- Pohö – o lugar do veneno; dahi'wa que porta o veneno.
- Popara – ornamento amarrado na panturrilha confeccionado com unhas de veado ou queixada usado pelos danhohui'wa.
- Renhamri – pequena esteira confeccionada com a folha de buriti. É usada principalmente como tampa para o tsi'õno, cesto grande xavante, utilizando para o transporte de crianças. Entre outros usos pode servir ainda de prato; quando dobrada assume a forma de uma bolsa.
- Tébé - cargo cerimonial.
- Tépé'rada – aqueles de ocuparam o cargo cerimonial de tébé em outras iniciações.
- Tepewapsu – ornamento usado na cabeça do tébé, confeccionado com taquaras e penas de arara.
- Ti – flecha confeccionada com taquarinha.
- Toã - basta, chega;
- Tob'ratato – um dos clãs xavante; círculo na face pelo qual identifica-se a filiação clânica.
- Tob'ratato – um dos clãs xavante; onomatopéia de uma ave noturna; círculo nas maçãs do rosto.
- Tsa'uri'wa – soprador, uma corrida cerimonial da fase de encerramento do danhono.
- Tsa'uri'wadza'ru – clareira aberta onde se inicia a corrida do tsa'uri'wa.
- Tsada'ro – classe de idade.
- Tsadzudzu – fubá de milho torrado; uma das cerimônias conclusiva ao danhono.
- Tsanapré – modalidade de pintura corporal onde pinta-se um retângulo na altura do abdômen e nas costas, na extensão da coluna vertebral.
- Tsauri'wa – soprador, corrida cerimonial que acontece próximo à conclusão do ritual de iniciação danhono.
- Tsawörö'wa – explorador; batedores que vão à frente do grupo quando estão caçando.
- Tsi'a – galinha, frango de granja.
- Tsi'õno – cesto grande usado no transporte de crianças e alimentos.
- Tsi'õtõ hõpo – cesto grande da caçada.
- Tsi'rã – cesto de transporte.
- Tsidupu – um tipo de flauta.
- Tsihörirã – personagem (mítico?) Que definiu os padrões de pintura e ornamentação corporal dos rituais xavante.

- Tsimnhõhu – avô do grupo que está sendo introduzido na hõ (??).
- Tsinhotsé: braços, troncos e cochas pintados de vermelho com um risco em preto sob o umbigo e o desenho também em preto de uma trave sobre o tórax,
- Tsire'wa – os outros, do outro lado, da outra metade.
- Tsõiba – noiva.
- Tsuwaipo – broto de buriti.
- Ub'ra – borduna de uso ritual.
- Ubdö'wa – colar de dente de capivara usado pela noiva.
- Ubdö'warã – corrida do dente branco de capivara.
- Ubu'rãipré – pena de arara vermelha fixada sobre um pedaço de taquara de fecha, usada na corrida do tsa'uri'wa e nas celebrações do wai'a.
- Ui'ré – ornamento usado durante a corrida de buriti.
- Uibró – um tipo de borduna.
- Uiwede – cerimônia da corrida de buriti disputada entre metades cerimoniais.
- Uiwededzadarã – buriti da boca preta
- Uiwedenhore – canto depois da corrida de buriti.
- Unhinhã - feijão xavante amassado com mandioca seca e ralada.
- Upawã –flauta confeccionada com bambu ou cano de pvc.
- Utsu – cercado no centro da aldeia para fins rituais; chuva que nunca termina.
- Wa'i'nhó're - canto depois da luta do wai'i.
- Wa'ritidzatsi – ninho da seriema, dois troncos colocados no alto unindo os dois postes do wedetede.
- Wa'ritidzatsi - o ninho da seriema – postes horizontais que unem os dois poste do wedetede.
- Wa'ritire – seriema – ator ritual durante os rituais dapo'redzapuu'u, tébé e pahori'wa.
- Wa'uburé – diabo.
- Wabu – talo seco da folha de buriti, pecíolo.
- Wai'a – cerimônia religiosa xavante; apresenta várias modalidades.
- Wai'a'rãpó – canto executado quando as capas do wamnhorõ são apresentadas no centro da aldeia e no dia seguinte após o ritual do wanaridobe.
- Wai'arini – veja darini.
- Waiarã – recém iniciados no wai'a por conta da última iniciação do darini.
- Waiatsiubumrodzé – local onde se realizam partes da cerimônia religiosa wai'a.

Waihi – nervura dos folíolos das folhas de buriti, cetro do tébé.

Waihiròbò-na - colar com pena de papagaio.

Wairo – ornamento confeccionado com penas de arara, azul ou vermelha, usado na cabeça; cocar.

Wamnhorõ – seda de brotos de buriti – capa cerimonial.

Wamnhorõ babaridzé – costura do wamnhorõ que une as fibras e formam o ornamento.

Wamnhorõ dza’rudzé – fio de com sementes de capim navalha (a’é) com uma unha de queixada na qual se encaixa uma pena de rabo de arara, usadas na ornamentação das capas wamnhorõ.

Wamnhorõ ìdzub’a - wamnhorõ sem pintura.

Wamnhorõwada, a ponta do wamnhorõ enfaixada com fios de algodão.

Waniwihã – nós, aqueles do meu lado, da minha metade.

Waniwihõ - diz respeito aos membros das classes de idade que constroem a casa dos solteiros do mesmo lado da aldeia que a minha; oposto õniwihõ.

Wapté – morador da casa dos solteiros

Waptépnhõnhiã - também chamado de danhonhi’ã e itsõnhi’ã – um tipo de colar confeccionado com grande quantidade de algodão, semelhante ao formato de um pneu de automóvel que é depositado sobre os ombros daqueles que estarão sendo admitidos como moradores da casa dos solteiros.

Wapsêrê - (massa de milho assado triturado e misturado com água).

Warã – centro da aldeia; espaço político dos homens; assembléia.

Warã’wa - aquele que chega primeiro, na madrugada, ao centro da aldeia e acende o fogo

Waradzu - não xavante e não indígena.

Watsi’ré’wa, aqueles que são da outra metade.

Watsiutsu – outro da outra metade.

Wautòbtu – meninos que não foram iniciados no darini para ter acesso às celebrações do wai’a.

Wedenhorõ – cordinhas dos pulsos e tornozelos.

Wètèhamri –.