



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS – UFG  
FACULDADE DE CIÊNCIA SOCIAL - FCS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL – PPGAS

**MICHAEL RÃ'WA TSA'E'OMO'WA**

**DANHÔNÔ.**

**Ritual de passagem**

**A'uwê Uptabi (Xavante).**

GOIÂNIA

2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

## TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

### E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

#### 1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação     Tese

#### 2. Nome completo do autor

MICHAEL RÃ 'WA TSA 'E'OMO'WA

#### 3. Título do trabalho

Danhônô. Ritual de passagem Auwê Uptabi (Xavante)

#### 4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento  SIM     NÃO

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

**Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**



Documento assinado eletronicamente por **Gabriel Omar Alvarez, Professor do Magistério Superior**, em 08/11/2021, às 10:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

Documento assinado eletronicamente por **MICHAEL RÃ 'WA TSA 'E'OMO'WA, Usuário Externo**, em 18/11/2021, às 11:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador 2464276 e o código CRC 1EA6BD90.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS – UFG  
FACULDADE DE CIÊNCIA SOCIAL - FCS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL – PPGAS

**MICHAEL RÃ'WA TSA'E'OMO'WA**

**DANHÔNÔ.**

**Ritual de passagem**

**A'uwê Uptabi (Xavante).**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Área de concentração: Antropologia Social

Linha de pesquisa: Etnopolíticas, resistências e transformações epistemológicas.

Orientador: Prof. Gabriel O. Alvarez, Orientador.

GOIÂNIA

2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

RÃ'WA TSA'E'OMO'WA, Michael  
DANHÔNÔ [manuscrito] : Ritual de passagem A'uwê Uptabi (Xavante). / Michael RÃ'WA TSA'E'OMO'WA. - 2021.  
80 f.

Orientador: Prof. Dr. GABRIEL OMAR ALVAREZ.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2021.  
Bibliografia. Anexos.  
Inclui fotografias.

1. XAVANTE. 2. RITUAL. 3. INICIAÇÃO. 4. ETNOGRAFIA. 5. ANTROPOLOGO INDÍGENA. I. ALVAREZ, GABRIEL OMAR, orient.  
II. Título.

CDU 572



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

**ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO**

Ata nº 012/21-M da sessão de Defesa de Dissertação de **MICHAEL RÃ 'WA TSA 'E'OMO'WA**, que lhe confere o título de **Mestre em Antropologia Social**, na área de concentração **Antropologia Social**.

Aos dezesseis dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e um, a partir das 14 horas, em webconferência devido à pandemia de covid-19, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação de **MICHAEL RÃ 'WA TSA 'E'OMO'WA**, intitulada *Danhônô. Ritual de passagem A'uwê Uptabi (Xavante)*. Os trabalhos foram instalados pela Orientador, Professor Doutor Gabriel Omar Alvarez, presidente da sessão, com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professora Doutora Joana Aparecida Fernandes Silva (PPGAS/UFG - membro titular), Professor Doutor Rafael Franco Coelho (FIC/UFG - membro titular) e Professora Doutora Monica Thereza Soares Pechincha (PPGAS/UFG - membro suplente). Ao final da exposição do candidato e das arguições, a Banca Examinadora reuniu-se em sessão reservada a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido o candidato aprovado pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Gabriel Omar Alvarez, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA

DANHÔNÔ, Ritual de passagem A'uwê Uptabi (Xavante).

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Joana Aparecida Fernandes Silva**, **Usuário Externo**, em 04/11/2021, às 14:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rafael Franco Coelho**, **Professor do Magistério Superior**, em 06/11/2021, às 08:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Gabriel Omar Alvarez**, **Professor do Magistério Superior**, em 08/11/2021, às 10:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2464388** e o código CRC **73F44E2F**.

Referência: Processo nº 23070.048793/2021-52

SEI nº 2464388

## **AGRADECIMENTOS**

Em primeiro lugar, agradeço o nosso criador, DANHIMITE, que abençoou toda a minha trajetória durante meus estudos e minha presença na Universidade Federal de Goiás – UFG.

A minha família que me apoiou nesta luta dando mais força para prosseguir nos meus estudos, ao tão sonhado Mestrado em Antropologia Social, no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social – PPGAS/UFG.

A comunidade Escolar da Escola Estadual Indígena Juscelino Tserema'a, onde fui Professor, e à comunidade da Aldeia Nossa senhora da Guia, denominada na língua materna de “HU’UHI” – TI - São Marcos, neste Aldeia formei minha família.

A Universidade Federal de Goiás, Núcleo Takinahaky – Formação dos professores Indígenas na UFG, onde concluí a minha graduação e onde descobri meu sonho esperado e informação que tinha Pós - Graduação em Antropologia social.

Agradecimento especial àqueles que ajudaram a entrar no Pós – graduação /PPGAS – UFG.

A amiga Vanessa que ajudou na correção do meu projeto porque é segunda língua para mim.

Ao professor Alexandre Herbeta, que ajudou na inscrição e financeiramente para que eu possa fazer as provas no determinado momento.

À Professora Joana Fernandes da Silva e a Professora Mônica Pechincha que estiveram presente no momento muito difíceis, durante a minha saúde que quase rompeu o meu sonho.

Aos colegas da minha turma que ajudaram e se preocuparam com a minha saúde.

Um grande agradecimento especial ao meu orientador, Professor Gabriel O. Alvarez.

Aos Irmãos Xavantes entrevistados, que contribuíram muito de várias formas durante meus trabalhos de campo.

## **RESUMO:**

Este trabalho apresenta a ação e realização do ritual DANHÔNÔ – Ritual de passagem do povo A’uwê Uptabi, no âmbito da aprendizagem da cultura, e educação tradicional do próprio povo. O rito de passagem como forma de socializar à comunidade da própria etnia, sua história, suas linhagens de parentes é uma forma de aprendizagem e de organização social. O povo xavante mantém sua organização social em clãs desde tempos imemoriais e, mesmo com indícios de transformações, conservam os rituais e principalmente os valores de respeito à reciprocidade, apesar do contato intermitente com a sociedade capitalista. Um olhar complexo que surge principalmente do ponto de vista do povo A’uwê Uptabi.

Palavra-chave: Danhônô; Ritual de Passagem; A’uwê Uptabi; Xavante

## **RESUMO EM A’UWÊ**

Ãhã romhuri hã tedza róbdzanhã duré tedza rowatsu’u DANHÕNÕ, daró HU’UHI remhã, a’uwê uptabi höïmanadzé ihöïmana watsimanharidzé date ãmã re dawamri dza’ra mono duré aibo na aibo ãmã re tsïmanharidza’ra mono dzé hã durei hawi we wa’ru’rata hawi ihöïmana wahöïmana dzé hã. Danhãõ we duréihawi we datsima date iwabdzuri mono awa’awi ãmã re watsiwadzébdza’ra mono da, danhitsé, datsina tsapari prédu hã, datsiwadzé tsi’ré aba tsi’uiwana, A’uwê ãmã re watsitébré da hã duré watsina wate re tsaparidza’ra mono da hã.

Danhõõ wahi’rata nori nhimi rowatsu’u na hã datsi aibö dzé.

Damreme nhitob’édzé: Danhônô; Datsiwa’uburé ‘manhari; A’uwê uptabi; Xavante

# SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	7
RESUMO:	8
<b>INTRODUÇÃO:</b>	10
<b>A NOSSA HISTÓRIA. COMO SURGE O POVO A’UWÊ UPTADI</b>	17
<b>CRIAÇÃO DA TERRA ÍNDIGENA SÃO MARCOS</b>	19
<b>DANHÔNÔ RITUAL DE PASSAGEM DO A’UWÊ UPTABI</b>	23
<b>OS MATERIAIS USADOS NO RITO DE PASSAGEM</b>	24
<b>DANHÔ’REBDZU’A - GRAVATA TRADICIONAL</b>	25
<b>WARÃ</b>	27
<b>HÖ</b>	30
<b>CANTO E DANÇA DOS ANCIÕES</b>	33
<b>DATSI’WATÉ – BATIDA DA ÁGUA</b>	34
<b>FURAÇÃO DE ORELHA</b>	42
<b>Nõnhama Hobo</b>	44
<b>Uiwede dzada’rã</b>	48
<b>Waté’aba ma Danhõ’re – Canto e Dança para waté’wa.</b>	49
<b>Uiwede ipo’redzapu’u rãré – Corridade de Tóra de Buriti Após a furação.</b>	50
<b>Noni – A disputa de corrida</b>	54
<b>IMANADO PAHORI’WA e TÉBÉ – A caçada de fogo</b>	58
<b>O Ritual do Tébé</b>	62
<b>O Ritual do Pahori’wa</b>	66
<b>Corrida Tsa’uri’wa</b>	70
<b>Conclusão</b>	77
<b>BIBLIOGRAFIA:</b>	80
<b>GLOSSÁRIO</b>	81

## **INTRODUÇÃO:**

Eu, Michael Rã'wa Tsa'e'õmõ'wa, clã *Po' redza' õnõ*, grupo de idade *Abare'u*, da etnia *A'uwê uptabi* - Xavante povo guerreiro autêntico, meu Pai e minha Mãe são antes do contato que vieram de *Nõrõtsu' rã* quando era novos, meu Pai quando veio este lugar atual Terra indígena São Marcos ainda *wapté* do grupo *Abare'u* antigo (*Abare'õmõb' rada* – sufixo - 'rada, antigo, velho), nesta época é *Aihõ'ubuni*, são do mesmo grupo de idade de Ex: Deputado Mario *Dzururã*, conhecido como “Mario Juruna” ele é *Pahõri'wa* é do grupo *Abare'u* antigo (*Abare'õmõ' rada* – sufixo – 'rada, antigo, velho), são líderes dentro do grupo de idade, este grupo foi o primeiro a realizar *DANHÕNÕ*. Desta forma, representar o mundo não indígena através de acordo com a nossa cultura, crenças e tradições repassados por nossos antepassados, tais como ritual religioso e transmissão de saberes tradicionais das oralidades a escritas por mim.

Eu convivo de forma coletiva, onde os saberes ancestrais são transmitidos pela oralidade e recebidos por meio da observação, da escuta, e da reprodução daquilo que os anciões ensinam aos mais jovens.

Na educação, os conhecimentos tradicionais são transmitidos de forma coletiva pelos anciões, ensinados dentro da própria família, e complementada no *Hõ*, a casa do *wapté* e após a realização do *Danhõnõ*, e da classe de idade sempre é transmitido de cada categoria de idade o ensinamento da educação tradicional. Todos os jovens têm pleno respeito pelos mais velhos, pois reconhecem e valorizam os conhecimentos que por eles são ensinados.

Como sou da etnia do povo *A'uwê uptabi* reconheço o mundo observando, ouvindo e fazendo. A forma de aprender, me mantém quieto e atento ao que é me ensinado como a forma de aprender tradicionalmente do povo *A'uwê*. Agora no momento em que vou fazer tenho a disposição de realizar as coisas e buscar o que preciso mesmo em lugar desconhecido.

O incentivo para estudar, frequentar a Escola Estadual Indígena Dom Filippo Rinaldi começou dentro da própria família, por perceber que a educação é um processo social e cultural que faz as pessoas crescerem intelectualmente. Nossos pais nos

incentivaram muito para adquirir conhecimentos dos não índios na escola, para aplicar no futuro para ajudar à comunidade.

Nesse sentido o processo da minha escolarização foi permeado de aprendizados escolares, mas também pela necessidade do aprendizado de como funcionam as coisas no espaço e tempo do *waradzu*. O conselho foi dado através da minha mãe sobre o estudo e conhecimento do *waradzu*, para aprender falar em português, no caso do país, foi sempre me orientando na educação tradicional e a valorização da cultura A'uwê e a história do nossos ancestrais e linhagem de parentesco.

Em 1998, fui transferido e levado para cidade de Taubaté interior de São Paulo, pelo meu tio falecido *Manoel Tsa'réi'õ*, por que ele tinha amigo *waradzu* é na casa dele que a gente morava, mas foi escolhido por meu tio juto a três pessoa para estudar na cidade. Neste momento a minha mãe sempre conta que ela tinha brigado e discutido com ele para que eu possa ir também, por que segundo a fala dos meus professores eu teria capacidade de aprender na escola, com a maioria dos meus colegas. Neste caso, minha mãe pensou no meu futuro. Através disso convenceu meu tio que concordou em me levar com meus primos para estudar. Eu nunca tinha saído para cidade e nunca tinha ouvido as pessoas falando uma língua diferente que a minha, mesmo assim eu já tinha aprendido a ler, e pronunciar algumas palavras e nomes das coisas, mas não falava português. Morando nesta cidade, as crianças da minha idade, na escola, no colégio inteiro, meus colegas nunca tinham visto na vida um A'uwê na escola, sempre me rodeavam, ia atrás de mim. Na sala de aula, meus colegas sempre me perguntavam como era na tribo? Na verdade, seria correto perguntar como era na aldeia.

Ler não era dificuldade, mas a dificuldade maior é expressar. Após a nossa chegada à cidade logo fui morar na casa de uma família que era a esposa do amigo do meu tio. Um ano morando na família, sem saber falar português, mesmo assim tive que me virar pra aprender. Foi um grande desafio na escola estadual Valter Taumaturgo. Neste colégio fiz a terceira série, e no segundo ano morei junto com meus primos, estudamos na mesma escola, mas com outra série. Só no intervalo a gente se encontrava, e se comunicava na língua materna. No ano de 1999, na escola estadual DR. Quirino frequentei a quarta série. Neste colégio conheci uma professora que dava aula de língua portuguesa, o nome dela era Dona Maria Auxiliadora, me ensinavam como interpretar o

texto. Essa pessoa me pediu para morar com ela e com sua família, eles me acolheram e até me colocaram para aprender artes marciais: “Judô”.

Em 2000, eu na casa da professora, juntamente com a família dela, fiz a parte da família praticando artes marciais e estudando. A terceira convivência na cidade fiz quinta série em outro colégio, na escola estadual Judith Campista César, esta é a última pessoa que eu morei e estudei na cidade. Viver na cidade grande e sem contato com os parentes é difícil. No último ano da minha convivência quase perdi a minha língua materna, por que eu só me comunicava em português. O conselho da minha professora foi marcante pra mim, nunca se deixe influenciar pelas coisas da cidade, algumas são boas como ferramenta, mas algumas não são boas e podem te levar ao mau caminho. Nunca casar com a mulher da cidade para não perder a identidade mais pode casar com sua própria etnia para manter a sua identidade. Nunca perder a língua materna porque é importante e bonito de se ouvir.

No ano de 2001, voltei para a minha aldeia porque eu já tinha crescido e já estava na fase do *wapté*. A visão ampla e o plano do meu pai e meu irmão era que até esta fase eu ia estudar na cidade. Nesta fase era preciso aprender a nossa cultura, ritual *A'uwê* e valorizar as tradições dos nossos ancestrais para nunca esquecer. Neste mesmo ano continuei na escola da aldeia São Marcos na escola estadual indígena Dom Filippo Rinaldi. No mesmo ano teve *DARÕ*, a entrada dos novos grupos de idade *wapté* e *Danhõhui'wa*, fui iniciada junto com meus grupos *Abare'u* e *Danhõhui'wa*, nesta casa *Hö*, ficamos durante cinco anos na casa aprendendo a história da cultura e tradição, tratamento social. *A'uwê*, estar sempre a cabeça abaixando sem olhar, não pode ter contato com a família doméstica e principalmente as mulheres, até chegar o momento da realização do *Danhõnõ*. Na mesma época foi a realização do RITUAL RELIGIOSA, SEGREDO dos HOMENS, como foi traduzido pelos pesquisadores não indígenas na língua materna “DARINI, WAI'A RINI”, eu participei deste Ritual também e me tornei *Wai'arã* iniciante, este é outro processo de Ritual.

Em 2005 concluiu o *Danhõnõ*, agora sou *Ritéi'wa*, e no ano seguinte em 2007 conclui meu Ensino Médio na Escola Estadual Dom Filippo Rinaldi, na aldeia São Marcos, no ano seguinte mudei da aldeia fui morar na aldeia *Hu'uhi*, onde me casei segundo a tradição do povo *A'uwê*. A norma e a cultura da nossa etnia é que quando o homem casar vai morar na casa do sogro e sustentar o sogro, trabalhar na roça, caçar e

pescar e aprender tudo. No ano de 2010, fui contratado nesta aldeia para assumir a secretaria da escola, que foi estadualizada esse ano. Foi uma luta difícil para passar do Município para o Estado, esta foi recente desde a estadualização foi batizado “Escola Estadual Indígena Juceluno Tserema’a”, e ano seguinte em 2011, fui fazer Faculdade na Universidade Federal de São Carlos – UFSCAR, no interior de São Paulo na cidade de São Carlos, fiz o curso de “Ciência Econômico Bacharelado”, cursei dois anos. No Ano de 2012 foi realizado *Danhõnõ*, aqui na aldeia *Hu’uhi*, do grupo de idade *Nodzô’u* participei de todo o processo do Ritual no cargo de *Dahi’wa*. Nesse momento alguns dos estudantes da Universidade Federal de Goiás apareceram aqui na minha aldeia para fazer seus trabalhos. Eu vi chegando alguns rapazes e perguntei o que eles vieram fazer aqui na aldeia em pleno Ritual. Alguns deles disseram que estavam fazendo vídeos nas aldeias e que queriam fazer um projeto para que no futuro os nossos jovens aprendessem a fazer a filmagem. No meio dessas conversas, um dos rapazes me contou que tinha curso de Formação dos Professores Indígenas na Universidade, achei interessante. Depois disso foram para aldeia São Marcos, no seguinte corri atrás da informação para esclarecer como funcionava e qual era o caminho. No final do ano saiu o edital aí me inscrevi para prestar vestibular, fiz e passei.

Em 2013 iniciei a faculdade na Universidade Federal de Goiás – UFG. Somos dez alunos das etnias xavantes, fomos os pioneiros do curso dentro da nossa etnia *A’uwê*. No mesmo ano decidi trancar a faculdade que eu cursava no outro estado e na outra Universidade. Na verdade, o curso de Formação dos Professores Indígenas do NÚCLEO TAKINAHAKY, já estava funcionando, só faltava a nossa etnia. A minha conclusão e formação do ensino superior foi ano 2018, atrasei o curso por devido a participação do *WAI’A RINI*, por conta disso perdi algumas etapas, mas consegui terminar. Durante o curso conheci alguns professores de Antropologia Social. Comecei a me interessar, faz alguns anos em fazer o mestrado nesta área. Sem entender corretamente o que era esse curso, a primeira vez que ouvi falar dele foi com um pesquisador que chegou para fazer a pesquisa dentro da nossa aldeia, era pesquisa de campo. Quando perguntei pra ele por que ele tinha que estar na minha aldeia e qual curso que ele fazia, aí me respondeu: “Estou fazendo pesquisa de campo sou da área de Antropologia Social. Você deveria fazer antropologia para escrever suas próprias história, registrar a sua cultura, o ritual”. Depois de ouvir este conselho, eu sempre perguntava aos meus professores. Encontrei a informação sobre o curso com uma das estagiárias que estavam junto com a professora

Joana Fernandes, quando estava fazendo o Tema contextual “Corpo e Saúde”. Durante todo esse tema que agente estava fazendo, tive coragem para perguntar para a Professora. Aí ela me contou que tinha esse curso de Antropologia Social, daí então comecei a descobrir que no curso de Formação dos Professores tinha quatro antropólogos dando aula. Por essa intenção procurei a informação com os meus professores que eram Alexandre Herbetta, Joana Fernandez, Mônica Pechincha, Luciana Oliveira, que trabalharam na Educação Intercultural da – UFG. Para me escrever tive que pedir a ajuda do professor Alexandre, por que tenho dificuldade de informática, daí ele fez a matrícula pra mim. Quando chegou o tempo e dia da hora de fazer a prova teve o apoio do professor Alexandre, porque eu tinha recurso suficiente para ida e volta. Com esse apoio do professor conseguir realizar a prova, e também teve a outra dificuldade de fazer matrícula então a professora que era a coordenador do curso que é a Mônica Pechincha conseguiu fazer a matrícula pra mim. Assim foi o caminho que percorri, no início foi uma dificuldade grande, mas graças a *Danhimite* que apareceram essas pessoas para iniciar a minha caminhada no curso de Antropologia.

A minha trajetória com a comunidade se encontra permeada pela luta, pelo respeito ao conhecimento tradicional, pelos anciões detentores de conhecimentos tradicionais; pela busca da melhoria pelas condições de vida, territorial e cultural; e na busca de conhecimentos não indígenas para contribuir com a minha comunidade na relação com os governos, políticos, universidades e outras etnias indígenas, levando seus conhecimentos.

Para que eu possa ir em frente neste trabalho, com o meu povo e a proposta do projeto de mestrado é preciso que tenha sempre como base os conhecimentos tradicionais do povo Xavante, pois os conhecimentos tradicionais significam, na minha trajetória de vida, o crescimento intelectual e desenvolvimento de habilidades sem perder raiz cultural do povo *A'uwê*, valorizando saberes ancestrais da minha própria etnia que mantém viva as tradições, crenças, língua e arte. Ao associar conhecimento científico e tradicional, posso contribuir com minha comunidade no trabalho valorizando saberes ancestrais do próprio povo Xavante, fundamentado na própria ciência. Ao mesmo tempo mostrando o papel do conhecimento científico, que apresenta comprovação científica através das pesquisas desenvolvidas. A visão tradicional e científica no campo da pesquisa deve interpretar os fatos de maneira igualitária, sem desprezar os conhecimentos.

Meu interesse em pesquisar a respeito do *DANHÔNÔ* (ritual de passagem do povo *A'uwê Uptabi*) surgiu a partir de várias discussões realizadas em todos os espaços da comunidade na minha presença, como na escola, nos grupos etários e também através da fala dos anciões. Muitas pessoas que vieram de outra região, mesmo xavante, criticam a realização do ritual, se estava errado ou não, eram daquela forma, ou se algumas partes foram esquecidas. Depois do contato com o branco o ritual não só não morreu como se intensificou sua realização. Uma forma de criar ordem social frente à política dos brancos.

Através da minha pesquisa na região TI – São Marcos, observei que o *DANHÔNÔ* que a gente realiza sofreu algumas alterações. Estas mudanças foram introduzidas pelo *TSIHÖRIRÃ*. Segundo os anciões, o último *DANHÔNÔ* antes do contato foi realizado na aldeia antiga, na aldeia *TSÔ'REPRÉ* e de lá foi se espalhando para diversas regiões na atual Terra Indígena XAVANTE. As últimas ficaram para o lado de *Mããiwatsédé*, eles seguem o *Danhônô* antigo, de quando os xavantes estavam todos juntos, antes de se espalharem da aldeia *Tsô'repré*.

A aldeia São Marcos foi fundada após a chegada do povo de *Mããiwatsédé*. Teve doenças e problemas com os padres, muitos deles voltaram para a antiga aldeia e poucos ficaram e casaram. Eles participaram de muitos rituais xavantes e hoje em dia participam das discussões da forma certa de fazer o ritual. Aqueles que ficaram para trás pensaram em fundar uma aldeia dentro do TI- SÃO MARCOS para poderem realizar *DANHÔNÔ*, *WAI'A*, no conhecimento dele, ou seja como quando estavam na região *Mããiwatsédé*. As tradições são as mesmas, mas sofreram algumas alterações.

Este ano foi muito desastroso para fazer a pesquisa de campo porque houve a pandemia do COVID-19. Muitos dos nossos irmãos e conhecidos xavantes se foram, a minha sogra faleceu. Durante a realização do *Danhônô* muito dos adolescentes ficaram doentes assim como padrinhos do meu grupo e até eu fiquei doente. Mesmo com tanta doença no mundo, é preciso ser realizado e terminado o *danhônô*.

Na primeira parte do trabalho, abordo o processo histórico do surgimento do povo Xavante, suas lutas, conquistas dos nossos territórios e cultural e ritual. Os xavantes têm a responsabilidade de levar nossos conhecimentos ancestrais até o mundo contemporâneo, as memórias dos anciões vivos da comunidade, pois são sujeitos

concretos de nossa vida e história. Atualizo leituras de antropólogos que estudaram o povo xavante, com destaque para Maybury Lewis, Giaccaria e Heide, Paulo Delgado, Luilton Sebastião, que contam dos conflitos, das lutas pela terra, dos processos de resistência, dos efeitos das políticas públicas em relação ao nosso povo xavante.

A segunda parte, apresento a realização do ritual DANHÔNÔ na minha aldeia, antes do contato e pós contato, o processo do Danhônô, os símbolos materiais usados e os grupos etários que estão realizando o ritual neste ano. Esta realização foi muito difícil mesmo com a dificuldade, terminou bem. Mesmo com a perda dos ancião e anciã foi realizado *danhônô*. Este trabalho é importante para não deixar este saber morrer.

## A NOSSA HISTÓRIA. COMO SURGE O POVO A'UWÊ UPTADI

Na América do Sul, principalmente no Brasil, existe uma ampla diversidade cultural de povos indígenas. Se estima que atualmente têm 238 povos, falantes de 180 línguas. Esses povos vêm buscando a consolidação de seus direitos, para continuar vivenciando suas crenças, seus rituais, seus modos de produção, mantendo sua cultura para o fortalecimento e valorização dos saberes ancestrais que são transmitidos de geração a geração.

Vou falar da verdadeira história do povo *A'uwê Uptabi*, mas que o mundo ocidental na sua visão colonial afirma que é a mitologia do povo xavante. Para o povo A'uwê, nós surgimos através do pedaço de pauzinho bem e amarrado de cordinha é dois pares, desde daí surgiram os primeiros habitantes, nosso ancestrais A'uwê. Desde lá foi se expandindo o povo e foram conhecidos como o povo Xavante.

Nós, do povo *A'uwê Uptabi*, pertencemos linguisticamente ao tronco linguístico Macro Jê, a família “Jê” cuja língua é o A'UWÊ ou AKWÊ, abrangendo o povo indígena xacriabá, xerente e xavante.

Na pesquisa escutei a Daniel Tsi'õmowê, do clã *Po'redza'õnõ*, do grupo etário *Nôdzô'u*, 70 anos de idade, morador da aldeia São Marcos. Ele conta a história, repassada pelos nossos antepassados, de que somos um povo originário do estado do Rio de Janeiro. De acordo com os antigos, nossos antepassados habitavam o litoral, perto do mar, num lugar hoje conhecido como cidade de Niterói. A palavra pode ter origem na língua xavante segundo os anciões. De acordo com esta história, quando os portugueses chegaram ao território brasileiro, ouviram as falas de um determinado indígena da etnia xavante que indicava o lugar de moradia *Iteró*. Por isso os portugueses batizaram a cidade no litoral com o nome Niterói.

A história do Brasil conhecida e difundida nas escolas e na sociedade brasileira conta que os povos indígenas que habitaram o litoral foram empurrados para o interior, começando com a exploração do pau Brasil e do minério, seguida pela produção de cana de açúcar. Os povos indígenas foram obrigados a se afastarem do litoral com a expansão agropastoril ou eram capturados como escravos para o trabalho nas lavouras.

Os primeiros registros históricos sobre o povo xavante ocorreram em Goiás, em meados de 1755, na região que hoje pertence ao estado do Tocantins. No aldeamento “Carretão ou Pedro III”, os xavantes viveram com vários grupos Indígenas, entre eles os xerente, do mesmo tronco linguístico. Aproximadamente, cerca de cinco mil índios foram conduzidos pelo Governador de Goiás para esse aldeamento no cerrado do Brasil central. Nesta aldeia viveram um período de contato com missionários, militares e vaqueiros. Essa experiência não prosperou e os xavantes retornaram para o seu território tradicional e a aldeia ficou deserta. Esse processo se deu por duas razões, um dos motivos foi que os militares abusaram das mulheres indígenas, tomando-as dos seus maridos, e além disso os homens eram explorados e hostilizados. Em determinado momento, aconteceu um grande massacre no aldeamento que provocou a fuga dos xavantes, que migraram para a margem esquerda do rio Tocantins, depois para o rio Araguaia e finalmente para o rio das Mortes, em Mato Grosso. Foram “pacificados” por Francisco Meireles, do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1946 (Célia Beatriz Gimenez e Raimundo dos Santos Coelho, 2005).

Segundo, as histórias repassadas na oralidade de geração a geração, os anciãos Daniel Tsi’ômowê e Fortunato Tserebdzu, relatam que os xavantes descontentes com a atuação dos não índios, decidiram se afastar do aldeamento levando juntos suas mulheres. Durante suas passagens por outros lugares, lutavam contra os povos desconhecidos, primeiro com os Kayapó, devido à travessia obrigatória a ser realizada em seus territórios para chegar ao rio Araguaia, na região da ilha do Bananal. Nesta região da ilha lutaram também com o povo Karajá, criaram apenas um indígena desta etnia aprendendo a língua xavante, e não chegaram a roubar suas mulheres. Os xavantes percorreram vários lugares até se fixarem na região central do Brasil, no estado de Goiás, vivendo ali durante muitos anos tendo contato com outras etnias karajá e Kayapó (Giaccaria e Heide, 1972).

Nos relatos dos anciãos da aldeia, que contam nossa história, os xavantes se separaram ao atravessarem o Rio Araguaia, com o surgimento de um boto. Os que conseguiram atravessar o rio foram para o Estado de Mato Grosso, passando a viver na região. Outros que ficaram para trás foram denominados “xerente” pelos conquistadores e se fixaram no Tocantins. Como ambos falavam a mesma língua, os que atravessaram o Rio Araguaia se despediram com a seguinte frase: “cuide bem dos meus sobrinhos”, em voz tão alta e chorando (revista eletrônica da UNIVAR 2013; Relato do Daniel Tsi’ômowê e Fortunato Tserebdzu, dezembro de 2016).

Os primeiros contatos dos xavantes com a sociedade não indígena foram no final da década de 1940. Segundo Leeuwenberg e Salimon (1999), em 06 de junho de 1946 os xavantes mantiveram contato “pacificamente” com a frente de atração liderada por Francisco Meirelles. Apesar de 70 anos de relações com sociedade não indígena e de sofrer diversas influências em seu modo de vida, isso não modificou a essência da organização social, cultural e política, porém esse contato de muitas formas tem afetado a vida do nosso povo.

De acordo com relato do ancião Daniel, nós, do povo xavante, antigamente morávamos juntos numa única aldeia, que os anciões chamavam por *Wetsupó*, construíram ainda juntos outra aldeia pelo nome *Tsõ'repré*. Os xavantes saiam desta aldeia à procura de inimigos para guerrear, como os *waradzu* (brancos) vistos como uma ameaça aos próprios xavante e aos seus territórios ocupados.

Os conflitos internos nas aldeias também contribuem no processo de ocupação de outros espaços. Os grupos mais antigos *Aptsi're* migraram para a região de Couto Magalhães e se fixaram nesta região. Os xavantes, sendo ameaçados pelas epidemias de doenças e encurralados pela expansão de atividades agropecuárias, começaram a procurar o contato dos *waradzu* que pudessem lhes ajudar. Inicialmente vieram da região ao Norte do Rio das Mortes para Meruri, quando era então diretor o padre Bruno Mariano, em busca de apoio para sua sobrevivência, ameaçada pelos fazendeiros e pelas doenças.

Nos anos de 1940 o governo brasileiro organizou a “marcha para o Oeste”, e posteriormente as migrações e projetos desenvolvimentistas nos anos de 1970, provocando profundas mudanças nas condições de vida do povo xavante. Hoje em dia os xavantes enfrentam uma luta diária para garantir a sua sobrevivência física e cultural diante das mudanças incorporadas à cultura e à sociedade xavante.

## **CRIAÇÃO DA TERRA ÍNDIGENA SÃO MARCOS**

Neste contexto, desde o surgimento do povo A'uwê Uptabi, tenho que descrever a história dos nossos antepassados até se fixarem aqui na atual Terra Indígena São Marcos.

Os xavantes fixaram-se no território doado para os Missionários Salesianos em 1918, pelo então governador do Estado de Mato Grosso, bispo Dom Aquino. Segundo os anciões, foi em este local que os xavantes passaram fome na criação da aldeia, passando a necessitar de ajuda. O ancião pai sempre conta como era difícil nessa época.

Os Salesianos convidaram os Xavantes para viver em Meruri. *Ahöpöwê* conhecido como Apoena e os missionários, decidiram construir uma aldeia distante de Meruri, da aldeia Bororó. De Córrego Fundo vieram à procura de um local para a criação da aldeia e aí encontraram o Rio Boqueirão, distante de Meruri. Este local era uma mata fechada, tinha muitos pés de bambu, aí este lugar foi escolhido para construção da aldeia (Maybury-Lewis 1984). Pela memória dos anciões somente depois do encontro com eles, passaram alguns dias na Missão. Por uma relação desarmônica, não amigável com o povo Bororo, o grupo de Apoena foi deslocado pelos missionários para Córrego Fundo a uma distância de 15 quilômetros de Meruri. Neste tempo o grupo *abare'u* era *wapté* ainda, segundo ancião quando viviam na região Couto Magalhães, estava o *wapté abare'u*, quando saíram deste local, durante a caminhada quando para os *wapté* sempre se acampava no final do acampamento, até esta região.

O senhor Manoel Garcia, um homem bom, teve a ideia de levar os xavantes para Meruri. Indo em direção a aquela região, encontraram os padres no caminho que também foram ao encontro deles ao tomar conhecimento de que tinha um grupo de xavante morando nas redondezas. Um dos conflitos que os anciões se lembram foi com o Alípio, um fazendeiro da região que queria envenenar os xavantes. No preparo de comida ele colocou um veneno e uma pedra de sal bem grande, logo foi percebido o cheiro forte pelos xavantes antes de consumir. Com toda trajetória para se deslocarem, o povo xavante teve muitas dificuldades para se fixar no local, a aldeia São Marcos que foi fundada em 25 de Abril de 1958.

A Terra Indígena São Marcos foi criada pela FUNAI em 1972, atendendo a reivindicação das lideranças, que apresentaram às autoridades a demanda da comunidade quanto ao processo de demarcação do território. Em 1974, a Terra Indígena São Marcos foi demarcada com uma superfície de 188.478 há, e em 1975, por Decreto Federal, foram estabelecidos os limites definitivos da área, declarada como Utilidade Pública, terra da união. Reg.CRI.Dec. N.76215 de 05/09/75 (DOU 08/09/75), Reg.CRI matr. 34112, liv.

2-rg em 27/04/89, encaminhado ao SPU, que fixa limites definitivos de 188.478 ha, no município de Barra do Garças MT, e cortada pela Rodovia MT-312 (OSCAR:2018:41)

A aldeia São Marcos era a primeira e única aldeia criada em 1958, e a primeira estatística realizada pela Missão Salesiano de São Marcos, em 1960, constatou que a população era composta de 200 pessoas, entre homens, mulheres e crianças. Neste período o *Danhônô* foi realizado.

Em 1966, foi trazido o povo de *Mārāiwatsédé* que viveu por alguns tempo em TI São Marcos. Neste tempo houve a epidemia de sarampo, muitos morreram entre o pessoal de São Marcos, não somente eles perderam a família. Depois eles voltaram a procura de um local até chegarem ao atual *Mārāiwatsédé*. Alguns que ficaram se casaram, formaram a família e tiveram a ideia de fundar outra aldeia dentro do TI – São Marcos, para realizar o seu próprio *DANHÔNÔ, WAI'A*. Esta Aldeia foi fundada em 1997 com o nome em português de Aldeia Nossa Senhora da Guia, denominada na língua materna *Hu'uhi*.



Aldeia Nossa Senhora da Guia – *Hu'uhi*, TI – São Marcos. Aldeia *Hu'uhi* na atualidade.

Para nós do povo A'uwê Uptabi, a terra é um espaço vital, garantia de nossas vivências ancestrais onde o *DANHIMITE* (Deus, ou ser criador), nos dá a subsistências. Da terra retiramos alimentos tradicionais para nossa alimentação, plantas medicinais, para a cura de certas doenças. Dentro do nosso território realizamos rituais tradicionais repassados pelos nossos ancestrais, respeitando o valor simbólico e sagrado. O território é constituído de terra, sendo que na tradição e na visão *A'uwê Uptabi* a terra tem importante significado, possuindo um valor sagrado e não econômico, situando como condição de vida humana e reprodução social e cultural. A terra nos alimenta como uma mãe e não pode ser uma mercadoria, ter um valor comercial. Por isso, desde nossos ancestrais até as atuais gerações que estão presente neste tempo moderno, valorizamos os territórios. Até hoje, com eles aprendemos a valorizar o nosso espaço para a realização dos nossos rituais, cada etapa no momento da realização, quando chega o ano de ser realizados.

Muitos dos latifundiários e capitalistas dizem que os povos indígenas do Brasil não produzem nada e estamos ocupando a terra à toa, mas eles não pensam no futuro da terra. Nela retiramos as matérias-primas para a realização do ritual conforme a tradição. Valorizamos o nosso território porque o espírito nos fornece a caçada, remédio tradicional, água para o uso e sustenta o nosso povo, por isso não desmatamos. Sem nosso território e suas riquezas naturais não poderíamos fazer o *danhônô*.

## DANHÔNÔ RITUAL DE PASSAGEM DO A'UWÊ UPTABI

*Danhônô* o ritual de passagem do povo *A'uwê Uptabi* é um ritual tradicional, que marca a passagem da fase de adolescência para a vida adulta. Ele é realizado aproximadamente a cada 6 anos, conforme decisão do conselho dos anciões. Neste ritual os *wapté* passam por duas categorias de idade conforme a tradição: “*wapté*” e “*herói'wa*”. O ritual é um processo de mudança, transformação e maturidade do povo xavante, tanto espiritualmente, socialmente, fisicamente e mentalmente. Este processo estrutura a vida da sociedade *A'uwê Uptabi*. Ele tem início na maturidade ou crescimento dos meninos, aí inicia-se um teste de bravura e coragem dos meninos contra os clãs, para socializar, conviver e se relacionar em harmonia. Em minha pesquisa descobri que, antes do contato, este ritual era realizado com os adolescentes por volta dos 18 anos mais ou menos, devido às frequentes guerras naquela época. Quando os anciões decidem isolar os meninos iniciam-se outras atividades no *warâ* (centro da aldeia), como a produção e confecção dos materiais para o uso na cerimônia a ser realizada. Neste momento de isolamento a bravura dos adolescentes é testada para o futuro. Depois disso vão morar na *hö* (casa dos adolescentes), sob os cuidados dos padrinhos e anciões. Durante este período eles não sabem por quanto tempo (anos, meses) irão conviver na casa, isolados e afastados da família, sem contato com pais, mães e outros familiares, recebendo o nome de *wapté* na língua materna. Durante essa convivência na *hö* o grupo recebe dos padrinhos e anciões ensinamentos sobre cultura, educação, valorização da cultura, rituais, costumes e formas de tratamento tradicionais.

Quando chega a decisão dos anciões de que já cumpriram o processo de aprendizagem e maturidade (física, espiritual e mental), os anciões se reúnem e iniciam a dança e o canto para o fechamento da convivência na casa dos adolescentes. A partir desse momento começa a etapa da iniciação do rito de passagem com a *datsi'waté* (batida da água), onde o adolescente recebe o nome de *waté'wa* (que vivem na água). Durante a realização da batida na água (um mês, dia e noite) os adolescentes crescem e mudam a aparência física. Dentro da convivência da água existe outro processo que os *waté'wa* realizam. Depois desta etapa vem a furação da orelha. Depois da furação de orelhas, os adolescentes mudam o nome, recebendo o nome de *herói'wa*, constituindo outra fase do ritual e seus processos. Após esta fase os *herói'wa* esperam secar as orelhas para poderem usar os *wedehu* os (brincos ou pauzinhos) específicos para a realização dessa etapa do

ritual. Para isso acontecer a comunidade precisa fazer a roça de toco, precisa plantar o milho xavante, precisa de caçada de fogo para poder matar animais como veado, caititu e queixada, porque precisa unha para usar na confecção de ornamento, precisa também aves como arara, gavião e outras aves para tirar as penas do rabo para a confecção de ornamentos a serem usados em cada fase do ritual.

## **OS MATERIAIS USADOS NO RITO DE PASSAGEM**

O rito de passagem envolve materiais e artesanatos tradicionais, símbolos que representam as etapas de realização do ritual, com presença marcante tanto na comunidade local quanto nas aldeias vizinhas da sociedade *A'uwê Uptabi*. Segundo Turner (2005), os símbolos rituais, que podem ser objetos, lugares, entidades, condensam as propriedades do ritual e instigam à ação. Os rituais atuam por meio de símbolos, aplicados como carimbo no corpo dos iniciados.

Estes objetos rituais são confeccionados a partir de plantas e sementes que a natureza nos oferece em nosso território. Um dos materiais que não podem faltar na realização do rito de passagem é o *bö* (urucum) produzido pelas mulheres, que vem acompanhando os artesanatos. O urucum é uma planta que tem sementes que são retiradas pelas mulheres, que produzem uma bola que será usada pelos homens, mulheres e crianças no ritual cerimonial. Depois da produção do urucum o mesmo vem acompanhado pelo carvão, sendo ambos utilizados na pintura corporal durante o rito de passagem e em outros rituais. O *abadzi* (algodão), que também não pode faltar, vem acompanhado com penas das asas de diferentes pássaros, para ser colocado no *danhô'rebdzu'a* (espécie de gravata). Este acessório tem por especificidade o fato de ser confeccionado, em sua etapa final, exclusivamente pelos homens, passando, porém, primeiramente pelas mãos das mulheres, que tecem a fibra para seus maridos. Depois disso o homem começa a confeccionar e transformá-la em *danhô'rebdzu'a*, por isso este acessório é usado apenas nos rituais e em dias importantes, acompanhado por penas de pássaros. Cada uma das penas tem sua especificidade, seu significado no ritual.

O algodão utilizado na confecção do *danhô'rebdzu'a* (também usado na produção das pulseiras, tornozeleiras, cintos e faixas de cabeça), antigamente era pintado com urucum para ficar vermelho, porém, atualmente este é comprado na cidade pois já vem

pronto na cor vermelha, mas é confeccionada e trançada artesanalmente. Este algodão vermelho é usado especificamente por uma família. *Wedenhôrô* (cordinha) é feita a partir de uma fibra de madeira retirada pelos homens e confeccionada para uso no ritual. Depois da trançadas são usadas no pulso, no tornozelo, e também na cintura, essa cordinha é variada em sua coloração (no caso branca, verde, preta, vermelho clarinha), com cada cor tendo a sua especificidade para o uso por determinadas pessoas/personagens ao longo do ritual. Isso é também usado no ritual e sua variação. *wamnhôrô* (fibra de buriti) é retirada do broto de buriti e usada de várias formas e tipos, tanto no uso doméstico e cotidiano, por exemplo na cesta onde é carregada vaso dentro dela, quanto no ritual. No ritual a fibra de buriti – *wanhôrô* – é utilizada também na confecção de capuz, para ser usada pelos adolescentes do gênero masculino e feminino. Este artesanato ou acessório não pode faltar em um rito de passagem.

## **DANHÔ'REBDZU'A - GRAVATA TRADICIONAL**

*Danhô'rebdzu'a* é a gravata tradicional do povo *A'uwê Uptabi*. Ela vem sendo confeccionada desde muito tempo, dos mais antigos até as gerações atuais. Essa confecção de *danhô'rebdzu'a*, a gravata e seus tipos, é produzida tanto pelos homens quanto pelas mulheres.

*Danhô'rebdzu'a*, está sempre presente em todos os rituais e cerimônias realizados pelo povo *A'uwê Uptabi*, assim como a pintura corporal, os cortes de cabelo e os enfeites. Para confeccionar a gravata, os homens são reunidos no centro da aldeia, no *warâ*, onde as atividades são planejadas pelos anciãos. O planejamento cultural, de rituais e cerimônias a serem realizados em cada estação do ano define o início do trabalho das mulheres anciãs, através das informações dos seus maridos sobre quando haverá algum ritual, como o tempo da chuva, *a'êta* e o tempo da seca *wahu*.

*A'êta*, no tempo da chuva são realizadas as corridas de tora de buriti *uiwede* e as lutas dos meninos (lutas de *ói'ó*), onde testam sua bravura e coragem na disputa com os adversários. Da mesma forma, também *wa'i* (lutas corporais), são realizadas *dadzarônô* dança tradicionais, onde as mulheres podem participar. Neste momento inicia-se o trabalho das mulheres com a confeccionar a gravata tradicional *danhô'rebdzu'a* e seus

diferentes tipos, para seus filhos, netos e genro. A gravata não pode faltar na combinação com a pintura corporal.

Nas lutas dos meninos, *ói'ó*, a confecção de gravata é específica de cada clã, onde *po'redza'ônô* e *öwawê* têm seus próprios conhecimentos milenar que não podem ser revelados aos outros. Na gravata, não podem ser colocadas qualquer tipo de penas de pássaros, cada pássaro tem seu significado e poderes. Na preparação para a luta também são utilizadas plantas específicas, que darão coragem e bravura para as lutas. Estas plantas não podem ser reveladas aos outros, por isso as irmãs não participam da preparação. Elas no futuro vão se casar com os homens do outro clã e poderiam revelar o segredo. Já nas corridas de tora de buriti *uiwede*, que são disputadas com os grupos opostos, pode-se colocar as penas de pássaros ou aves. Estas são específicas tanto de padrinhos *danhôhui'wa*, rapazes na fase *ritéi'wa* que já usam o pauzinho na orelha, e os adolescentes *wapté*. As mulheres também disputam a corrida de tora de buriti com grupos opostos, da mesma forma que os homens, usam pinturas corporais e gravatas de diferentes tipos. Nas lutas corporais *wa'i*, que acontece entre os padrinhos e seus afilhados adolescentes, onde o objetivo é aprender resistência e habilidade para derrubar o adversário, não pode faltar o uso de *danhô'rebdzu'a*. Após estas lutas começam as danças tradicionais *dadzarônô*.

No tempo da seca *wahu*, a outra estação se realiza o outro ritual religioso, o “segredos dos homens” ou *wai'a*. Neste ritual existe uma divisão de grupos entre os iniciantes *wai'arã*, os que já estão mais na frente *da'ãmã wai'a'wa* e também os que cantam com chocalhos *dzö'ratsi'wa*. Cada um desses grupos usa uma *danhô'rabdzu'a* confeccionada pelos pais ou pelo próprio participante do ritual. Os diferentes tipos de gravatas têm uma especificidade de uso. Neste tempo também são realizadas as danças tradicionais *dadzarônô* onde os padrinhos *danhôhui'wa* cantam e dançam juntamente com seus cunhados para alegrar a comunidade da aldeia.

*Danhô'rebdzu'a*, a gravata tradicional dos povos *A'uwê* é uma arte de produção milenar, uma atividade feminina e masculina, confeccionada pelo povo xavante desde seus ancestrais. Ela está presente em cada ritual e cada cerimônia realizada desde muito tempo com diferentes e variações de penas e rabos de pássaros, cada uma tem a sua especificidade de usar.

## WARÃ

*Warã* é um local onde as decisões são tomadas pelos anciãos, e membros da comunidade principalmente os anciões e adultos, aptos a participarem da tomada de decisão coletiva. No *warã* são tomadas as decisões após consulta e diálogo entre os participantes da reunião. A realização das atividades culturais, são organizadas entre os mais experientes do clã *po' redza' ãnõ* e *owawê*, respeitando-se a exposição de ideias apresentadas. Um dos homens mais velhos do clã *po' redza' ãnõ* que tenha prestígio, em conjunto com um velho do clã *owawê*, exercem o papel central na organização das cerimônias e tradições culturais. Neste local as atividades são planejadas pelos anciãos, aqui também é o ambiente de aprendizagem. O planejamento cultural de rituais e cerimônias a serem realizados em cada estação do ano, como tempo da chuva, *a'êta*, e o tempo da seca *wahu*. O *warã*, que é ocupado cotidianamente ao entardecer – ou, ocasionalmente, nas madrugadas que antecedem o amanhecer – e de maneira exclusiva por homens maduros (*ipredu*), que se reúnem para discutir e decidir as atividades sociais coletivas que envolvem o destino de todo grupo local; o segundo, uma espécie de *warã* de menor prestígio político, é ocupado exclusivamente pelos *'ritéi'wa*, rapazes que já terminaram o processo de iniciação masculina, mas que ainda não são considerados formalmente aptos para a vida social plena de um homem maduro xavante. Portanto, na vida cotidiana, as crianças, os *wapté* e as mulheres estão formalmente excluídos da participação nesses dois círculos que compõem o “mundo dos homens” ou o “coração da aldeia” xavante (Giaccaria & Heide, 1972:42).

No *danhônô*, a responsabilidade de planejar através do tempo é do ancião do clã *owawê*, juntamente com o ancião *po' redza' ono*, mas a responsabilidade total é clã *owawê*.

*A'êta*, no tempo da chuva são realizadas a corrida de tora de buriti *uiwede* e as lutas dos meninos (lutas de *ói'ó*), onde testam sua bravura e coragem na disputa com os adversários. Da mesma forma, também *wa'i* (lutas corporais), são realizadas *dadzarõnô* dança tradicionais, onde as mulheres podem participar. Neste momento inicia-se o trabalho das mulheres com a confeccionar a gravata tradicional *danhô' rebdzu'a*, e seus diferentes tipos, para seus filhos, netos e genro. A gravata não pode faltar na combinação com a pintura corporal.

No *wai'a*, “o segredo dos homens”, a responsabilidade de planejar o tempo é do clã *po'redza'ono*, juntamente com o ancião *owawê*, mas a responsabilidade maior é clã *po'redza'ono*.

No tempo da seca *wahu*, outra estação para a realização do ritual religiosa *wai'a*, existe a divisão de grupos entre os iniciantes *wai'arã*, os que já estão mais na frente *da'ãmã wai'a'wa* também os que cantam com chocalhos *dzö'ratsi'wa*.

O *warã* é o local de aprendizagem onde se encontram os mais antigos ou do grupo mais antigo dentro grupo etário, a participação vai até o *danhôhui'wa* (padrinho dos adolescentes). O papel do padrinho *danhôhui'wa* é ouvir e obedecer a ordem do ancião quando *wapté* está na casa *hö*.

Tem outro *warã* que é específico para *rité'wa*, somente eles se junta neste para se orientarem, neste quem pode ir para aconselhar são somente os *danhôhui'wa* padrinhos deles, seus grupos do seu lado para orientar e educar. Na educação tradicional, o ensino não é somente na casa *hö*. Enquanto eles são *wapté*, neste local ainda são a responsabilidade dos *danhôhui'wa* padrinhos e seu grupo do lado.



Warã da aldeia *Hu'uhi*, no momento da discussão e planejamento sobre *danhônô*.

\*AS DECISÃO SÃO TOMADAS PELA ORGANIZAÇÃO SOCIAL NO WARÃ SOBRE DANHÔNÔ.

#### ORGANIZAÇÃO SOCIAL

IHI
IPREDU
PRÉDZAMRÔI'WA

\*QUANDO SE REUNI NO WARÃ, O GRUPO DE IDADE QUE PARTICIPAM.

#### GRUPO DE IDADE

#### ORGANIZAÇÃO SOCIAL

ANAROWA	IHI
TSADA'RÓ	IHI
AI'RERE	IHI
HÖTÖRÃ	IPRÉDU
TIROWA	IPRÉDU
ÊTÊPA	PRÉDZAMRÔI'WA

Esses grupos de idade, e organização social são os membros e tomam as decisões de planejar o tempo e ano do ritual *danhônô*, segredo do homem ou ritual religioso *wai'a rini*, corrida de tora de buriti, luta corporal, canto e dança para o *wapté* e para o *ritéiwa*. Todo são chamado de *iprédu*. Mas as atividades são organizadas e acompanhadas pelo *anarowab'rada* do clã *owawê*, tipo que dirigente.

SUFIXO: 'RADA- antigo(a),velho.

\*QUE VÃO REALIZAR O DANHÔNÔ.

## GRUPOS

## ORGANIZAÇÃO SOCIAL

ABARE'U	DANHÔHUI'WA
NODZÔ'U	RITÉI'WA / DAHI'WA
ANAROWA	WAPTÉ / HERÓI'WA

No caso *danhôhui'wa* participam no *warã* mas não dão opinião, apenas obedecem a decisão tomada pelo IHI.

**HÖ**

O povo *A'uwê Uptabi* se organizam em oito (8) grupo de idade, divididos em dois grupos. Os que pertencem ao mesmo grupo: *abare'u*, *anarowa*, *ai'rere*, e *tirowa*. Outro grupo: *êtêpa*, *nodzo'u*, *tsada'ró* e *hotorã*. Estes grupos são responsáveis pela complementação da educação tradicional, ensinando lições de vida aos adolescentes, comportamento adequado, respeito aos velhos, mitos, lendas e tradições. Todos contribuem para educação dos adolescentes independentemente de grupo etário.

## UMA METADE

## OUTRA METADE

Anarowa	
	Nodzo'u
Ai'rere	
	Tsada'ró
Tirowa	
	Hötörã
Abare'u	
	Etepa

*Hö*, podemos dizer que é a nossa escola tradicional, onde são transmitidas de maneira sistemática crenças e tradições, valorizando a cultura do próprio povo. Nesta casa

se ensina o respeito com os mais velhos e grupos opostos. Os *wapte* que estão no *Hö* não devem ter contato com as mulheres. No *hö* tem lugar o preparo para a vida adulta, é costume tradicional ensinar assim os *wapté*, eles aprendem as normas a serem seguidas, isso vêm antes do contato. Os *wapté* devem andar obrigatoriamente de cabeça baixa na presença de pessoas, ou se encontrar no mesmo caminho deve virar de costa para pessoa passar, uma demonstração de respeito ao próximo.

Os *ai'repudu* (meninos) ao atingirem a fase de adolescência passam a morar no *hö*, permanecendo por um período de cinco ou seis anos, dependendo do conselho dos anciões no *warã*. Recebem nesta casa uma complementação da educação tradicional, através dos ensinamentos de seus *danhôhui'wa*, de seu grupo etário e do grupo oposto. Recebem educação sistemática, aprendem o comportamento adequado por meio das histórias contadas, preparo para a vida adulta do povo antigo, a cosmologia, a sobrevivência dos animais o local da caçada, é ensinado o tratamento social do povo xavante. Os padrinhos *danhôhui'wa* ensinam aos seus afilhados boas relações de amizade para o convívio social e trabalho para um futuro promissor. Os que desobedecem a autoridade de seus padrinhos levam castigo, uma imposição de regras para os adolescentes. Entretanto as relações entre eles são sempre de amizade, carinho, harmonia e consideração como irmão; é proibido brigar entre eles, porque no futuro será uma pessoa de alguém, no caso o genro, cunhado, padrinho de algumas família ou o próprio.

Durante a permanência no *hö*, o conselho dos anciões costuma indicar tradicionalmente três deles para o *aihö'ubuni* do clã *po'redza'õnõ* e um do clã *öwawê*, que tenha o perfil de liderança para seu grupo. Ele é escolhido não somente pelo perfil, mas sim pela competência de obediência e capacidade de orientar e educar seu grupo, ajudando o conselho dos homens em geral, porque o *wapté* está sob a total responsabilidade dos *danhôhui'wa* (padrinhos). Todos os homens independente do grupo do lado, ou seja, todos os homens em geral cuidam deles para ter a boa educação, porque quando terminarem *danhônô* e se tornarem *'ritéi'wa* vão conviver com seus pais novamente e vão ter suas próprias responsabilidades em certas coisas ao saírem da casa. Os escolhidos aconselham sempre o grupo *wapté*, a ter mais respeito com os *danhôhui'wa* (padrinhos), ficar somente em suas casas longe do olhar das meninas.

A fala do ancião Vicênte Tsipré Owawê, explica que quando os padrinhos *danhôhui'wa* dançam com os *wapté*, não podem olhar do lado quando estão dançando,

em frente da casa, tem que estar sempre de cabeça baixa, não podem olhar nem na porta da casa e não podem olhar as mulheres. Para o *wapté* não é permitido ter contato com as mulheres, têm proibido namorar, porque se tem relações sexuais cedo vão envelhecer rápido e perde a força espiritual. Os anciãos dos grupos dos clãs aconselham para aprender as coisas da tradição, mas não somente eles, também de outros grupos opostos, os adolescentes são educados em coletivos, não somente dos grupos dos clãs.

Assim, na casa *hö* a educação é muito forte e boa, se valoriza o respeito ao próximo. Agora na atualidade os adolescentes conversam abertamente, mas no tempo passado os adolescentes não conversavam abertamente, somente na casa *hö*, entre eles longe do olhar das pessoas. O *wapté*, convivem em conjunto, quando vão ao rio tomam banho juntos, seguem a educação transmitida pelos padrinhos e os anciãos.

Os ensinamentos falam que eles têm que estar juntos porque pode acontecer alguma coisa, pode aparecer coisa perigosa como a onça. A onça é uma alegoria da mulher, assim os nossos ancestrais deram esse nome porque ela devora, mas não somente no sentido da onça, mas também os *danhôhui'wa* e anciãos dão no sentido da dona da cesta ou baquité. Esse sentido figurado é transmitido para o *wapté* não entender, para ter medo tipo uma coisa perigosa e não ter contato com as mulheres, elas procuram os mais novos, os ancestrais sempre orientam os adolescente para evitar o contato com as mulheres. A mulher não é uma coisa ruim, mas o *wapté* precisa ter a força espiritual e resistência física para realizar o ritual.

Os adolescentes são cuidados e responsabilizados, não somente pelos padrinhos *danhôhui'wa*, mas também pelos anciões em geral. O ensino coletivo, estão sempre vigiados pelos *'ritéi'wa*, eles também são responsáveis pelos cuidados dos adolescentes. Todos os anciãos e até os padrinhos aconselham para obedecer, não fazer algo que não é permitido na tradição, orientam sobre como se cuidarem até chegar no tempo determinado realizar *danhônô* com todo grupo em conjunto. Assim os nossos ancestrais seguem a educação tradicional xavante em coletivo, eles precisam realizar bem o *danhônô* o ritual de passagem que transforma o corpo e espírito dos *wapte*.



Casa dos *wapté* da aldeia *Hu'uhi*, grupo de idade *anarowa*

## CANTO E DANÇA DOS ANCIÕES

Esta dança e canto dos anciões são considerados como o fim ou encerramento da convivência do adolescente. Esta dança é o momento mais esperado de qualquer grupo etário na fase de adolescência. Eles não serão mais chamados de *hō'wa* pelos familiares como tratamento na sociedade xavante e não mais conhecido como *wapté*. Neste momento a comunidade da aldeia, seus vizinhos e o iniciado vão participar do encerramento.

Para realizar o canto e dança os anciões se pintam cada um com seus próprios desenhos de pintura corporal. Neste tempo os anciões se representam com sua pintura, muitas vezes eles usam as que fizeram na infância ou no tempo em que eles conviveram na casa dos solteiros, ou são dada pela coragem e bravura, também o que eles são, com uma diferencia uns aos outros, uma hierarquia da família.



A pintura do ancião. Durante a dança do encerramento de canto e dança para o wapté.

Pintura de preto e amarrada cintura e cabeça folha de buriti simboliza a pintura de guerreiro. Na língua materna *udubhõ'rã*, quando a pessoa mata a onça é pintada e enfeitada com esta pintura. E o outro com pintura vermelha e também folha de buriti amarrado no pescoço em forma de gravata simboliza o dono do tempo. Na língua materna *wahupdede'wa*, é conhecedor do tempo da chuva e da seca.

### ***DATSI'WATÉ – BATIDA DA ÁGUA***

Depois do encerramento da dança e cantos dos anciões, durante a madrugada, os *danhõhui'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. Ao amanhecer bem cedo os padrinhos são pintados de urucum tudo de vermelho na pintura corporal de *aihõ'ubuni*, mas não significa que eles representam *aihõ'ubuni*, mas é a pintura dos padrinhos é específica para este momento. Nesta ocasião os *danhohui'wa* pintam-se com a modalidade *da'upté*, pintura vermelha sobre o corpo, pintura preta do tornozelo até a 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*, ou do padrinho, um tipo de bolsa feita com a tampa de um *tsi'õnõ*, cesto grande, chamada '*renhãmri* contendo: pena do rabo de arara vermelha ou arara azul ('*ratabõ*, *tsõtéibõ*), uma bola de ururum (*bõ*), sedas de buriti (*tsuwaipó*) e a borduna (*ubra*). Quando todos estão prontos, tomam posição no centro da aldeia, permanecendo em fila e agachados, aguardando o *wapté*.

*Ihi*, ancião, do clã *õwawê*, escolhido dentre os anciãos do mesmo grupo etário que está sendo iniciado, ou seja, grupo antigo, neste caso *anarowab'ra* dirige-se á *hõ*, casa dos solteiros e conduz seus moradores em fila até o centro da aldeia, seguido pelos *wapté* em ordem pré-estabelecida, tendo à frente os ocupantes do cargo cerimonial *pahõri'wa*, *tébé*, *aihõ'ubuni* seguidos pelos demais, obedecendo a uma alternância de acordo com a filiação do clã.

No centro da aldeia, no *warã*, os *wapté* se põem de joelhos de costas para os *danhohui'wa*. Eles pintam os seus afilhados com listra no corpo de urucum, a pintura do afilhado, ou do *wapté*, nesta ocasião é a *dadzapré*, na qual *danhimiwanhõ* faz três riscos com urucum (*bõ*) no tronco e no abdome do afilhado. Em seguida amarra folha de buriti na cabeça e são colocadas as penas de arara ('*ratabõ*), amarrada com fibra de buriti. Depois é colocada a *ubra* (borduna) ao lado esquerdo do *wapté*, para os adolescentes pintarem. Eles ficam de joelho para que possam ser pintados pelos padrinhos. Neste ritual cada *danhohui'wa*, que é também *danhimiwanhõ*, ou seja, padrinho/iniciador particular de um morador da casa dos solteiros, neste momento a mulher do padrinho precisam observar bem os afilhados do seu marido, porque ele pode ter mais de três (3) afilhados, por isso toda mulher dos *danhõhui'wa* são chamadas para comparecer no centro da aldeia, todas as pessoas da comunidade. O número de adolescentes pode chegar a 100 ou mais, por isso é difícil ser lembrado a aparência física deles, muitas vezes são confundidos com outros. A comunidade e a família ajudam à mulher dos padrinhos a verem quantos e qual é o pai do adolescente que é afilhado do marido.

Quando estão todos prontos, ao sinal de um *ihi*, ancião, os *wapté* levantam-se, tomam a bordunas (*ubra*), transportando-as no ombro direito, e seguindo direito, e seguindo o mesmo *ihi* que conduziu ao centro da aldeia dirigem-se para um local afastado, longe da vista da comunidade. Nesta ocasião, tomam parte na fila primeiro o *ihi*, seguido pelos *wapté*, os *danhohui'wa* e um grupo de *danhohui'wa* (padrinhos). 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*. Depois o grupo, seguindo a mesma ordem, toma a direção do riacho e do local onde foi aberta a clareira pelos *danhohui'wa*. Chegando no local em fila, os *wapté* deixam as bordunas sob duas forquilhas. Este local é o lar deles, onde permanecerão durante quarenta dias à margem do riacho; neste local não é permitido a presença das mulheres, somente os homens são permitidos neste local.

Os homens da comunidade presentes no momento vão ao riacho, para poder fazer demonstração ao iniciante de como devem fazer o *datsi'waté* (batida da água). Os homens de todo o grupo etário se apresentam, mesmo que passaram de idade mais antiga, no caso ancião, como presente no momento a apresentação começa com *abare'õbrada* e por diante, entram na água e praticam como demonstração como se deve gritar e bater água, o ritmo da batida.

Segundo Delgado (2005:164), 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. Isso ajuda a molhar todo o corpo, não é somente amolecer as orelhas, mas é resistir a prova do frio da água. Os *waté'wa* crescem e aumentam seus músculos de tanto repetir esta parte do ritual dentro da água. De tanto repetir a batida da água da explosão durante a madrugada, por isso os pais ou avós choram de saudade de tanto frio que os *waté'wa* enfrentam. A realização costuma acontecer no tempo frio, no caso a metade de abril vai até o mês de maio todo, mas neste tempo da pandemia houve muito dos *herói'wa* que ficaram doentes mesmo assim foram seguindo o ritual até o dia da furação.

Segundo Giacaria e Heide, os *wapté* deveriam tirar o estojo peniano, na língua materna *noroiho*, para poder entrar na água. Esta descrição quando foi realizado o *danhônô* quando chegaram os xavante à atual aldeia São Marcos, que foi a primeira a realizar o ritual *danhônô* pelos antigos *abare'u* que vieram de Couto Magalhães na época. Segundo estes autores, os *wapté* devem permanecer dentro da água até por volta de meio-dia, onde ainda imersos recebem, do pai ou parente, um pedaço de bolo de milho (*tsada're*), nesta ocasião só a mão que sai da água para receber os alimentos. Mas na atualidade aconteceram muitas mudanças, mas é contado pelos anciãos que vão levar os

alimentos para o *herói'wa*, neste momento dão intervalo para se alimentar e depois voltar ao rio para iniciar *datsi'wa*. Não é permitido à mãe ou irmã levar a comida para seus filhos ou irmãos.

A borduna *ubra*, para os xavantes é considerada como um filho, não é permitido brincar ou bater em companheiro ou jogar no chão, e não pode perder, tem que ser bem conservado e bem cuidada, assim os anciãos orientam os *herói'wa*. Eles explicam que se a perderem ou brincarem, quando casarem não terão filhos suficientes ou nascerão deficientes, ou seus filhos serão mortos, não crescerão sadios. A borduna é o símbolo do ritual, ela representa o futuro dos filhos.

Quando chega o ancião que os vai conduzir para aldeia, os *herói'wa* saem da água e pegam a borduna que estava pendurada na forquilha, eles botam embaixo do braço esquerdo e levam a mão direita em mão fechada na boca e dão sinal de frio, tremem e andam abaixados, sem olhar para o lado, somente de cabeça baixa até chegar na casa. Os *herói'wa* ao saírem no centro da aldeia se espalham cada uma em direção da casa dos seus pais para poderem ser pintados de carvão. A pessoa que pinta os *herói'wa* de carvão é sua irmã mais nova ainda virgem, porque os *herói'wa* devem estar puros, não pode ressecar a pele, por isso não é permitido às irmãs que são casadas pintar seus irmãos, o corpo do *herói'wa* tem que estar oleoso.

Segundo Delgado (2005:165) a pintura, chamada '*damanawadzu'rã*, consiste em desenhar, com carvão, duas faixas nas costas, estendendo das omoplatas à cintura, e nas panturrilhas. Isso ainda permanece é específico neste ritual é pintura do *herói'wa*. Giaccaria e 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. Neste caso esta descrição do autor é mantida ainda aqui na aldeia *Hu'uhi*, segue-se essa tradição do ritual de deitar fora em frente da porta, mas os *herói'wa* não são pintados. Voltam para o riacho à noite, umas dez horas eles voltam, quando silencia a aldeia e ao chegarem no rio começam a bater água e dando o som da água, param para dormir mais ou menos meia noite ou uma hora. Quando começa o som do *pawã* (tipo um som quando vaqueiro chama o gado), quando ouve este som de chamado entre os padrinho no *warã* para cantar e dançar *wamnōridóbe*, aí começa *datsi'waté* até o dia clarear, o ancião vai buscar o *herói'wa* ao rio para acompanhar até a

aldeia e de cada uma de suas casa para pintarem pela irmã. Isso acontece todo dia na parte da manhã e na parte tarde.

Quando começa *datsi'waté* a batida da água, os adolescentes não é mais tratado de *wapté* e não são mais chamados de *hö'wa*, esse tratamento de *wapté* e *hö'wa* quando estavam no *hö* ainda, mas como agora estão no *datsi'waté*, o tratamento é de *waté'wa*, são chamados de *herói'wa* todos eles.

*Datsi'waté* a batida da água, sua duração é marcada num calendário tradicional, *wedehöpu* um pedaço de árvore que fica na beira do rio, neles as marcas permitem uma contagem dos dias enquanto os *waté'wa* estão na água. São marcados pelo *dadzani'wa*, ancião que acompanha os *waté'wa*. Neste local também os *danhohui'wa* de clã são escolhidos pelos anciãos no *warã*. Eles tomam conta de pegar a fibra ou embira, de pegar e colocar na beira do rio, para que os *waté'wa* usem para passar no cabelo para o cabelo crescer rápido e ficar bem bonito e escuro brilhante. Os anciãos quando acompanham o *herói'wa*, ele não acompanha somente para acompanhar, mas tem pagamento em reciprocidade, uma relação dadivosa (Mauss), os *herói'wa* retribuem com seus de alimentos, uma pescaria ou caçada. Este ancião é bem cuidado pelos *waté'wa*. Depois de acompanhar na aldeia, ele também vai até a sua casa deixar uma caçada ou pescaria e depois volta para o *warã*, de lá vai até a casa de cada *waté'wa* com cesta grande para receber os alimentos em forma de retribuição até encher a cesta. Depois o *dadzani'wa* desce para o centro da aldeia e distribui para os anciãos e padrinhos que estão presentes no local. Esta é a dadiva do ritual quando os *waté'wa* estão na água, pois a finalidade marca-se através da decisão e a confecção de ornamento pronto, para *dapo'redzapu*.

As decisões do ancião são no *warã* (centro da aldeia) através das perguntas a todos os pais ou *itsõ'rebdzu'wa*. Giaccaria (2000:35) define *danho'rebdzu'wa* (*danho're*= garganta, pescoço, cantar; *dzu*= ao redor, que amarra; *'wa*= aquele que constrói, que fabrica, que faz). O *danho'rebdzu'wa*, para o autor assume responsabilidades rituais em diversos momentos da vida dos filhos e filhas de sua irmã. Portanto, tratam-se relações sociais específicas do ambiente doméstico (Delgado, 2005:176). *Danho'rebdzu'wa*, é o primo materno que escolhe os filhos da prima para pintarem, eles tomam a responsabilidade de certas coisas, o papel deles é ser como se fossem o segundo pai e mãe, tentarei definir como padrinhos e madrinhas. A responsabilidade não é somente no ritual, ao crescerem principalmente a mulher quando casar *adabatsa* (carne de casamento)

são *danho'rebdzu'wa* vão comer e depois o *danho'rebdzu'wa* que confeccionam os colares a serem usados no casamento, mas neste ritual *danhônô* o papel de *danho'rebdzu'wa* é confeccionar os colares e pintar. Em retribuição, após a pintura os *danho'rebdzu'wa* são pagos pelo pai e mãe do *herói'wa* com bolo. Quando o *herói'wa* estiver tudo pronto, os ornamentos se estiver tudo pronto aí é concordado e a decisão é feita.

Os primeiros processo do ritual são tomada pelo grupo *dahi'wa*, para esse grupo é o sinal de que está chegando a furação é o dia importante, eles batem água durante a noite toda sem as mulheres perceberem, os *herói'wa* ficam de repouso quando chega este momento. Os *dahi'wa* saem no dia seguinte como se fosse o *herói'wa* de verdade, com *ubra* (borduna), punho fechado na boca andando de fila abaixado acompanhado com ancião do seu grupo antigo, com pintura corporal e com arco e flecha na mão, com a cesta grande na cabeça cheio de peixe ou carne de caça em forma de retribuição. Neste caso *dahi'wa* é o grupo *nodzo'u* a pessoa que acompanha é o antigo *nodzo'u*. Quando eles saem do rio e aparecem na comunidade da aldeia, aparecem sem que as mulheres percebam. Os ancião chamam para acordarem para enfeitar os *dahi'wa*, eles se espalham para a casa da cunhada do grupo oposta no caso neste momento é grupo *nodzo'u* são *dahi'wa* ai quem pode enfeitar é as mulheres do grupo oposto no caso *abare'u*, *tirowa*, *ai'rere*, *anarowa*, mas alguns homens ajudam seus grupos do lado a enfeitar os *dahi'wa*, tipo amarrar os objetos, ou pintar de carvão, mas como agora são amarrados os objetos que não presta mais no caso colocada e amarrada os lixos neles, é uma diversão, ou seja, alegre a comunidade da aldeia é o momento de felicidade, é um processo de ritual. Isso simboliza que está se aproximando o tempo da furação de orelha.

No dia seguinte, quando *dahi'wa* ficaram no lugar do atual *herói'wa* batendo água a noite toda, é a vez de colocar *iparadzu mapu*, espécie de gravata são colocados no pescoço do *waté'wa* com ele fica pouco tempo na água já dando sinal que tempo está se aproximando.

Ao chegar o dia da furação de orelha os meninos são chamados pelo ancião reunindo no *hö* na casa dos *wapté*. Segundo Giaccaria e Heide (1984:165), no dia que acontece o ritual os *ai'repudu*, meninos que não estão sendo iniciados com *waté'wa*, coletam uma espécie de capim, *burutehi*, cujos talos serão usados para confeccionar os *ipo'rewa'u*, palitos com cerca de sete a dez centímetros que serão introduzidos na orelha

depois de furar a orelha. Este *burutehi* é diferente daqueles que são usados pela maioria dos homens, esse *burutehi* liso é usado na furação, é usado até secar as orelhas e depois disso só vai ser usado o *wedehu*, pedacinho de pau. Depois de cortada pelo *ai'repudu* menino, são pintados de urucum. Os meninos ficam dentro da casa *hö* longe do olhar da comunidade, são mantidos dentro da cabana.



Nesta foto tirado no centro da aldeia hu'uhi, eu pintado de urucun com ornamento de Aihö'ubuni, a pintura do padrinho é específica para este momento. Estou preparando meu

*inhimiwanhõ*. Não será mais chamado *Hõ'wa*, daí em diante será chamado *Herói'wa* ao entrarem na água.

DADZAPRÉ: A pintura dos wapté, *danhõhui'wa* pintando seu *itsimiwanhõ*, colocando pena de rabo de arara e coloca a borduna ao seus lados no chão, algumas das penas vem dos seus pais, na realidade vem do *danhohui'wa*.



*Ritéi'wa – Dahi'wa*; no lugar do *herói'wa* após a bater água durante a noite toda, dão sinal que daqui um dia vai acontecer a furação de orelhas. Este momento para *dahi'wa* é um dia muito importante e divertido.

## FURAÇÃO DE ORELHA

No *warã* se decide quando chega o dia da furação de orelha. Os antigos *furadores de orelha* se reúnem para a escolha do novo *dapo'redzapu'u'wa* (furador de orelha). Ele é escolhido dentre os padrinhos do *herói'wa* do clã *owawê*. A escolha do *danhohui'wa* para ser o furador da orelha do *herói'wa*, foi realizada levando em conta a convivência com os *wapté*. Os *danhohui'wa* são observados pelos antigos *dapo'redzapu'u'wa*, esse *danhohui'wa*, tem a sua competência avaliada. Se espera dele que tenha boa forma física; se alimente bem; tipo não consome muito a carne; não é visto namorando fora do seu casamento; é respeitoso com outras pessoas, não fale cara a cara com as mulheres. Essa norma precisa ser cumprida pelo *danhohui'wa*, porque se não quando furar a orelha do *herói'wa* ela pode inflamar. Tudo isso é responsabilidade do furador, por isso não pode ter relação sexual com a esposa, tem que seguir jejum total, tanto o furador como o *herói'wa*, isso é para secar mais rápido, cada um fazendo seus trabalhos.

Quando chega o momento da furação, todos os *herói'wa* batem água a noite toda, sem dormir. O propósito desta ação é para amolecer a orelha. O som da água, o grito de um *herói'wa* encarregado de bater mais forte provoca os sentimentos dos mais velhos. A saudade aperta coração, por isso os anciãos muitas vezes soltam o choro de emoção. Ele sente que os netos ou filhos estão lá, batendo água, com frio no escuro e sem dormir. O encarregado solta o grito com toda força, dá até para escutar da aldeia. Por isso o *iprédu* vão até o rio para observar e cuidar, porque pode acontecer de aparecer um jacaré ou sucuri. Aqui na minha aldeia o rio é grande, por isso acendem o fogo na beira do rio. Os menores dormem na beira do rio, eles não são forçados a bater água a noite toda. Os jovens vão começar a cair na água a partir das quatro da manhã, porque as orelhas dos menores são macias. Menores é aquele que entra por último na casa *hö*, na língua materna é *ubra nhõwa*, porque eles entram e já um dia após a entrada são tratados de *wapté* e chamado *hö'wa*, no dia seguinte já é chamado *herói'wa*. Eles são os menores na classe de idade.

Durante este período os *danhõhui'wa* começam a tocar o som, para chamar seu grupo para dançar e cantar *wamnori dóbe*, até o dia clarear. Quando amanhece o

*dadzani'wa* vai até o rio buscar os *herói'wa* para trazer até as suas casas. Nas casas de todos os *herói'wa* já os esperam. Foi preparada uma esteira para sentar à espera do *dapo'redzapu'u'wa* (furador). Este momento é importante para o antigo *dapo'redzapu'u'wa* juntamente com novo *dapo'redzapu'u'wa*. Eles vão se pintar, ou seja, todos eles participam neste momento, para ensinar e orientar, observar o trabalho dele. Eles orientam que quando furar a orelha não pode cuspir, o material de furar a orelha é um osso da onça parda.

O *dapo'redzapu'u'wa* fica na casa *hö* após os *herói'wa* irem na casa dos seus pais. Depois disso o *dapo'redzapu'u'uwa* sai da casa *hö* e vai até em direção da primeira casa, enquanto o *waritire* “*siriema*”, *danhohui'wa* é também escolhido pelo antigo *waritire*. Essa pessoa é um *danhohui'wa* do clã *owawê*. Essa pessoa tem que ser bom de grito, ou seja, que grita muito alto. Ele é escolhido para ficar em cima da casa *hö*. Ao sair o *dapo'redzapu'u'wa* o *waritire* começa a chamar atenção dos *herói'wa* que estão à espera do furador de orelha nas suas casas. *Ab'ra* a primeira casa da aldeia é lá que se inicia a furação, chegando na primeira pessoa o *waritire* grita chama atenção de “não chorar, segurar a dor”, imita o grito de dor: “*aia, aia, inhimiwanhō atsaihō te te aia, aia*”, (*inhimiwanhō* - meu afilhado). Chegando no local o *dapo'redzapu'u'wa* dá três passos para frente, parece que vai passar direto, mas volta e se senta de joelho apoiando um no chão. Aí pega o *wab'hi*, o osso da onça parda e coloca na orelha. Quando dá o furo se escuta o som do estalo da orelha. Ele coloca o *wamhi* e tira, depois coloca o *burutehi* no furo e também na orelha. *Dapo'redzapu'u'wa* não pode cuspir o sangue no chão e não pode demonstrar sentir nojo de sangue. O *herói'wa* não pode demonstrar a dor da furação. Após a furação o *herói'wa* se levanta e entra na sua casa, aí ele é pintado de carvão pela sua irmã mais nova, sai e volta para o rio à espera do resto do grupo.

Ao terminar a furação de todos os *herói'wa*, o *dapo'redzapu'u'wa* vá até o rio para ver quem não furou direito. Aqueles que não estão bem a furação voltam a repetir para corrigir a furação lá no rio, na beira. Diz o ancião que nessa repetição da furação, aquele que segurar a dor será futuramente um guerreiro. Depois da correção da furação de alguns *herói'wa*, eles voltam a bater água *datsi'waté* até entardecer. Na parte da tarde *dadzani'wa* vai até o rio a buscar os *herói'wa* para levá-los para a casa. Neste momento as mães esperam na casa para cortar as franjas dos seus filhos. Este outro processo do Ritual se chama *uiwede dzada'rã* (Buriti de Boca preta).



Aldeia HU'UHI. FURAÇÃO DE ORELHA GRUPO DE IDADE ANAROWA.

O *Herói'wa* sentado para a furação de orelha, e o *Dapo'redzapu'u'wa* “o furador”, na posição de furar a orelha. Neste momento o instrumento é o osso de onça parda, é específico para furação de orelha.

### *Nõnhama Hobo*

Ao realizar a cerimônia de *nõnhama hobo*, as mulheres trabalham para o preparo de bolo. O material usado é o milho xavante que é socada no pilão pela mulher, ou seja, pela mãe ou irmã. As mulheres vão buscar no local onde tem muitos cupinzeiros para pegar e botar na cesta e leva pra suas casas, para o preparo do bolo. Mas estamos na outra época por isso a maioria dos familiares já compra coisas da cidade tipo fardo laranja e fardo de farinhas e os demais, mas são comestíveis, esse preparo é para o *danhõhui'wa*, é uma de recompensa “*Danhimiwanhõ manado*”.

Os *Herói'wa* depois da furação, no dia seguinte retornam para a casa de seus pais para permanecerem o dia todo descansando, dorme dentro de casas, sendo impedindo de

saírem de casa. A timidez é uma forma de educação que nós *herói'wa* aprendemos. Todos os homens nesta fase de reclusão no processo de realização do *Danhônô* não podem ter contato com as mulheres ainda só porque já está com a orelha furada ainda não é permitido, é porque o processo do ritual está em andamento, ficar em casa neste momento é para descansar por que o último dia e noite todos os *herói'wa* batem água dia todo e noite toda sem dormir para amolecer as orelhas. Chegando esta fase, depois da furação de orelhas após irem na casa dos seus familiares, é arrumar cortar as franjas por que no dia seguinte serão realizada outro processo do ritual.

Segundo Delgado (op. cit.) o conteúdo destes conselhos tinha como referência a conduta sexual dos *herói'wa*. Segundo um dos informantes do autor os *herói'wa*, por isso eles devem ficar 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. Por que a responsabilidade do grupo é de toda comunidade e todos os seus grupos dos seus lados, aquele que fizer essa situação que não é permitido suja todos os seus grupos principalmente e dos seus grupos dos lados. Segundo Giaccaria e Heide (1984:167), são os *danhimāmatā*, traduzido pelos autores como tio materno, que pintam e ornamentam os *herói'wa*. O *danhimāmatā*, dizem os autores, é um termo entre as parentes usado somente por aqueles que exerçam tal função em relação ao sobrinho. Entretanto, segundo Lopes da Silva (1986:80) a categoria *danhimāmatā* traduz-se como nominador. Os nominadores pertencem tanto à linha materna quanto à 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 *herói'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), ao amanhecer cada *herói'wa* é pintado de urucum e de carvão, e são colocados os ornamentos feitos pelos seus *itsō'rebdzu'wa*.

Quando os trabalhos feitos no *herói'wa* ficam prontos, as mães deles dão o *tsada're* (bolo), é forma de recompensa dos trabalhos difíceis. Dali em diante, os familiares das duas se tratam no tratamento respeito, como o *herói'wa* chamados de "*tsimana*", e os *itsō'rebdzu'wa* é chamado pelo *herói'wa* é "*Aimana*" pelos homens, pela mulher ou seja as irmã que são solteira chama de *inhō'rebdzu'wa*, mas quando a mulher já estão casada chama de "*Imama*" no sentido de pai, mas a esposa do *danhō'rebdzu'wa* é chamada por eles(as) de "*dati'o*" no sentido de mãe. Este é uma tratamento específico,

mas quando eles eram crianças ainda todos chamam *inhõ 'rebdzu 'wa* tanto para mulher e homem, no caso pai e mãe das crianças chama de *atsõ 'rebdzu 'wa*, no caso a mulher casar o *itsõ 'rebdzu 'wa* vai fazer os ornamento para *itsiminhõ 'rebdzu* para noiva e até a pintura corporal, antes disso carne de caça que simboliza de casamento é *itsõ 'rebdzu 'wa*, pega no sentido de comer esta carne de caça. Mas no tempo da realização do *danhõnõ*, para o *tsada 'ré hobo* somente o trabalho é para *herói 'wa*.

Enquanto os *herói 'wa* estão pintado na casa doméstica os *danhõhui 'wa* se preparam na pintura corporal específica para o momento após a entrega da *Nonhama hobo*, para receber o bolo tradicional a esposa do *danhõ 'wa* são preparada com a suas pinturas corporal também, mas no centro da no “warã” algumas esposa do *danhõ 'wa* que são primeira filha, ou seja, a primeira que nasceu dentro das suas família, a mulher é pintada pelos seus cunhados, primos do seu marido. Esses cunhados da esposa do *danhõhui 'wa* eles pintam e colocam alguns ornamento trabalhados por eles, são colocadas na esposa do *danhõhui 'wa*. Esa esposa é chamada de “*iprédu nhimnhõhu*” a primeira filha, ou seja, as mais velhas da família de algumas famílias. Essas mulheres são as esposas do *danhõhui 'wa* são preparadas para receberem o *nõnhãma hõbö*.

Chegando o momento da saída dos *pahori 'wa* aquele que sai primeiro e depois o *Tébé* e *Aiho 'ubuni* com sua pintura corporal e seu ornamento com *ubra* preparados pelos *itsõ 'rebdzu 'wa* assim por diante, quando estiver o *iprédu nhimnhõhu* começa a correr em busca de bolo tradicional até na casa do *herói 'wa* para receber e levar para suas casas correndo, assim vão se repetindo sucessivamente até terminarem a receber o *nõnhama hobo*, ao terminar de receber os *herói 'wa*. No *Warã* os adolescentes formam fila, essa fila é formada pela etapa da entrada no *HÕ* enquanto são chamados de *HÕ 'WA*, com sua pinturas corporais que são dada pelos *Itsõ 'rebdzu 'wa* com significados específica que serão usada pelos resto da vida e será herdada pela suas linhagem de geração em geração.

Enquanto formam fila no *Warã*, o encarregado ensina a colocar a borduna bem devagar no chão, agachando para colocar no chão, porque é uma cerimônia importante e a comunidade fica presente. Ao ensinar como colocar no chão chega a vez do adolescente colocar a borduna no chão, bem devagar sem errar. Essa colocação da borduna no chão é o sentido de colocar seus filhos colocar no chão bem devagar para não se machucarem. Após essa cerimônia os *herói 'wa* vão ao local onde está *uiwede dzada 'rã*.



Essa são *IPREDU NHIMNHÔHU*, são as primeiras que nasceram dentro da família, são as esposas do *Danhôhui 'wa*, elas estão no centro da aldeia esperando o momento da saída do *herói 'wa* para buscar o *nonhamahobo*. Elas são pintadas pelos seus cunhados, irmãos e primos dos seus maridos.

### *Uiwede dzada'rã*

Para realizar essa cerimônia *uiwedzada'rã*, antes disso *danhõhui'wa* corta a madeira que é específica para essa cerimônia, uma para os *danhõhui'wa* carregarem e outras são para os *herói'wa*. Na preparação são tirada a suas casca da tora de buriti, ou seja lapidados, depois disso são pintadas de carvão, chamada de *uiwedzedzada'rã* com cerca de mais ou menos meio metros para *danhohui'wa* e outra são de três metros para *herói'wa* que é maior e compra pesada por causa de seu comprimento. Uma delas que o *danhohui'wa* vão carregar, são colocada *popara* feita de unhas de veado de campo que dá mais som ao tocarem, e é amarrada na ponta onde é pintada de carvão.

Após os *herói'wa* saírem das suas casas, vão ao centro da aldeia no *Warã* com suas pinturas corporais e seus ornamentos feita pelos *ITSÓ'REBDZU'WA* ali forma fila desde *PAHORI'WA* até o ultimo dos seus grupos. Todas vez que o *herói'wa* sair, a mulher do *danhõhui'wa* vão buscar do *nonhama hobo* para receber. Quando saem todos os *herói'wa* vão no centro da aldeia *Warã* ali permanece até sair todos seus grupos, quando forma fila os ancião que é encarregados desde a batida da água até a furação de orelha, essa pessoa que é *Anarowab'rada*, que é antigo *Anarowa* ele que vai mostrar como são colocado a borduna no chão, depois os *herói'wa* coloca a borduna no chão bem devagar agachado tudo bem igual organizada sem ninguém erra. Essa colocação da borbuna no chão bem devagar é no sem sentido de seus “filhos colocar bem devagar no chão sem se machucar” é colocada bem cuidadosamente. Ao realizar essa cerimônia *danhohui'wa* vão até o local marcada para se pintarem, eles começam se desde as duas horas da manhã, após disso eles permanecem escondidos junto ao seu *uiwedzedzada'rã* antes do sol nascer sem que mulher perceba. Depois dessa cerimônia os *herói'wa* vão a direção da *uiwede dzada'rã* para buscar e trazer no centro aldeia, após irem na direção os *danhõhui'wa* aparecem gritando com o som muito bonito essa grito simboliza a carregar *uiwede dzada'rã* dos *danhõhui'wa*, pintado e listrada de preto e branco no corpo e no rosto. Eles se pintam no mato durante a noite toda sem dormir, eles carrega até chegar no centro da aldeia, depois disso voltam para ajudar os *herói'wa* porque a deles é mais comprida e pesada, eles levam gritando também a chegar no centro da aldeia, ali é o ponto dessa cerimônia, depois vão no *Hõ* à espera do *danhõhui'wa*, enquanto do *danhõhui'wa* são tirada o enfeite pelo seu *danhõhui'wa*.



**Danhõhui'wa esperando o momento para levar UIWEDE DZADA'RÃ. Essa pintura é específica para a cerimônia de *Uiwededza'rã*.**

***Waté'aba ma Danhõ're – Canto e Dança para waté'wa.***

Ao realizar a dança e canto para o *waté'wa*, os *danhõhui'wa* se preparam para organizar o canto para essa cerimônia. Na tradição cultural dos a'uwê, os homens se preparam fora do olhar das mulheres, tudo é segredo. Esse canto vem do sonho para alguns homens dentro do *danhohui'wa*.

Depois de trazerem o *Uiwede dzada'rã* no centro da aldeia, os *herói'wa* vão no *Hö* em forma de fila, para esperar os *Danhõhui'wa*. Delgado (op. cit.) descreve que 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. Depois de sua participação na cerimônia anterior, os *herói'wa* se dirigem para este cercado onde seus pais esperam para a retirada do seus ornamentos, enquanto do *Danhõhui'wa* também são tirada seus ornamentos no centro da aldeia com seus *danhohui'wa*. Ao terminar este momento, alguns dos *danhõhui'wa* vão no casa *HÖ* para iniciar a dança e o canto. A outra parte vão a suas casa para distribuírem a recompensa

que receberam dos pais do *herói'wa*. Essa recompensa é uma forma de pagamento dadivoso aos *danhohui'wa* e são distribuídas para o grupo oposto. Esse grupo vai de casa em casa do *danhõhui'wa* para pedir um pouco de recompensa recebida pelo *danhohui'wa*, como, *Tsada'ró*, *Hotorã*, *Etepa*, porque eles já *pré-dzamrõi'wa*, *ihí*, *iprédu* são categoria de idade mais acima. Neste tempo do ritual somente para esse grupo eles tem direito de pedir algo, que é realizado dentro do ritual. Assim da mesma forma quando houver a realização do *danhono*. Ao terminarem esse pedido os *danhohui'wa*, vão todo mundo a participar das danças e cantos. Essa cerimônia de “*waté'aba ma vanhõ're*”, as danças e cantos vão até o entardecer.

#### ***Uiwede ipo'redzapu'u rãré – Corrida de Tora de Buriti Após a furação.***

No dia seguinte depois da realização da dança e canto para o *waté'wa*, é o momento da realização de *uiwede ipo'redzapu'u rãré*, a última corrida de tora de buriti. Esta é uma corrida muito importante para os grupos em geral, é para marcar a história. Toda a aldeia participa e todos os homens do grupo do lado ou muitas vezes de outras região vem participar, mais com seus grupo oposto pensando para ganhar as corrida. No caso os grupos que estão realizando Danhono vão defender seus grupos para não perderem essa corrida. Segundo autor a metade cerimonial composta pelos *danhohui'wa* e os *herói'wa* tem como “camarim” o *awã*, cercado erguido para ensaio dos cantos que foram executados na cerimônia do *vanhõ're uiwedezada'rã*, canto do buriti preto ou do *waté'wa*. Esta pesquisa foi escrita na aldeia São Marcos e N<sup>a</sup>S<sup>a</sup> Guardalupe, 2005.

A preparação para a corrida de tora de buriti o *vanhõhui'wa* e *herói'wa* se preparam na casa *hõ* com seus grupos etários. A preparação começa mais cedo em volta 10hs da manhã porque a corrida é importante neste ritual e o *dahi'wa* são classe de idade *Nodzo'u* se preparam na *mãrã*, onde preparam-se para os rituais. Estas corridas de tora de buriti são realizadas para o *herói'wa* é dali que vão começar a carregar a tora de buriti e disputar a corrida. Para a realização chegaram grupos de outra região dos xavantes, principalmente pessoal da região *Mãrãiwatsédé*. Cada um apoia seus grupos de classe de idade, tanto defender e não perder e ou ganhar se juntaram com seus grupos de classe de idade se englobaram com seus grupos. Quem vai começar a corrida é o *aiho'ubuni* daquele grupo de *herói'wa* com o *retéi'wa* mas é o *vanhitõ'wa*, “é um *dahi'wa* mais

novos do grupo de classe de idade do *dahi'wa*, que nunca carregou a tora de buriti na lei antiga, mas foi muita mudança todo classe de idade quer ganhar este corrida na atualidade.

Com a visão e pensamento contemporâneos ninguém quer perder, todo o mundo quer ganhar, é para isso todos vieram de longe para defender seu grupo. Portanto o rapaz que veio de Mārāiwatsédé do grupo de *Anarowa* que passou do *Danhõnõ* já *ritéi'wa* na sua aldeia e do grupo de classe de idade *nodzo'u* na sua aldeia já é *danhohui'wa*. Esse pessoal já realizou o *danhõnõ* faz tempo, quando chegaram para nossa aldeia eles se consideraram daquele grupo na sua sua aldeia eles já se disputam com o grupo oposto, aí quando chegaram na minha aldeia onde seus grupos de classe de idade estão em processo de realização de *danhõnõ*, então aqui voltaram para o começo com se fosse estão realizando, mas na verdade chegaram para defender seus grupos ganhar ou perder. Na atualidade ninguém quer perder, neste caso eles se enfrentaram na corrida de tora de buriti, esses rapazes são de *Mārāiwatsédé* do grupo *Anarowa* e *Nódzo'u*.

Achei interessante a subdivisão do grupo de idade como; grupo de idade *Etepa* que são *danhohui'wa* do grupo de idade *Nodzo'u*, algumas parte do grupo *etepa* se divide, ou seja, eles pagam o que eles ganharam tipo ornamento que são colocada no pescoço que simboliza a última entrada daquele grupo de idade, portanto eles pagam na corrida de tora de buriti ajudando outro grupo na corrida. Essas corridas são importantes para toda a comunidade e os da outra aldeia se juntam com seu grupo de idade nesta corrida.

Quando começa a corrida todo se prepara no caminho, esperando sua vez de disputar com seu adversário até chegar é um revezamento. Nesta corrida nós do grupo e classe de idade *Abare'u*, *Anarowa*, *Tirowa*, *Ai'rere*, ganhamos a corrida. Todo mundo ficou alegre porque ganhamos, até as mulheres. Depois da corrida ainda teve a dança e canto em volta da aldeia, mesmo que outro grupo perca ainda assim realizou o canto e dança foi a tarde feliz para todo grupo que ganhamos.

Após o término da corrida de tora de buriti na parte da tarde, mais ou menos seis horas da tarde, os homens se reuniram no warã para decidir a escolha do *PAHORI'WA* e *TÉBÉ*, os antigo do cargo de *Pahori'wa* e *Tébé*, como *ritéi'wa* neste momento é o grupo *Nodzo'u* vão na frente e o restante vão atrás os antigo, em forma de fila vão até a casa *HÖ*, onde os *herói'wa* ficam deitados esperando o momento da escolha. Todos os homens comparecem no *Hö* para ver a escolha dos novos *PAHORI'WA* e *TÉBÉ*.

Depois da escolha do cargo de *Pahori'wa* e *Tébé* os *danhohui'wa* começam a iniciar o canto e dança *Dahipópó*, dentro no *hö* e depois envolta da aldeia este o momento muito importante para a comunidade. Na aldeia São Marcos a escolha do *PAHORI'WA* e *TÉBÉ* são indicados enquanto todos são *wapté* ainda.

Segundo a história do povo xavante o pensador *TSIHORIRÁ* fez muitas mudanças dentro da realização do *danhono*, dizem que para ele não combina a escolha dos líderes no meio da realização do *danhono*. Segundo ele, eles têm que aprender a ter a responsabilidade sobre o grupo, por isso alterou, essa escolha tem que ser enquanto o grupo de idade está no cargo *wapté* ainda, essa realização ainda acontece na aldeia São Marcos onde eu realizei o *danhono* com meu grupo.

Ha intervalo de tempo depois da corrida de tora de buriti para o *herói'wa* secar as orelhas, desde a antiguidade assim se realiza dar o intervalo de tempo para *herói'wa*. Enquanto isso os homens organizam e planejam durante a noite, na reunião dos homens que acontece no centro da aldeia, no *warã*. Ali se discute onde potencialmente estariam as melhores cabeceiras, nascentes e córregos onde crescem buritizais, que poderiam ser exploradas.

Como na nossa aldeia não temos caminhão todo mundo vá por conta própria, algumas pessoas têm motocicletas, algumas têm carro menor, e outras pedem encomenda para outra região com os parentes. Esta vez não tivemos apoio da FUNAI por causa da pandemia. Tinha projeto para apoiar o ritual, mas por causa da pandemia não houve apoio. Mesmo com as dificuldades que apareceram durante o *Danhono*, foi seguindo até terminar. No mesmo ano o *danhono* foi realizado na outra aldeia que aldeia Nossa Senhora de Fatima dentro da Terra Indígena São Marcos, com essa aldeia tivemos dificuldade de apoio da Funai e por causa da Pandemia foram cancelados os rituais.

A extração dos *Tsuwaipó* - brotos de buriti, é um trabalho esforçado, precisa de força física para subir para a retirada de brotos, muitas vezes a palmeira de buriti oferece um *tsuwaipó* boa. A pessoa que vão no local tipo a fazenda muitas vezes encontra poucos pés de buriti para a retirada o broto. Quando fomos na fazenda procurando pé de buriti achamos muitos, aí nós todos ficamos alegre. Quando tiramos o *tsuwaipó* no local, daí levamos a estrada, mas o gerente da fazenda estava esperando na estrada. Então fui até ele para explicar porque a gente estava tirando sem derrubar o pé, aí ele nem me

respondeu só falou que não era para retirar e não quer saber para que serve para nós, por isso deixamos para trás. Fomos com as mãos vazias.

Quando chegamos na aldeia contamos no *warã* o que aconteceu, todo o mundo ficou bravo. Eles queriam matar algumas vacas para ele aparecia, mas eu contei pessoalmente explicando. Aí chegamos à conclusão que não precisava, por que estamos no governo de militares que assumiu o País Brasil, por conta disso ninguém ia apoiar, porque não apoio da Funai para apoiar a realização do *Danhono* por conta da pandemia.

Mas de qualquer forma foi uma iniciativa de todos procurar uma forma de conseguir o *tsuwaipó* durante o intervalo para aumentar *tsuwaipó*. Esse broto de buriti é retirado do local e levado para aldeia. Tem que tirar muitos brotos até conseguir em número do *herói'wa* que tem na casa da família, aumenta a numeração do jovem por devido das meninas também por que vão participar também, por isso o trabalho é muito difícil. Para aumentar *tsuwaipó* a pessoa tem a mão boa quando começa a retirada da fibra do broto, tem que sair direitinho. *O que estamos chamando de broto de buriti, o tsuwaipó, é a realidade o pecíolo que compõe a folha mais nova da palmeira de buriti – mauritia flexuosa. Esta folha ou broto, deve ser extraída antes que se abra em leque, formato costapalmado, característica adulta das folha desta espécie de palmeira. O tamanho de cada pecíolo varia de 1,5 a 3 metros de comprimento. Preferimos a retirada de tsuwaipó, broto, nesta fase do ciclo de desenvolvimento da folha por apresentarem mais flexibilidade e serem mais fáceis de trabalho.* Na aldeia e na casa são guardadas *tsuwaipo*, antes são colocadas ao sol para secar e depois são guardadas dentro de casa, ou seja, são juntadas para aumentar. Esta camada de fibras, denominada pelo *A'uwê* de *wamnhõrõ*, será usada para confeccionar um ornamento corporal, parecido com uma capa, que recebe o mesmo nome. Será apresentado no *Warã*, verbalmente, que algumas já estão aumentos de cada um dos seus o trabalho é demorado por causa das meninas que serão incluídas neste ritual, no momento da realização do *wamnhõrõ*.

## *Noni – A disputa de corrida*

Ao ficarem duas semanas para secar as orelhas dos *herói'wa*, todos ficam atentos para a ordem que vem do *Warã*, mas a ordem vem tudo em segredo, todos os *herói'wa* não de alguns planos do processo de ritual. Muitas vezes os líderes do grupo recebem essa orientação e aí é aplicada com a maioria do grupo. “Para a realização do *noni*” é uma corrida de 500 metros ou 600 metros é uma disputa interna do grupo e do grupo oposto que é o *dahi'wa*, para isso acontecer precisam de *wedetede* é um ponto de chegada durante a cerimônia da corrida do *noni*.

O termo *wedetede* refere-se ao nome das árvores usadas em sua constituição. Essa é a responsabilidade do líder do clã *Öwawê* que são o *Tébé*, os pais do *Tébé* procuram árvores bem reto sem curva muito alto, mas são ordenadas pelo antigo *Tébé*, é eles que manda para ir na mata para cortar o *wedetede*. Após cortada a árvore o restante dos *herói'wa* vão ao local para trazer para aldeia e é colocada no ponto que será colocada em pé. O tronco de *wedetede* que trouxeram foi fincado no final da pista do *noni*.

Esta pista foi preparada com o trabalho dos *danhohui'wa*, juntamente com ajuda da mulher do *danhohui'wa*, este local foi capinado e limpo enquanto o *herói'wa* estão na água ainda. Neste ano aconteceu um fato afortunado. Todo ano, no mês da seca, a prefeitura do município arruma a estrada, assim aproveitamos para pedir essa ajuda. A patrula que arrumavam a estrada entrou na nossa aldeia, isso ajudou para limpar a aldeia inteira e até arrumou a pista de corrida do *noni*.

O mastro de *wedetede* é amarrada na ponta uma das suas folhas em formato de buquê. O mastro amarrado na ponta do *wedetede* assim que cair a folha seca, diz que é uma contagem de tempo também enquanto o *herói'wa* e *dahi'wa* não conseguirem derrubar as folha vai durar, enquanto ficar seca a folha tem que cair, por isso o *herói'wa* e *dahi'wa* ao chegar no local tem que bater no *wedetede* com a força para cair a folha seca que está amarrada na ponta do *wedetede*.

Tem a diferença de alturas, um é mais alto e outra é pouco mais baixo, isso significa que os mais altos a direita são aqueles que entraram primeiro na casa *Hö* o *wapté* e a pouco baixa o *wedetede*, é são aquele que entraram na metade do convívio no *Hö*, e metade do grupo, ou seja é subdivisão do grupo pela a etapa de entrada na casa do *wapté*.

O *wedetede* simboliza isso, e também onde se inicia a dança do grupo, é uma representação do grupo. O autor define através da sua informante que *wedetede*, esta disposição 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 horário do perímetro interno da aldeia para executar seus cantos e danças.

Não obstante, com as transformações ocorridas na configuração das aldeias *A'uwê*, 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 só ponto da aldeia. Essa informação foi quando após o contato do xavante residente desta aldeia, mas quando houve o primeiro *danhono* realizado na aldeia São Marcos a posição da casa do *wapté* foi no seu local permanente.

Cada classe de idade ao entrar no seu convívio foi cada uma no local de construção. Isso impactou com a entrada da ordem salesiana com criação de internato, a partir daí a casa do *wapté* ficou permanente, mas com a fundação da aldeia onde foi a minha pesquisa, a casa do grupo de idade sempre foi um lugar permanente.

GRUPO DE IDADE

GRUPO DE IDADE

PÔR DO SOL

ENTRADA DO SOL

ABARE'U	ÊTÊPA
ANAROWA	NÓDZÔ'U
AI'RERE	TSADA'RO
TIROWA	HÖTÖRÄ

A construção da casa HÖ, sempre fica no ponto de partida tanto do grupo oposto, ao nascer o sol, e a entrada do sol. Neste caso nós *danhohui'wa* erramos, colocamos *wedetede* na posição do grupo de classe de idade oposta, isso criou muitas critica ao nosso lado, que não era para ter colocado naquela posição, ou seja, esta posição era outro grupo, porque quando se inicia *noni* todo mundo participa e vão deste *IHI* e vai até o iniciado.

Neste momento ao realizar o processo da corrida *noni* na parte da noite, os homens se reúnem no *warã* para se tratar da escolha. Os candidatos a carregar o *noni* devem ainda pertencer ao clã *owawê*. Escolhidos aos *Nonimrami'wai'rada*, aqueles que carregaram o *noni* nas iniciações passadas propõem e aprovam o novo *nonimrami'wa*. Esta é uma escolha muito difícil para os antigos, neste tempo da realização do *danhono* tinha poucos *owawê danhohui'wa* a ser escolhido, a maioria não tinha cabelo comprido onde é colocado o ornamento, e a sua coragem na parte do *owawê*, a recusa do *danhohui'wa* algumas que recusaram por causa da presença todos os dias aos realizar a corrida e o peso do *noni*, porque também pode machucar as costa e a perna.

Também são realizadas corridas diariamente, na parte da manhã às seis horas, e na parte, iniciá à uma ou às duas horas da tarde e termina às seis horas da tarde, exige a presença, tanto ele e *Pahori'wa e tébé*. Ao colocar *wedetede* no local e também são colocadas atrás várias árvores em fila para dar sombra onde estarão sentado o *IHI* para assistir à disputa dos *herói'wa* contra os *dahi'wa*. As matérias para fazer *noni* é uma folha de buriti e um galho de uma árvore para poder apoiar a folha e será trançada e é ensinado pelo *IHI* do seu grupo do lado com fazer o *noni* para os *he'roi'wa* os *herói'wa*.

Pegamos a folha de buriti na terra do *waradzu* (brancos), mas no caso para realizar *noni* não tivemos carro para buscar na fazenda porque não tem muito o pé de buriti para tirar na nossa terra. Do buriti é tirada a folha e o broto para confeccionar uma alça que se prende nas extremidades com várias camadas sobre esse tronco. Ao terminar a preparação do *Noni*, os *herói'wa* vão para a casa *hö* para se prepararem com a sua pintura corporal, são preparados pelos pais, também o *Noni mrami'wa* é preparado com seu *itsimiwanhõ*, que será o carregador do *noni* durante todos os tempos.

Com essa iniciativa da corrida do *noni* todas as classes de idade se apresentam no começo da corrida, desde a classe de idade antiga até a iniciante que é *hetói'wa*. Todos os iniciantes observam cada detalhe e também o antigo *noni mrami'wa* que carrega *danhõhui'wa* observam como devem carregar e movimentar o *noni*.

A apresentação inicia desde *IHI*, alguns ainda tentam correr e também *ipredu*, *prédzamrõi'wa*, *danhõhui'wa* e *ritéi'wa*. Esta corrida de *noni* é uma preparação e o processo do ritual, para o *herói'wa* para aprender a resistência e diminuir o cansaço e preparação da força física do *herói'wa*. Nesta corrida os *herói'wa* disputam com os

*dahi'wa* do clã oposto, de *öwawê* e *po'redza'õnõ*. A corrida dura tempo devido ao trabalho doméstico e ao trabalho e preparação do *danhõhui'wa* e o dos pais do *herói'wa*.

A corrida do *noni* é muito sofrida, porque a corrida depende do *nonimrami'wa*, quantas corrida ele vai parar, mas isso é contado com o tempo. Como agora temos relógio, ele pode decidir para terminar a hora que ele quiser, como cinco hora da tarde, porque se inicia mais ou menos uma hora da tarde, mas como no começo tudo começa mais cedo porque tem a escolha do *danhõi'wa* mulher para o par do *danhõi'wa* homem, então no início a corrida é feita quatro ou cinco vezes, repetida.

O *noni* é colocado onde está um pedaço de árvore, fica para o ponto de pendurar assim termina no início. Segundo Delgado (op. cit. ), após a cerimônia do *noni* embora seja o *danhohui'wa* soprar a *upawã* para início do ensaio, são os *ipredupté*, na verdade *ipredu*, homens já iniciados, em particular membro da classe de idade que desempenhou o papel de *danhõhui'wa* na última iniciação, que começam o ensaio.

O objetivo da participação dos *iprédu* 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. Enquanto estão dançando, alternadamente, eles deixam o círculo e saem correndo com o corpo abaixado, de modo semelhante à corrida quando espreitam uma presa durante as caçadas, e dirigem-se ao grupo de mulheres que estão assistindo o ensaio. Todo o ritual é apresentado ou demonstrado pelos experientes ou que já passaram com esse processo.

Neste momento ao término da corrida os *danhõi'wa* escolhem o seu par, na língua materna *I'amo*. *I'amo* é um tratamento tradicional, são geradas desde a geração antiga. Essa palavra *I'AMO* não tem significado específico. Antes de começar o *danhohui'wa* prepara o enfeite de *tsuwaipó* que amarra na cabeça e na cintura. Quando começa o canto e dança *wamnoridobé* que é uma dança em círculo, enquanto estão dançando e cantando a vez do *danhõhui'wa* que são atuantes do *danhõnõ* vão em direção da cada *danhõhui'wa* *Pi'õ*, chegando na casa eles coloca na casa *tsuwaipó* e na cintura e depois levam no local das danças, assim todos vão fazer a mesma buscando o seu *i'amo* até todos terminarem de trazer para o local onde estão dançando *wamnoridóbe*.

Após a realização do *wamnoridóbe* no início da noite é realizada a entrega do trabalho do *dahi'wa* *TSIDUPU* e *BRUDU*, são entregues para o *Pahori'wa*. Desde a

antiguidade esse instrumento é sagrado, não pode brincar com ele. Esse instrumento será apitado ou tocado toda noite pelo *dahi'wa*, os *herói'wa* têm a responsabilidade de cuidar bem dele.

### ***IMANADO PAHORI'WA e TÉBÉ – A caçada de fogo***

A decisão é tomada no *warã* pelos encarregados e dirigente do *danhono* juntamente seu membro *ihí*, *ipredu*, *pré-dzamrõi'wa*, porque o *wamnhõrõ* já está tudo pronto. *IHI* pergunta no *warã* se já está tudo pronto, os materiais que serão usados no *danhono*, ou se está quase terminando. A decisão é tomada em coletivo, após a consulta, então marcam o dia da caçada de fogo, na verdade foi um planejamento a ser realizado. Para acontecer essa caçada para *PAHORI'WA* e *TÉBÉ*, os pais e familiares apoiam e ajudam na compra de munição (22).

O ancião conta que antes do contato os pais e parentes do *Tébé* e *Pahori'wa* costumavam fazer muitas flechas para distribuir para os caçadores que vão estar caçando para eles, até os alimentos. Por isso para a realização do *danhono* toda a comunidade realiza a roça de toco porque vão precisar de alimento. Antes do contato tudo que era produzido na roça era usado na realização do ritual, o alimento como milho, batata, mandioca e farinha para temporada de caçada. Atualmente são comprados alimentos da cidade. Antigamente a Funai apoiava o *danhono* como citei anteriormente, o apoio não foi dado pela Funai devido a pandemia, então as famílias tiveram que se virar comprar com seu pagamento os alimentos e munição para a caçada.

Durante a realização do *danhono* os pais e parentes têm que arcar com tudo. Antes da saída para caçada os *herói'wa* devem fazer a última *Noni*, a última corrida antes da saída para caçada. Esse *noni* vai ficar para as mulheres disputar a corrida entre elas, mas com a mesma divisão do grupo do homem, como *Ritéi'wa*, *danhohui'wa*, *herói'wa*. Todas as mulheres são da mesma classe de idade do que os homens. Quem carrega o *noni* são os homens *ipredu*. Durante a temporada de caçada as mulheres disputam as corridas *noni* porque todos os homens vão na caçada. Os *Ritéi'wa* vão fazer os seus trabalhos fora da aldeia como o espaço para *Tsa'uri'wa*, no entanto quase ninguém fica na aldeia, somente os idosos que não têm a resistência de andar e caçar, somente eles ficam na aldeia a ver essa disputa das corridas das mulheres do *noni*.

Quando foi definida a realização da caçada, esse o momento muito importante que eu não sabia, o plano saiu no *warã*, tivemos que começar a caçar indo da aldeia até o local, porque a caçada vai ser realizada dentro do território xavante, porque a aldeia São Marcos que é considerada como aldeia antiga costuma caçar no território do *waradzu* (branco). Isso tudo ia bem, mas no momento da pandemia que foi realizado o *danhono* da aldeia Nossa Senhora da Guia, denominada na língua materna HU'UHI, que estamos realizando no tempo da pandemia, isso atrapalhou em alguma parte a realização do ritual.

Se nós a comunidade realizar uma caçada no território do *waradzu* a FUNAI não vai se responsabilizar do acontecimento, portanto foi decidido no *warã* iniciar a caçada desde o local próximo da aldeia com a caçada de fogo assim que acabar o local da próxima aldeia, vão direto no local marcado para acampar por tempo determinado, assim foi decidido no *warã*.

Quando o dia amanheceu todos os homens se reuniram no centro da aldeia à espera do momento, assim quando todo o mundo está no *warã*, o encarregado va buscar no *hö* o *Pahori'wa* e *Tébé*. Eles ficam pintados esperando o encarregado chegar no *hö*. Ele os traz no *warã* e ali ficam, em frente de todos os homens. Então se dividem, os primeiros a se dividir são os *danhohui'wa*, porque eles são realizadores do ritual. A divisão se inicia entre o primeiro *Pahori'wa* e segundo *Pahori'wa*, assim também o *Tébé*. Os homens se dividem em clãs, onde vão caçar para *Pahori'wa* primeiro, tanto no segundo e também assim com o *Tébé* primeiro e segundo, essa divisão é para caçar para eles. Aí todo mundo vai saber de que lado o *danhohui'wa* esta e o restante dos homens de que lado estão, se o clã *Po'redza'õnõ* fica do lado do *Tébé* tanto na primeira ou na segunda assim também o clã *Owawê*. Para funcionar é para ganhar algumas recompensas, tanto quando tiver muita carne de caça, se for maior eles ganham alguma carne de caça para levar consigo quando chega o momento do retorno para aldeia. Essas pessoas são bem tratadas, porque eles ficam não somente para a carne de caça, mas também ajudam na caçada.

Os *Pahori'wa* são pintados, e no ombro é colocado o *TSIDUPU*, desde esse momento eles são pintados todos os dias para poder aumentar logo a carne da caçada, para ter muitos animais. No início eles começam a botar o fogo para os caçadores, eles fazem um círculo no território marcado, onde tem muitas caça. O pesquisador *A'uwê*, eu fiquei ao lado do segundo *Tébé* então eu vou estar caçando por eles, ajudando os pais deles e parentes na caçada. Quando iniciamos a caça de fogo todo mundo matou a

queixada, mas foi pouco, aí todo mundo distribuiu entre *pahori'wa* e *tébé* para ninguém ficar sem carne.

A caçada de fogo é para os grupos, mas a caça é individual. No *warã* todos concordaram quando algumas pessoas que tiveram muita caça, devem dividir com todos. Essa decisão é para ser coletivo, assim foi tratado no *warã*. Por isso na primeira caçada foi dividido, para ninguém ficar sem. Assim que acabou o local de caçada perto da aldeia tivemos que ir bem longe, no local onde tem muita caça. Para fazer este deslocamento de ida para aquele local eu fiz um ofício para Funai pedindo combustível e o carro para levar as pessoas no local e o alimento.

Quando chegou o dia a viatura da Funai chegou na aldeia trouxe com os alimentos para dividir entre os pais *Pahori'wa* e *Tébé*, o carro teve que fazer muitas viagens ida e volta porque não temos carros. Algumas pessoas já iniciaram a andar a pé cheios de pertences. Neste momento de saída, nenhum dos *herói'wa* fica para trás. Para realizar a viagem para o local, todos trabalhamos na abertura de estrada até este local durante a realização da corrida noni, então a estrada já está feita podemos partir, essa estrada feita e pronta até o local. Este local é conhecido como *TSIRÃPRÉ* dentro do território *A'uwê* da Terra indígena São Marcos, onde tem muita caça. Até este local os *pahori'wa* e *tébé* estão na frente a esta direção e todos os *herói'wa*, *danhõhui'wa* e algumas *dahi'wa*, e até alguns *iprédu*, para ajudar na caçada. Neste momento, a família banca tudo para a alimentação dos que vão estar caçando por eles.

Chegando no local de acampamento, antes de acampar todos se dividiram novamente para que lado vai fazer acampamento. A funcionalidade da caçada *pahori'wa* *manado* e *tébé manado* é para obter a maior quantidade possível de carne de caça a ser usada nas cerimônias do *tébé* e do *pahori'wa*. Depois todos se reuniram para discutir como será a caçada, de que lado vão começar. A decisão foi tomada em coletivo, mesmo com a divisão de acampamento na realidade todo que matarem a caçada todos se reparte para voltar logo para aldeia, então foi decidida para a manhã seguinte, mas agora iniciam por perto, no acampamento que constrói é são os *herói'wa* que fazem comida e buscam a caçada no local onde está. No primeiro dia de chegada já mataram queixadas e se repartiu entre o acampamento de *pahori'wa* e *tébé*, dois para cada. Já começaram a fazer logo a fogueira e a queimada da caça.

Chegando a noite todos os caçadores descansaram para a caçada do dia seguinte, mas não totalmente. Os *Ihi* chamaram para ir no centro onde está a fogueira acesa, este ponto é um tipo de *warã* para se reunir e contar a história do tempo antigo e de conversa. Este *warã* improvisada o *Ihi* chama o *herói'wa* para ensaiar o canto que vem. Neste momento começam todas as revelações para o *herói'wa* contar a história, como será o convívio com a suas famílias, e no meio da comunidade, sobre a orientação e convivência quando for casar, como conviver com seus sogros. Neste momento os de classe de idade *Ihi*, revela todos os segredos da vida em comunidade, aqui todos os homens aprendem a viver e conviver no meio da comunidade.

Neste acampamento tem pessoas de várias classes de idade, como grupo oposto por isso o grupo do lado *inhiniwihö* sempre orienta e o *herói'wa* tem que fazer as coisas tudo certo, ser obediente para não falar dos grupos em geral, o *hõ'amo niwi hã* grupo oposto tem que cuidar para não falar do *herói'wa*, tem de dar bom exemplo, mostrar o ensinamento do *danhõhui'wa* que foi dado na casa *Hö*. Todo dia e toda noite o *Tsidupu* tem que tocar, para isso alguns *dahi'wa* vão na caçada, e também na caçada e no acampamento o *dahi'wa* tem que ser bem tratado com respeito e no alimento também.

Ao nascer o dia os *herói'wa* começam a preparar o café para os caçadores. 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 iniciando um canto cujo ritmo é marcado com a perna direita. Essa observação da caçada de fogo, o nome do canto é dado de *RÃIMÉ*, é um canto que é para o bom espírito segurar a caçada para os caçadores. Ao terminar este canto, é dado um pedaço de madeira para os caçadores do clã oposto, são dadas pelo *WAHUPTEDE'WA*, o “Dono do tempo”. Essas pessoas são chamadas de *IWA* os caçadores, com eles carregam o *Tsidupu* nas costas, eles botam o fogo no território marcado em círculo, e têm que estar atento com a direção do vento para não se queimar. Então se inicia a caçada de fogo, muita caça foi matada pelos caçadores para quatros líderes, a caçada deu fatura, muitas queixadas e três antas. Nesta caçada, durante a noite, os *herói'wa* ensaiam o canto que quanto se transformarem em *ritéi'wa* eles próprio vão a dançar, por isso aqui é um lugar de ensaio e ultimos ensinamento aos *herói'wa*. Também os *danhõhui'wa* vão num lugar oculto onde se encontram para ensaiar

o canto *ITSÕRÕ NHÕ'RE*, o ultimo canto do *herói'wa* que será realizada depois do *wamnhõrõ*. O *tsidupu* toca novamente, esse som não pode faltar no acampamento.

Chegando ao fim da caçada, quando a carne já está pronta para ser levada, *ihí* fazem o *Tsi'õtõ hopó*, são quatro, todos grandes e fundos. Ao terminar todos juntam as coisas para o retorno, iniciávamos a caminhada quando chegou o carro da Funai para apoiar no retorno, fez cinco viagens e nos deixou no ponto marcado para a realização da pintura corporal para o *noni* e *noni'mrãmi'wa* é pintada também. Quem vai carregar a cesta são dois padrinhos do clã oposto, dois para carregar o *Tsi'õtõ hopó* do *pahori'wa* e outros dois para carregar *tsi'õtõ hopó* dos *TÉBÉ*.

Chegamos à uma hora da tarde na aldeia, dando o grito da chegada saíram andando de fila, por isso a comunidade da aldeia, as mulheres e alguns *ihí* que estão na aldeia saíram das casas para ver a chegada dos caçadores no *warã*. O sol fica muito quente e os filhos levam garrafas de água gelada para seus pais, irmãos ou primos.

O cesto é enchido de carne de caça e depois de amarrado é colocado na cabeça do *danhõihui'wa*, para todos levarem, com gritos, até a casa dos *pahori'wa* e *tébé*. Chegando nas casas jogaram em frente da porta e rapidamente são retiradas e colocadas dentro de casa. Depois disso o *noni mrãmi'wa* retirou o *noni* para realizar a corrida. No dia seguinte são as entradas de *wamnhõrõ no mārã*, para poder fazer em capa, o *dahii'wa* cuida todos dias e noite até todos terminarem de fazer, mas no momento a primeira coisa tem que terminar primeiro dos *pahori'wa* e *tébé*. Neste local também é trabalhado o *TEPEWAPTSU*, assim que terminam se realiza *AHU'RÃ*, a corrida, uma disputa entre os grupos que fica dos seus lados durante as danças, primeiramente os *pahori'wa* se disputam e depois *tébé* e *aiho'ubuni* assim vai seguindo a disputa. Até terminarem. Após a chegada da caçada de fogo vai se acelerando o processo do ritual *danhono*.

### **O Ritual do Tébé**

Depois da chegada dos grupos da caçada, tudo vai estar corrido o processo do *danhono*. Ao terminar o trabalho feito juntamente com o clã *owawê*, o trabalho em conjunto, após terminar o de fazer o *wamnhõrõ* e *tébé waptsu* com dois *tébé*, os *tébé* antigos são pintados no *warã* onde está o restante do *wamnhõrõ* dos grupos *herói'wa*, são

levados na casa dos dois. Neste momento os *tébé* antigos são pintados, até as mulheres do clã *owawê* se junta na casa dos dois com a pintura, todos iguais. Algumas levam o bolo e algumas se encarregam de distribuir a carne, para levar no local que é no *wedetede*.

Nesta cerimônia aquela que vai levar o *Tsi'õtõhopó* (cesta de carne) são as mulher *dahi'wa* do clã *owawê*. As moças são escolhidas entre o clã *owawê*, depois de perguntar quem vai levar o *tsi'õtõhopó*. Essa decisão é tomada no *warã e mārã*, mas na aldeia São Marcos as meninas que levam o *tsi'õtõhopó* são as meninas do mesmo grupo de idade. Nesta cerimônia o papel principal é das meninas que são escolhidas e são enfeitadas e combinam com as pinturas do *tébé* que tem beleza e a moça é solteira ainda, mesmo *dahi'wa*. Essa informação é da aldeia onde faço a minha pesquisa.

Chegado o momento da entrega da carne de caça, o *tébé* sai da casa do pais e vão até o local da direção na *wedetede* eles carregam a carne de caça e o bolo. Elas formam uma fila e aquela escolhida para carregar o *tsi'õtõhopó* vai na frente. Junto com elas os *dahi'wa* que é *tébé* carrega o *wamnhõrõ* e pena de arara *tépéwapsu* e o *baquité* com tampa, dentro dela o urucun e côco de babaçu e o *waihi*. Todos esses materiais são entregues para o *dahi'wa*. A pintura corporal deste *ai'repudu* era a mesma que seria aplicada nos *tébé*, aquele menino que futuramente vai ocupar o cargo cerimonial na próxima iniciação e *adzarudu* a moça são pintados com a mesma pintura de quem vai carregar *tsi'õtõhopó*.

Para levar o *wedetede* neste local são preparadas e colocadas numa folha de babaçu. Isso é trabalho do clã *po'redza'õnõ* e nela são colocadas sobre ela. Primeiro é colocado *tsi'õtõhopó* e depois são colocadas o restante de carne e o bolo. No local indicado todo o mundo está esperando, em seguida são colocadas novamente algumas carne dentro da cesta para *tépé'rada danhõhui'wa*, eles levam para casa dele e o restante é distribuído pelo *tépé*, distribuindo para a multidão, ordenada pelas classe de idade diferentes. Distribui a carne e o bolo, depois disso a multidão sai do local. Esta cerimônia se inicia às duas hora da tarde, chega o momento da realização da apresentação do *TÉBÉ*, ou seja, o momento oficial da cerimônia. Para isso os *herói'wa* e *tébé* esperam o ancião no *hõ*. Aqueles que ficaram no local são *tépé'rada*, *dahi'wa*, *ai'repudu* e o restante, os anciões ficam no local para assistir, que recebe a designação cerimonial de *tepewapsu wamrami'wa*, aquele que carrega o *tepewapsu*, permaneceram em paralelo cada um na

frente do *wedete* esperando o iniciante *tébé* chegarem no local, trazido pelo ancião e restante dos *herói'wa*.

Após trazidos no local os *tébé* vem junto o restante do *herói'wa* e o *pahori'wa* trouxeram com eles o *brudu* e *tsidupu* pendurado. Os demais *herói'wa* posicionaram se de forma semicircular atrás do *wedete*. Chegando no local os *tébé* ficam acima da esteira confeccionado pelos avôs. Sem o material tradicional não combina, assim o ancião disse. Aí começaram a ornamentação e pintura corporal, trabalho é de *dahi'wa* mas são ajudados pelos *tépé'rada* dando a orientação de fazer corretamente para botar os ornamentos. O primeiro passo é amarrar no pulso e tornozelo o feixe de seda de buriti pintados de vermelho.

Depois, antes de aplicar o urucum, é passado o óleo de babaçu. A pintura aplicada no *tébé* é *da'upté*, onde todo o corpo é pintado de vermelho de urucum. Depois de concluída a pintura aplica-se duas faixas de resina, em paralelo, que se estendem da altura dos mamilos até a cintura. A resina aplicada serve para serem fixadas penugens brancas de gavião real. Depois de terminarem a pintura corporal do *tébé* agora é colocado o *wamnhôrõ*. O ornamento foi amarrado sobre a testa dos *tébé* com as sobras de algodão manuseada pela mãe ou avós, dando formato de barbante. Após isso também é colocado o *tépéwatsu* na nuca do *tébé*. O *ihi* ajuda, orientando como é colocado e amarrado para não soltar e cair. Este ornamento de cabeça, que assume o formato de uma cauda de pássaro, é preso atrás da cabeça do *tébé* e para isso se utilizam 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 *ipredu* antigos *tébé* enrolaram um faixa de fios de algodão, com aproximadamente dois metros e meio de comprimento.

Após o término do preparativo os *ihi* falam para testar se está seguro o *tepewaptsu*, porque a história antiga do *a'uwé* se cair o *tpewaptsu* de alguns não vai ficar muito tempo de vida, pode morrer mais cedo enquanto jovem ainda. Depois da conclusão dos preparativos começam apresentação e demonstração desde antigo *tébé'ra* de todas as classe de idade como assobia e posição como tocar no *noni* até a posição, e o término e são demonstrada para o *danhõhui'wa noni mrami'wa* carregador do *noni*, até chegar a vez do iniciante a execução no local *wedetede* o *tébé* iniciante iniciaram neste local e após a terminarem os *ipredu* que estavam assistindo começaram agradecer na língua: *hepãri*,

*hepãri, hepãri*, - obrigado, obrigado, obrigado!. Isso é modo tradicional *A'uwê*, mas se fosse não indígena aplaudiram, isso é o começo.

Depois de terminar a apresentação levantaram o *noni mrãmi'wa* e pegaram esteira onde vai sentar toda vez que pararem em frente das casas. O grupo vai em direção da primeira casa. Vão executante em frente às casas repetindo o mesmo ritmo e assobio. O grupo vai estar acompanhando a noite toda. Para mim isso é muito interessante, essa cerimônia do *tébe* sempre acontece no tempo da lua cheia. O grupo da classe de idade sempre vai estar acompanhando com *brudu* e *tsidupu* pendurada acima, isso será apresentado a noite toda até amanhecer.

Antigamente os *tébé* usavam o ornamento durante a noite toda até amanhecer. O relato e a história antiga dos *A'uwê* conta que foi um filósofo xavante que teve a idéia de reformar e organizar todos os rituais *A'uwê*. Isso permitiu que o *tepewatsu* fosse retirado depois que a noite estivesse bem calmo e todo mundo já estivesse dormindo, principalmente as mulheres e também são substituídos pelos *dahi'wa*.

Essa execução sempre se dá o tempo de intervalo no *wedete*, desde aí se inicia novamente até às cinco horas da manhã, nesse horário são colocados novamente o *tepewapsu* na cabeça do *tébé*. Quando o dia clareia, todos os *herói'wa* que estavam dormindo no *hö* voltam no *wedetede* e de lá vão na direção da pista onde vai dar última largada da corrida. *Noni mrãmi'wa* balança o *no noni* o *tébé* vão correr na frente bem devagarinho e o restante dos *herói'wa* vai acompanhando até o *ihi* dar o grito de começar, disputam com toda a velocidade até chegar no *wedete*. Esta é uma disputa de clãs opostos, entre classes de idade. Quem chega primeiro é comemorado pelo restante do clã, todos os homens ficam alegres. Nesta oportunidade o clã *po'redza'ono* tocou no *wedetede* primeiro, aí todos os *po'redza'õnõ* ficaram satisfeito por ter ganhado a corrida *noni*. O *tébé* vem correndo devagarinho até chegar no local onde está a esteira esperando. Chegando na esteira os dois *tébé* viraram de costa sem errar e todo mundo agradeceu, *hepãri, hepãri...*

Depois disso, o ornamento foi retirado pelo *dahi'wa tébé*. Esses ornamentos ficam para *daihi'wa, tepewapsu, waihi, wamnhõrõ*, e levam para casa. Até aqui não encerra a cerimônia. No mesmo tempo iniciam *ITSITÓRÓDZU* broto de buruti, para dar o rito do grito de anta. Quando o homem mata a anta na caçada usa esse grito para chamar o companheiro. Esses brotos de buruti são retirados pelos *danhohui'wa*. Eles realizaram o

trabalho, esse broto para amassar segurar com duas mão e bater no chão e gritar, isso também primeiro tem a demonstração para o *herói'wa*, se inicia com o *tébé* e depois os *pahori'wa* vai até o último *herói'wa*. Aqueles que gritam bem alto será o bom caçador, quando ele matar a anta será bem ouvido o grito de bem longe. Assim termina a cerimônia.

Após o término, no *warã danhohui'wa* formam fila em direção do *mãrã* para a escolha de *wamnhôrõ*. O ritual *Tébé* não se refere ao adorador da lua, mas se refere a um pássaro conhecido como *Tépére* o assobio. Segundo o Delgado (pg.286), *a referência é feita ao pássaro noturno conhecido pelos xavante como tepere. O tepere é conhecido pelos moradores regionais como caburé, uma espécie de coruja. Durante sua performance ritual os tébé ao balançarem waihi emitem assobios em três intervalos em cada apresentação. Quando 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 á performance dos tébé.* Assim se refere ao pássaro isso só aparece no tempo da lua, por isso é feito o ritual do *tébé* no tempo da lua.

### **O Ritual do *Pahori'wa***

Após o término do ritual *tébé*, no mesmo momento foi a realização da escolha do *wamnhãorõ*, para essa escolha os participantes são divididos em clã oposto entre *danhõhui'wa*. Desde *warã* vão em forma de fila, com a divisão clânica vão a direção do *mãrã* para escolha do *wamnhôrõ*. O *nonimarãmi'wa* vai na frente, chegando no local no *mãrã*, o primeiro a escolher é o *nonimrami'wa* e *wa'ritire* são do clã *owawê*. Eles podem escolher e amarrar quantos quiser do lado *owawê*. No *mãrã* o *wamnhôrõ* fica em posição de divisão de clã, os do *owawê* ficam no sentido de pôr do sol, e os *Po'redza'õnõ* ficam na posição de o sol sair. Então começou a escolha, depois de *noni mrãmi'wa* e *wa'ritire* escolhere nós escolhemos. Os pais ficam na frente do *wamnhôrõ* para saber de quem é aquela, para poder saber quem amarrou o *wamnhôrõ* do seus filhos ou netos. Terminando a escolha do *wamnhôrõ* aí o *wa'ritire* foi no *wedetede* para começar a gritar imitando o canto do seriema. Ao mesmo tempo o *danhõhui'wa tsipi'õ* canta e dança *wamnõridóbé* em outro local de *mãrã* improvisado. Isso na parte da manhã ainda se preparando para a

retirada do *wamnhõrõ* do *Pahori'wa*. As mulheres *danhõhui'wa* da mesma classe de idade do homem *danhõhui'wa* se pintam com carvão e se fazem no corpo um risco no rosto de preto. A esa pintura se da o nome *Hotorã* nome do peixe. No *mãrã* onde estão todos, os homens iniciam a apresentação do *Pahori'wa*. Essa demonstração é específica para o *Ritéi'wa* e alguns dos homens, porque não vão assistir no local *wedetede* a apresentação em público. Os *pahori'wa* são pintados, com cordinha no pulso e tornozelo e com *danhõ'rebdzu'a* bem arrumado, um dos *pahori'wa* antigo, *pahori'wai'rada* executa a demonstração e depois o próprio iniciante.

Assim termina a cerimônia no *mãrã* todos voltam para a aldeia. Após a saída os *ritéi'wa* começam a se preparar, com ornamentos e pintura corporal de *wai'a* todos de vermelho. São divididos segundo com a filiação clânica, os *owawê* – do lado do sol nascente, e os *po'redza'õnõ* - do lado onde o sol se põe. Traçam as estratégias de entrada na aldeia, o momento da cerimônia dos *pahori'wa*, no sentido de cobrir a aldeia. Enquanto todo mundo faz parte do seu preparativo, no *wedetede* é preparada tipo uma cerca onde o *wa'ritire* fica encima gritando, fazendo também o seu papel.

No *warã* e no *mãrã* se discute a escolha do *dahi'wa* que será dado o *dahi'wa*, carrega e segura - *brudu e tsidupu, ai'repudu* – menino segura - *pahori'wa po'redza'ru, dahi'wa* segura - *anhana'râtõmri, dahi'wa* segura - *wedenhõrõpó, dahi'wa* segura - *wamnhõrõ*, e também a moça *dahi'wa* para carregar o *tsi'õtõhopó*, cesta de carne de caça. A moça ainda solteira e o *ai'repudu* será considerada futuro *pahori'wa*, igual na cerimônia do *tébé*. Na casa dos pais do *pahori'wa* as pessoas do clã *po'redza'õnõ*, homens e mulheres de classe de idade e algumas crianças se juntam na casa. As mulheres fazem um bolo para levar a todos. Os do clã *po'redza'õnõ* se pinta com a pintura corporal do *pahori'wa*, com seus ornamentos.

Chegando o momento, mais ou menos meio-dia, onde o sol se expõe muito forte, eles saem da casa dos pais do *pahori'wa* em forma de fila em direção ao *wedetede*. Neste local no chão são preparadas as folhas de buriti para botar a carne e o bolo. Esse trabalho, a preparação é do clã *owawê* e também o ponto circular onde vai estar passando os *pahori'wa* e o ponto onde vão pousar de joelho também são os trabalhos do *owawê*. Depois de tudo isso vão ser recompensados com a carne do *pahori'wai'manado*, é uma dádiva. Todo o restante de carne e bolo são distribuídos para as classe de idade diferente que tem direito de *DANHIWARI*, pedir as coisa em público em forma tradicional.

Algumas carnes são levadas pelo *pahori'wa danhõhui'wa* na suas casas para espera do *danhõhui'wa pi'õ* e deixa um pouco pra ele.

Após término da distribuição da carne rapidamente a multidão deixa o local, o ancião vai a busca do *pahori'wa* na casa *hö*, junto com ele vem o restante do grupo *herói'wa* para executar o papel de *ITSE'A* nele são colocada o resto de *wamnhõrõ* na cabeça e nas mão também o restante de *wamnhõrõ*. Chegando dos dois *pahori'wa* são colocados acima da esteira em pé, então é passado o óleo de babaçu no corpo e depois é amarrado o *wedemnhõrõ* no pulso, e no tornozelo [e amarrado o *wedenhõrõpó* embira. Por último, aplicaram o urucum, pintando somente no abdome, as costas também são pintadas de urucun e na panturrilha são pintadas de carvão, depois vestiram adornos. Os *pahori'wa* tem o furo de orelha, mas eles aumentam o furo durante o ritual para poder encaixar o *ipo'redza'ru*, esse são feitas de pedaço de taquara de flecha, *wététeihi*, com aproximadamente quarenta e cinco centímetros, penas de arara, fios algodão, dente de capivara, unha de veado ou queixada e semente de capim navalha – *a'é*.

Depois disso é colocado o *ipo'redza'ru* no furo da orelha e juntaram atrás da orelha e amarraram. Em seguida, eles pegaram uma faixa composta de fios de algodão com aproximadamente dois metros de comprimento e enrolaram sobre a cabeça dos *pahori'wa*, na altura da testa e passando sobre as orelhas, deixando a mostra somente os dentes de capivara e também são colocadas *pópara* nas pernas. *Pópara* é uma espécie de chocalho para dar o som, são feitos em conjunto, mas somente manuseados pelo *dahi'wa*. Feita de unhas de veados e queixadas e também são colocadas penas de pássaros.

Após o término o *pahori'wa* permanece de joelhos, enquanto isso as classes de idade mais antiga *pahori'wai'rada* começam a mostrar aos neófitos como deveriam proceder durante a cerimônia. Essa demonstração segue dos mais antigos e vai até o *dahi'wa pahori'wa*. Terminando essa demonstração chega a vez do iniciante. Eles ficaram de joelho sobre as pernas esquerda, com as duas mãos cruzadas sobre o peito e a perna dobrada. Nesta posição lado a lado começaram rapidamente abaixaram, e bateram o calcanhar direito para dar o som de *pópara*, olhar alguns segundo para o alto na direção do sol sem mexer os olhos e depois vira a cabeça rapidamente.

Em seguida, ainda na mesma posição, começaram a chacoalhar o *pópara* olhando alternadamente para direita e para esquerda e para um pouco do chocalho do *pópara* e se levanta fazendo batida no chão com a perna direita percorrendo o círculo até chegar no

ponto onde novamente vão ficar de joelho, chegando neste ponto ficam na mesma posição e mesmo ritmo, até voltar no local *wedetede* quando se levantaram começou a bater as perna no chão dando o som do *pópara* até no ponto.

Assim termina a execução do *pahori'wa*, com pressa para retirada do ornamento do *pahori'wa* os *dahi'wa* tiram e levam para suas casas às pressas. Enquanto durante a cerimônia do *pahori'wa* o *danhõhui'wa pi'õ* já está se aproximando. Enquanto estão colocando o *wamnhõrõ* novamente para o *pahori'wa* ele começa a ficar deitado alguns minutos, depois se levanta e é coberto de *wamnhõrõ*. Seu grupo *herói'wa* fica cobrindo os dois *pahori'wa*, enquanto correndo devagarinho o *danhõhui'wa pi'õ* já vem atrás correndo para a retirada do *wamnhõrõ*; o restante das mulheres *danhõhui'wa* tira do *herói'wa* que estão na cabeça, rapidamente e depois vão correr nas suas casa para pegar a cesta e corre na casa do *pahori'wa* antigo para receber a carne de caça que *Pahori'wai* manda.

Ao mesmo tempo, os homens são pintados de vermelho e começam a aparecer. Primeiro vem duas pessoas levando com a mão direita o *wamnhõrõ* do *pahori'wa*, correndo com toda a velocidade até chegar no *wedete*. Começa aparecendo correndo com o *wamnhõro* nas mãos até o mesmo local, correndo em volta do círculo sem parar até todo mundo aparecer. A última pessoa que aparece é o cantor do *wai'a 'rãpó*. Ele vem devagarinho até chegar no *wedetede*. Enquanto não chegar todo mundo tem que correr em círculo balançando o *wamnhõrõ*. Quando chegou todo mundo começou a parar, mas balançando o *wamnhõrõ*. Chegando o *iprédu* no local do meio, começou a puxar os cantos bem baixo, acompanhado com chocalho. Ao terminar o canto começam a correr em direção das casas, chegando na porta da casa o *wamnhõrõ* é arremessado para dentro de casa e dos homens e começam a correr para *mãrã*. Assim se encerra a cerimônia.

Chegando a noite haverá outra cerimônia, a retirada do *wamnhõrõ* do *pahori'wa*. Essa retirada acontece quando a noite começa a ficar calma. A meia noite, o *ihi* fica esperando no *warã* para ouvir o som do chocalho. Depois da retirada começa o som *pawã*, o *danhõhui'wa* dando o som significa que vai começar a pintura corporal de *danhõhui'wa aibo* e de *pi'õ*. A pintura começa depois da retirada do *wamnhõrõ*, porque é demorado, cada um pinta seu companheiro do jeito que ele quer ou é específico para aquelas pessoas. As pinturas variam através delas indicam sua linhagem, parentesco, alguns *danhõhui'wa* quase prontos começam a cantar *wamnõridóbe*. Elas repetem três vezes ou mais, para que

a noite não fique silenciosa. Terminando a pintura corporal de todos os *danhõhui'wa* começam a dançar e cantar *wamnoriDébe* até o dia clarear. No *wedete* estão o *dahi'wa* com *danhõ'rebdzu'a* e com arco e flecha. Junto com ele estão os *tébé* e *pahori'wa* esperando o dia clarear. No *warã* o *danhõhui'wa* continua cantando e dançando. Começa a clarear o dia às seis da manhã e o *danhohui'wa*, mesmo dançando e canto fica atento, porque o *watébrémi* que está coberto e com *wamnhõrõ* na cabeça começa a correr em direção ao centro da aldeia, e *danhõhui'wa* vem correndo para retirar *wamnhoro* e leva para o centro da roda e joga no chão gritando. O restante dos *danhohui'wa* se espalham para retirar o *wamnhõro* do *herói'wa* aquele.

Depois da retirada, todos correm no *wedetede*, chegam lá os *herói'wa* e as meninas *adzarudu*, da mesma de classe de idade do *herói'wa*. Enquanto isso o *danhõhui'wa aibo* e *pi'õ* correm do lado para retirada. Quando acabou voltam no centro onde ficam todo mundo. Depois o *danhõhui'wa aibo* entrega *wamnhõrõ* a sua companheira. Desde o *wedetede* os *herói'wa* e *adzarudu* da classe de idade começam a cantar e dançar *wai'a 'rãpó* de casa em casa, juntamente com *dahi'wa*. O ancião puxa o canto e todo o mundo canta. Assim que terminar essa cerimônia se inicia outra dança chamada de *Itsõrõ nhõ're*. Este canto e dança vai até entardecer, mais ou menos cinco da tarde e encerra.

### **Corrida *Tsa'uri'wa***

Ao chegar o momento da *Tsa'uri'wa*, os *herói'wa* são trazidos em forma de fila da casa *Hõ* pelo *iprédu*. Realizam a corrida em volta da aldeia batendo a palma, gritando o som bonito e de se emocionar. Dando uma volta na aldeia vão até o centro da aldeia onde executaram outro ritual. Inicialmente se posicionam de joelhos, voltados na direção do sol nascente.

*O ancião distribui nervuras de folhas buriti, chamadas de waihi, com aproximadamente cinquenta 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 roçava entre os dedos*

*polegar e indicador da mão esquerda que estava levantada, de modo semelhante quando se prepara para atirar uma flecha, (Delgado-312).*

Este ritual é um pedido que os *herói'wa* fazem a *Danhimite*, (bom espírito, nosso Deus), para que durante a corrida mande nuvens para esconder o sol ou até chover, e que não esteja muito abrasivo durante a corrida do *tsa'uri'wa*. Ao término da cerimônia, os dois líderes do grupo *pahori'wa* vão levar os grupos em direção ao *Mārã*, local onde os *dahi'wa* tinham permanecido durante o período de montar o *wamnhõrõ*. Neste local também se realizam alguns dos preparativos da cerimônia religiosa *Wai'a*. Neste local vai ser o preparativo dos *herói'wa*. Este dia é corrido para todo mundo, os pais também já vão descer no local levando café da manhã para tomar um pouco, levando ornamento, e os *danhõhui'wa*, homens e mulheres também vão ao *mārã* improvisada para o preparativo. No *mārã* os *herói'wa* agora juntamente com as meninas que são da classe de idade chegam da casa para o corte de cabelo, mas os pais já chegaram no local. Neste momento alguns *herói'wa* que tem cabelo comprido são cortados, as meninas também. Os cortes de cabelo atrás da nuca são específicos com a divisão clânica, mas o corte circular são todos iguais. O corte de cabelo na nuca atrás que bate em direção das orelhas são o corte do *Po're'dza'õnõ*, o corte que bate nos ombros são o corte do clã *öwawê*.

Só homens e mulher e alguns que são dadas pelos *Itsõ'rebdzu'wa öwawê* – pré – *öwawê* no vermelho, essas pessoas são clã *po'redza'ono* mas eles não usam mais o símbolo *po'redza'ono*, os seus filhos futuramente usará *öwawê-pré*, isso não significa que vão ser *öwawê*. Da mesma forma também, alguns indivíduos do clã *öwawê* podem usar desenhos *po'redza'õtõ-pré*. Neste momento da corrida *tsa'uri'wa* aqui se pede sobre essa questão sobre clânica de vermelho, neste momento é um pedido de cor clânica. Assim *ih* explicando e contando a história, isso vem a muito tempo, antes do contato no *mārã* os nossos antigos pedem em público no local *mārã*, porque gostou da cor vermelha de *öwawê* e *po'redza'õnõ*. Neste local também se realiza a escolha de dois *herói'wa* para carregar *TSIDUPU* do clã *po'redza'õnõ*. Também é feita a escolha de três *owawê* para disputar, um fica no meio e o dois atrás.

Essa escolha é muito difícil porque durante a realização da corrida *Noni* todos os *ih* e *ipred*, tanto do clã oposto, sempre observam quem tem mais resistência na corrida e no cansaço, porque eles ficam no centro da *tsa'uri'wa dza'ru*, e é o inimigo do *dahi'wa*, por isso os pais de alguns recusam a escolha do seu filho para esse cargo, porque o

*dahi'wa* não vai ter pena deles do clã oposto. No mesmo tempo que é feito *TSIDUPU*, *ihi* que faz som específico. Aqueles que já realizaram *tsa'uri'wa* no seu tempo de *danhono*, somente eles que fazem esse instrumento. Alguns dos *danhōi'wa* chegando no *mārã* onde estão os *herói'wa*, levando seus filhos primogênito. Esse corte de cabelo dos filhos é um corte circular acima da cabeça que é maior e corte atrás da nuca é bem curto isso se chama de *IPRÉDU NHIMNHŌHU* – primogênito. Seus tios maternos cortam esses tipos na cabeça do filho ou filha do *danhōhui'wa*, mas depois eles têm direito de tomar as coisas as coisas que eles quiserem, sem ser impedido. Esta é uma forma tradicional de reciprocidade dos *A'uwê*. Cada um dos *herói'wa* tem a seu ornamento específico para combinar com a pintura corporal. No *pahori'wa* são amarradas a fibra na panturrilha e nos *tébé* no pulso fibra de buriti pintada de vermelho, até o restante do *herói'wa*. Por outro lado, na outra *mārã* os *danhōhui'wa aibo e pi'ō*, eles pintam seu *i'amo* com a pintura diferente e específico “*DANHIHODO*”, para aquela cerimônia *tsa'uri'wa*. Alguns cortam os cabelos diferente dos outros, principalmente os homens *danhōhui'wa*.

Assim que terminaram as pinturas, tanto *herói'wa* como *danhōhui'wa*, começam a sair, tomados da mão, indo à direção do local *tsa'uri'wa*. Primeiramente o *herói'wa* em forma de fila, na frente vão os *ipredu nhimhu*, na mesma fila atrás os *pahori'wa* e seu grupo de idade e no final as meninas da mesma classe de idade do *herói'wa*. Nesta cerimônia a classe de idade menina também participa da corrida e corta os cabelos na nuca e acima da cabeça o corte circular. Desde aqui os *her'poi'wa* cortam o cabelo e será cortada em outro ritual como *wai'a*. Antes não podia porque eram wapté ainda, mas desde aqui em diante principalmente os homens *ritéi'wa* podem cortar os cabelos na parte de cima da cabeça em forma circular.

Esta junção de *herói'wa* e as meninas é uma classe de idade e o grupo que será chamado pelo resto da vida *DA'UTSU*, *I'UTSU*, grupo e classe de idade, neste ano é *ANAROWA* o nome do grupo. Chegando o horário o *ihi* já apressa os grupos de *herói'wa* porque ainda está muita a distância onde está o local, é longe. Para a saída ordena todo mundo em forma e atrás deles vem com os sons de *upawã*, vem atrás correndo dando distância de cem metros juntamente com *danhōi'wa pi'ō* coberto de folhas, vem correndo abaixando e dando intervalo. Fica sentados agachados, não podem se levantar e não podem sentar até passar o espaço da aldeia e até chegar no local do *tsa'uri*.

Este é o momento do *danhõhui'wa*, é muito sacrifício e dolorido, dá dor na coluna e nas pernas, é cansativo. Os *iprédu* homem e mulher que já passaram essa fase orientam ao *danhõi'wa* para aguentarem, que é dolorido é sacrifício e é o último para o *danhõhui'wa* e para *herói'wa*. Algumas das mães dos *herói'wa* enquanto está no centro da aldeia levam correndo para a água, porque são muitos e também para os *danhõi'wa*. Este momento é muito importante e emocionante para todas as pessoas que assistem. Alguns dos pais, tanto dos *danhõhui'wa* e dos *herói'wa* se emocionam e choram, porque a sensação de emoção com sol quente e o som do *upawã* e outros instrumentos, como apitos, flauta dos *waradzu*, todos são tocados pelos *danhõhui'wa*. Como aqui na aldeia *HU'UHI* é a última a ser realizado o ritual e finalizada todos do grupo de *ABARE'U* *danhõhui'wa*, tanto mulheres e homens vieram de todas as aldeias dos *xavantes*. Também os *dahi'wa* e as pessoas que vieram para assistir seus parentes. No meio do caminho os *iprédu nhimnhõhu* dão a primeira partida de corrida, até chegar na aldeia e ficar no *warã*. Quando chegam os parentes dão água e dão banho a cada um que chega. Na mesma estrada, a caminho do local *tsa'uri dza'ru* tem lugar a outra partida da corrida somente das mulheres da mesma classe de idade. Por último os restantes continuam indo em direção ao local.

Quando ainda está amanhecendo os *dahi'wa* começam a se pintar e colocam os ornamentos e o *A'ÃMA* que pode ser traduzido como “defensor”, chegam no local para tomar *wededzu*, uma raiz ralada que dá o pó, específico para *tsa'uri'wa*, para jogar acima do *herói'wa* para desmaiar, por isso todo mundo sabe que é um perigo são permitido e não proibido e parte do ritual, isso o *A'ãma* tomam do *dahi'wa*, mas alguns esperto já esconde no local, e dão o restante para o *A'ãma*. No *tsa'uri dza'ru* os *dahi'wa* se escondem juntamente com o *A'ãma*, e o restante vão se dividindo no caminho, mas todos estão escondidos no meio caminho, o *dahi'wa* só aparece na hora que o *ritéi'wa té-* recém *dahi'wa* estão correndo na estrada. Aí eles aparecem para jogar *wededzu* encima deles. Mas no momento ainda estão indo para *tsa'uri'wa dza'ru*, e atrás os *danhõhui'wa* com som de *upawã*.

Também os *danhõihui'wa* se dividem para levar irmão e primo, sobrinhos, e cobrir contra o *dahi'wa*. Essa disputa de defender e chegar em primeiro é o trabalho em conjunto no sentido da resistência contra o cansaço e do *wededzu*. Neste momento do ritual, o principal é a disputa clânica de quem chega primeiro e também os *dahi'wa* disputa isso é entre os homens isso marca história do tempo da realização *danhõnõ*. Para assistir os que

vieram de outra aldeia pegaram seus carro e moto para assistir dentro da *tsa'uri'wa dza'ru* por que a realização e posição de *dahi'wa* é lindo de se ver.

Volto novamente a atenção da minha pesquisa o *danhõnõ* que a aldeia *Hu'uhi* realiza é do antigo, antes que *Tsihorirã* mudara algumas partes da realização do *danhõnõ* muito antigo. Só os anciãos da terra indígena podem compreender se está certo e bonito de se ver. Lopes (op; cit.) cita que os xavantes têm a sua divisão em xavante ocidental e oriental. Na verdade, *A'uwê* se dividiu em regiões. A última realização do *danhõhui'wa* foi na região *Tsõ'repré*, desde ai tomaram seus ramos e levaram seu conhecimento da realização do *Danhõnõ* a várias aldeias da região o que ficaram para trás foram no rumo da atual terra indígena *Mārāiwatsédé*. Aqui na aldeia *Hu'uhi* os que ficaram para trás fundaram esta aldeia com a intenção de realizar seus rituais como eram antes que o *Tsihorirã* intruducise mudances que resultaram na transformação. Por isso o ritual teve muitas visitas para essa aldeia, para ver e comparar. E muitos acharam interessante e alguns criticaram, porque a maioria dos anciãos da missão salesiana colocaram o seus conhecimentos dentro de alguns ritual do *A'uwê*. Segundo o *ihí* Dário *Tserenhõ'rã* morador de *Tsiba'adzatsi*, Terra indígena *Mārāiwatsédé* afirma, que a maioria do ritual envolve muitos segredos em respeito ao *DANHIMITE*.

Chegado este momento os *herói'wa* já não é tratado e chamado de *herói'wa*, agora é chamado e tratado de *AIBO* homem, para o resto da vida. Dando a volta dentro do *tsa'uri'wa dza'ru* até chegar no ponto marcado e da posição de largada e *danhõhui'wa* chegando e passa atrás do *ritéi'wa té* novos. Na porta estão os dois *danhõhui'wa* agachado de joelho junto com ele o *wededzu*, não para jogar no *dahi'wa* para não resistir durante a corrida. O *danhõhui'wa* tem seus próprios *wededzu* com eles em divisão clânica. Então o *A'ãma* primeiro correndo e atrás os *dahi'wa* e outro restante ai joga *wededzu* neles até a última. Chegando no ponto marcado esperam com olhos fixos a parada do último *dahi'wa*, dar início tipo um movimento. O *danhõhui'wa* presta bem atenção e *ritéi'wa té*, e o *A'ãma* senta no chão, até a chegada do último *dahi'wa*, dentro do grupo *nodzô'u* dois os *Ã'ÃMÃ ITSITI* já da largada de corrida até a saída do *tsa'uri'wa dza'ru*. Todo o mundo correndo e na estrada os *dahi'wa* aparecendo que está no caminho para jogar o *wededzu* no rapaz e que estava no local para dar a largada. Os *dahi'wa* vão disputar quem vai chegar primeiro na aldeia e também os *ritéi'wa*, mas são impedidos pelo *dahi'wa* que está no caminho jogando o *wededzu* prara envenenar, para não resistir e até desmaiar no caminho. Para não acontecer isso o *danhõhui'wa* também joga *wededzu* encima do

*dahi'wa*. Eles colocam dentro do *upawã* e sopram no corpo do *dahi'wa*. Aí sai na frente, para isso os *ritéi'wa té* tem todos esses processos de realização dentro do *danhõnõ*.

O ponto principal foi cuidar do corpo e não ter relacionamento com as mulheres enquanto era *wapté*, porque isso enfraquece e força física e espiritual do homem. Neste momento se o *ritéi'wa té* desmaiar no caminho ou na chegada toda a comunidade vai saber que teve relação com a mulher quando era *wapté*. No meio do caminho foi uma disputa de corrida entre o *dahi'wa* e *ritéi'waté* entre eles com clã oposto, até a chegada para o *warã*.

Eu estava no caminho esperando alguns dos *po'redza'õnõ* comparecer e correr junto com eles dando guarda, mas o clã *owawê* apareceu na frente, e o *danhõhui'wa* protegendo eles para o *dahi'wa* não chegar perto para por o *wededzu* nele. Depois de alguns minutos apareceu *ritéi'wa po'redza'õnõ* eu juntamente com o resto dos *danhõhui'wa po'redza'ono* cobrimos o *ritéi'wa té* contra *dahi'wa owawê*. No meio do caminho quase deu a briga entre *danhõhui'wa po'redza'ono* contra *dahi'wa owawê* porque eles queriam entrar com força para jogar *wededzu* nele. O *danhõhui'wa* impediu, aí o *dahi'wa* queria partir para briga, mas todo mundo entrou para não houver a briga, todos falaram que queriam terminar sem a briga. Voltamos a continuar, e quase aconteceu de novamente no ponto marcado para o *dahi'wa* deixar o local aí seguir o seu caminho até a chegada para a aldeia. Os *ritéi'wa té* continuaram a sua corrida na estrada até chegar no *warã*.

No meio do caminho as mulheres *danhõhui'wa* estão esperando escondidas na beira. Quando o *ritéi'wa* passa, fingem bater nele e continuam a correr junto a ele até a chegada na aldeia no centro da aldeia. O deixam no *warã* e voltam correndo buscar outro *ritéi'wa*, assim por diante até todo mundo chegar. Quando a última pessoa chegar, todos os *danhõhui'wa* acompanham com o som de *upawã* e outros instrumentos de som. Chegando todo mundo o *dahi'wa* canta e dança encerrando a cerimônia dele. No centro da aldeia tem a discussão sobre quem chegou primeiro e qual o clã. O clã que chegou primeiro era *owawê*, mas essa pessoa já concluiu o *danhõnõ* na aldeia dele, e quem chegou segundo foi o *po'redza'õnõ*, mas essa pessoa é que está realizando, então a vitória é do *po'redza'õnõ*. Deu um bate boca entre os clãs opostos, *po'redza'ono* disseram para *owawe* que ganharam com jogo sujo, isso não marca história no *danhõnõ*, isso é uma trapaça.

Depois todos os *ritéi'wa té* formam uma fila circular para a cerimônia *DA'RÃ UPI*, onde os mais velhos passam a mão na cabeça deles, significa que concluíram a sua trajetória de vida de adolescência agora é o *ritéi'wa*. Todas as classe de idade desde antigo, inicia primeiro no *danhãhui'wa* que já concluímos o nosso trabalho como educar e chegar esse ponto de vida como *danhõhui'wa*, daqui em diante mesmo com cargo *danhõhui'wa* mas não é mais o *danhõhui'wa* do *wapté*, agora sou *PRÉ-DZAMRÕI'WA*. Abaixamos a cabeça para realizar *da'rã upi*, botando as mãos na nossa cabeça, agora a nossa vez de botar as mãos no *ritéi'wa* com nossos primogênitos, passamos de cabeça a cabeça até a última. Depois foi a realização do canto e a dança, o *ritéi'wa* já pode cantar com a voz grossa por que agora estão na fase de adulto.

Como todos os anciãos *ihí* expressam sobre a trajetória de vida *A'uwê*, o peso que a gente tem de corpo e alma enquanto estamos vivendo, no cargo *danhõhui'wa* com a responsabilidade de transformar o *wapté* em homem – *Aibo*. Este ritual é muito difícil mas quando passa da alegria de saudade do tempo a classe de idade que todos os homens da mesma classe de idade *DA'UTSU* se encontram no *hö* enquanto *danhohui'wa*, mas agora é *pré dzamrõi'wa*, início da idade avançada. Desde o *hö* aprendemos a visão cosmológica e convivência com a classe de idade até este momento, depois de terminar dá saudade dos companheiros que a gente realizou o *danhõnõ* durante o ciclo de vida.

## Conclusão

No ano de 1997, durante a realização do *danhõnõ* dos *wapté* na aldeia São Marcos em Barra do Garças/Mato Grosso, cinco ou seis famílias, começaram a trabalhar para a construção da aldeia atual *Hu'uhi*, onde moro atualmente. Alguns dos adolescentes estavam realizando este ritual, dessa forma, no mês de setembro após o término do ritual e da construção da aldeia, as famílias se mudaram. Depois dessa época a aldeia aumentou, e no ano de 2002 foi construído o *Hö*, conhecido como casa dos adolescentes.

No ano de 2001, entrei na fase da adolescência, na língua xavante *wapté*, na qual aprendemos o ensinamento da cultura, educação, valorização da cultural, ritual cerimonial, costume, formas de tratamento tradicionais, através do padrinho e anciãos, na casa dos adolescentes *Hö*. Essa convivência terminou em 2005, no mesmo ano, em seguida, iniciou o rito de passagem. No mês de maio começou a batida de água, ficamos um mês batendo a água dia e noite, e recebemos o nome de *Wate'wa*. Antes do contato com não indígena, os anciões tinham outra contagem de tempo, atualmente baseamos no calendário ocidental.

Depois que chega o momento da furação da orelha, recebemos o nome de *herói'wa*, ficamos na frente da casa das nossas mães, esperando nosso padrinho furar nossas orelhas, com dente de onça parda. No dia seguinte, acontecem as pinturas corporais, para as danças tradicionais, que começam no período matutino até às cinco horas da tarde, no dia seguinte aconteceu à corrida de toras de buriti, que é uma disputa entre o grupo oposto, oito grupos que são divididos em quatro. Depois da corrida de toras de buritis voltamos para o *Hö*, e ficamos por lá durante uma ou duas semanas, para secar o furo da orelha e trocamos o pauzinho específico, para a corrida. Depois acontece outra etapa do ritual chamado *Nõni*, corrida de 150 ou 200 metros, uma disputa entre o grupo oposto, divididos em clãs, existem dois clãs no povo Xavante o *Po'redza'ônô* e o *Öwawê*.

Depois chegou o momento da caçada de quatro líderes dentro do grupo, só voltamos para a Aldeia após enchermos a cesta. No mesmo dia fazemos uma corrida entre os próprios grupos, mas no fundo é uma disputa entre os clãs. No dia seguinte, acontece uma disputa de corrida de grupos e clãs, com outras pinturas corporais da cor preta. No dia seguinte, há uma preparação de apresentação de quatro líderes, dois líderes do *Po'redza'ônô* e dois do *Öwawê*. O primeiro que se apresenta neste dia é o *Tébé*, que é do

clã o *Öwawê* que se apresenta no final da tarde, no dia seguinte é o *Pahöri'wa* do clã *Po'redza'ônô*, se apresenta no final da manhã.

Depois das apresentações, todos saem com capuz feito de palha de buriti, e começam a dançar e cantar até entardecer. No dia seguinte os adolescentes vão para o *Mãã*, lugar isolado, para cortar o cabelo e se preparar para a última corrida, junto com as meninas. Após, os adolescentes fazem uma corrida de 13 a 15 km, e as meninas o acompanham até um determinado lugar, e voltam para aldeia correndo, os meninos chegam no seu percurso e retornam à aldeia, e finaliza o ritual com danças e cantos tradicionais do povo xavante. Agora os meninos são rapazes, e são chamados de *Rité'wa* e podem ter contato com as meninas da aldeia, namorar, conversar, casar, com todo o respeito, o ritual termina em setembro.

Nós povos indígenas, contamos nossas histórias através da oralidade. Nossos anciões, a cada dia estão diminuindo, e infelizmente estão levando seus conhecimentos, quando eles contam a história do nosso povo, muitos de nós esquecemos essas sabedorias. Por isso, meu objetivo foi registrar e escrever o ritual de passagem “*danhõnõ*, e cada etapa de sua realização.

O *danhõnõ* acontece às vezes de cinco em cinco anos, ou de seis em seis anos, depende muito da decisão dos anciões da aldeia. A comunidade observa o crescimento dos adolescentes, a família e o pai, principalmente os homens determinam o momento certo, por isso o ritual não acontece em uma idade específica, depende muito da maturidade do *wapté* (adolescente).

Atualmente existem muitas pesquisas sobre rituais de passagem dos povos indígenas, inclusive do povo xavante. Porém os estudos apontam um olhar básico sobre a temática, eu enquanto pesquisador indígena, proponho um olhar mais profundo, passei por todas as etapas do ritual e vivenciei todo o processo.

A conclusão deste trabalho auxiliará na construção de um olhar mais atento para os processos dos rituais indígenas do povo Xavante. Dessa forma, pretende responder às seguintes indagações: Como acontece o *danhõnõ* dos *wapté*? Quais são as etapas de realização? Qual a importância dos anciões nesse ritual? Como a comunidade Xavante se organiza para esse ritual? São questionamentos como estes que motivaram a apresentação desta pesquisa.

Normalmente é sempre o antropólogo não indígena que registra e analisa os rituais indígenas. Os não indígenas, entretanto, não conseguem observar os ritos a partir de nossas questões culturais, de nossa epistemologia. Pretendo assim ter apresentado o ritual do ponto de vista A'uwê.

A escrita tem um caráter coloial, não permite transmitir toda a riqueza do ritual, sua estética e setimetros mobilizados, por isso para termiar o trabalho vou apresetar o registro em vídeo, que o leitor saberá interpretar depois de ter lido este texto.

Danhonho <https://youtu.be/3I3JC-Plc24>

Datsí wate <https://youtu.be/8ttnP7H-JWY>

## **BIBLIOGRAFIA:**

COIMBRA, C. e WELCH J. (org.). *Antropologia e História Xavante em Perspectiva*. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2014.

DELGADO, Paulo Sérgio. *Entre a Estrutura e a Performance: Ritual de Iniciação Faccionalismo entre o Xavante da Terra Indígena São Marcos*. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, 2008.

GIACCARIA, Bartolomeu e HEIDE, Adalberto. *Xavante A'uwê Uptabi: Povo Autêntico*. Editora Dom Bosco – São Paulo, 1972.

LÉVI – STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

LUILTON Sabasti Lebre Pouso da Silva. *Os Xavante e sua História pelo Olhar dos Salesianos Bartolomeo Giaccaria e Adalberto Heide*, 2007.

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.

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

MAYBURY - LEWIS, David. *A Sociedade Xavante*. Tradução de Aracy Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984

TURNER, V. *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niteroi: EdUFF, 2005.

TSI'RUI'A, Aquilino Tsere'ubu'õ. *A Sociedade Xavante e a Educação: Um olhar sobre a Escola a partir da Pedagogia Xavante*. Dissertação de Mestrado em Educação. Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande. MS, 2012.

UBRE'A, Abdzu, Fabio. *Datsimadzébré, Ritual de Iniciação dos Danhohui'wa e dos Wapté. A criação de Grupos de Idade Entre os Xavante no Século XXI*. Dissertação de Mestrado pelo PPGAS – UFG, 2020.

## GLOSSÁRIO

*A'ãma* – defensor de um grupo etário

*A'uwê* – Gente, pessoa

*A'uwê uptabi* – Povo autêntico, Povo verdadeiro

*Abare'u* – Grupo de idade que tem significado de Pequi

*Ai'rere* – grupo de idade que tem significado de palmeiras de indaiá

*Aihö'ubuni* – Líder dos adolescentes na casa Hö, durante o período de reclusão

*Anarowa* – Grupo de idade que tem o significado de estrume

*Damanawadzu'rã* – É o risco feita de carvão nas costa do Herói'wa

Córrego Fundo – Pequeno riacho localizado entre as aldeias Merure e São Marcos

*Da'amãwai'a'wa* – Pessoa que atua como vigia no ritual religioso

*Dabatsa* – casamento tradicional xavante

*Dadzani'wa* – encarredo dos batedores de água “waté'wa”

*Dahi'wa* – rapazes que já concluíram *Danhônô*

*Dapo'redzapu'u'wa* – furador de orelha

*Danhimite* – Espírito de criação do povo A'uwê uptabi

*Danho'rebdzu'wa* – Padrinho considerado segundo pais pelas certas famílias

*Danhônô* – Rito de Passagem da fase de adolescência para a vida adulta

*Dzö'ratsi'wa* – tocadores do chocalho

*Etepa* – Grupo de idade que tem significado de pedra

*Herói'wa* – Designação dos adolescentes após furação de orelhas

*Hö* – casa do adolescente durante o período de reclusão

*Hotorã* – Grupo de idade que tem significado de peixe

*I'amo* – no sentido de companheiro, companheirismo

*Ihi* – classe de idade mais antigo “ancião”

*Iteró* – Este lugar pertence a mim, meu lugar de moradia

*Iwa* – Tocadores de fogo

*Iprédu nhimnhõhu* – o primeiro filho da família

*Maraiwatsédé* – Terra Indígena Xavante, grupo que habitou o Território Suiá Missu; tem o significado de floresta perigosa

*Meruri* – Aldeia do povo Indígena Bororo

*Niterói* – Esta palavra é derivada de “Iteró”, Este lugar é meu, esta terra tem dono

*Nodzö* – Milho tradicional Xavante

*Nodzo’u* – Grupo de idade que tem o significado de milho

*Oi’ó* – Luta dos meninos com raiz bananeira

*Öwawê* – Designação do clã, tem o significado de mar grande, rio grande. Metade direita

*Pahõri’wa* – Adorador do sol no ritual *Danhônô*

*Po’redza’õnõ* – Designação do clã, símbolo semelhante a girino

*Ritéi’wa* – Novos integrantes para vida adulta

*Tébé* – Animador da noite durante o ritual *Danhônô*

*Tirowa* – Grupo de idade que tem significado de flecha

*Tsa’uri’wa* – Corrida do soprador

*Tsada’ré* – Bolo de milho assado em brasa no forno de cupinzeiro

*Tsidupu* – espécie de flauta

*Tsi’ré’abana* – Clã oposto que toma as coisas

*Tsõ’repré* – Segunda aldeia construída depois da travessia do rio Araguaia

*Uiwede* – Corrida de tora de buriti

*Wai’a* – celebração do ritual religioso

*Wai’arã* – Novos integrantes ao ritual religioso “Wai’a”

*Wapté* – Denominação dos adolescentes que residem na casa Hö, durante o período de reclusão

*Warã* – Espaço de reuniões dos homens onde tomam decisões políticas, sociais e econômicas, cultural

*Waradzu* – Sociedade envolvente, não índio.

*Waté'wa* – Adolescentes batedores de água

*Wamnoridóbe* – dança e canto específica do Danhõõ