

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS- GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**“PODEM QUEBRAR O MARACÁ,  
MAS NÃO VÃO QUEBRAR NOSSA TRADIÇÃO”.**

*DATSIMADZÉBRÉ, RITUAL XAVANTE DE INICIAÇÃO  
DOS DANHOHUIWA E DOS WAPTÉ*

FÁBIO UBRE'A ABDZU

Goiânia

2020

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO 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 nº 9610/98, 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(a) 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. Identificação da Tese ou Dissertação:

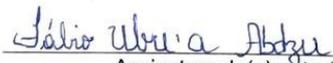
Nome completo do(a) autor(a): FABIO UBRE'A ABDZU

Título do trabalho: **“PODEM QUEBRAR O MARACÁ, MAS NÃO VÃO QUEBRAR NOSSA TRADIÇÃO”**. DATSIMADZÉBRÉ, RITUAL XAVANTE DE INICIAÇÃO DOS DANHOHUIWA E DOS WAPTÊ

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento  SIM     NÃO

Independente da concordância com a disponibilização eletrônica, é imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

  
Assinatura do(a) autor(a)

Ciente e de acordo:

  
Assinatura do(a) orientador(a)  
Prof. Dr. Gabriel O. Alvarez

Data: 14/ 05/2020

FÁBIO UBRE'A ABDZU

**“PODEM QUEBRAR O MARACÁ,  
MAS NÃO VÃO QUEBRAR NOSSA TRADIÇÃO”.**

*DATSIMADZÉBRÉ, RITUAL XAVANTE DE INICIAÇÃO  
DOS DANHOHUIWA E DOS WAPTÉ.*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social  
como quesito parcial para a obtenção do título de Mestra em Antropologia Social.  
Linha de Pesquisa: Etnopolíticas, resistências e transformações epistemológicas.  
Orientação: Prof. Dr. Gabriel O. Alvarez.

GOIÂNIA  
2020

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

UBRE'A, FÁBIO ABDZU

“PODEM QUEBRAR O MARACÁ, MAS NÃO VÃO QUEBRA NOSSA TRADIÇÃO”.  
[manuscrito] : *DATSIMADZÉBRÉ, RITUAL XAVANTE DE INICIAÇÃO DOS DANHOHUIWA E DOS WAPTÉ* / FÁBIO ABDZU UBRE'A. - 2020.

55 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. GABRIEL O. ALVAREZ.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,

Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2020.

Bibliografia.

Inclui fotografias.

1. Antropologia visual. 2. ritual. 3. Xavante. 4. datsimadzébré . 5. danhohui'wa. I. ALVAREZ, GABRIEL O., orient. II. Título.

CDU 572.9



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

**ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO**

ATA Nº 002/20

SESSÃO DE JULGAMENTO DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE FÁBIO  
UBRE'A ABDZU

Aos doze dias do mês de março de 2020, às 13 horas, na Sala de Defesas AS-01, no Prédio de Humanidades II da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás, realizou-se a sessão de julgamento da Dissertação de Mestrado de FÁBIO UBRE'A ABDZU, intitulada “*PODEM QUEBRAR O MARACÁ, MAS NÃO VÃO QUEBRAR NOSSA TRADIÇÃO*”. *DATSIMADZÉBRÉ, RITUAL XAVANTE DE INICIAÇÃO DOS DANHOHUIWA E DOS WAPTÉ*. A Banca Examinadora foi composta pelos seguintes Professores Doutores: Gabriel Omar Alvarez (PPGAS/UFG/presidente), Rafael Franco Coelho (FIC/UFG), Luciana de Oliveira Dias (PPGAS/UFG) e Alexandre Ferraz Herbetta (PPGAS/UFG), com Mariano Baez Landa (CIESAS/México) e Joana Aparecida Fernandes Silva (PPGAS/UFG) como suplentes externo e interna, respectivamente. O mestrando apresentou o trabalho, os examinadores o arguíram e ele respondeu às arguições. Às 15h30, a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão reservada, pelo qual foram atribuídos ao mestrando os seguintes resultados: **APROVADO**. Reaberta a sessão pública, o presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou a sessão, da qual foi lavrada a presente ata, que segue assinada pelos componentes da Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Gabriel Omar Alvarez, Professor do Magistério Superior**, em 12/03/2020, às 15:54, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luciana De Oliveira Dias, Professora do Magistério Superior**, em 12/03/2020, às 15:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Ferraz Herbe a, Professor do Magistério Superior**, em 12/03/2020, às 15:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rafael Franco Coelho, Professor do Magistério Superior**, em 12/03/2020, às 15:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

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 **1219827** e o código CRC **D55429ED**.

[https://sei.ufg.br/sei/controlador.php?acao=documento\\_imprimir\\_web&acao\\_origem=arvore\\_visualizar&id\\_documento=1314190&infra\\_sistema=1...](https://sei.ufg.br/sei/controlador.php?acao=documento_imprimir_web&acao_origem=arvore_visualizar&id_documento=1314190&infra_sistema=1...) 1/2 19/05/2020 SEI/UFG - 1219827 - Ata de Defesa de Dissertação

**Referência:** Processo nº 23070.010591/2020-57

SEI nº 1219827

## Agradecimentos

A minha pesquisa foi na aldeia São Pedro “*Abadzinhorodzé*” com o senhor Bartolomeu *Tseredzatse*, que mora na aldeia São Mateus, e também com senhor Camilo *Dzatawe* que mora na aldeia Nossa Senhora Padroeira do Brasil, e o senhor Vitório *Buruwe*, que mora na aldeia São Pedro “*Abadzinhorodzé*”. Essas três aldeias são pertencentes a TI-Parabubu, município Campinópolis no Estado de Mato Grosso. A outra pesquisa de campo foi realizada em outra aldeia indígena xavante para coletar mais informações para minha pesquisa com o senhor Vicente *Tsipré* na aldeia Nossa Senhora das Graças “*Iró’órãpe*”, e o senhor Magiro *Tsadzé*, e o senhor Fortunato *Moridadze*, em Nossa Senhora de Guadalupe na T-I São Marcos no município Barra do Garças, em Mato Grosso. Meu agradecimento pelos conhecimentos compartilhados e pela colaboração nesta pesquisa. Espero respeitar estes conhecimentos e relatar as visões e sabedoria dos anciões, e colocar na escrita a origem e trajetória dos povos xavante com sua cultura milenar, desde nosso ponto de vista, uma vez que as narrativas, pesquisas e etnografias do povo indígena xavante sempre foram feitas por *tsi’urobo* (brancos).

Meu agradecimento ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás (PPGAS/UFG). Um reconhecimento à CAPES, pelo financiamento da pesquisa com a bolsa de mestrado. Um agradecimento especial para aqueles que cuidaram da minha formação como antropólogo e me visitaram no hospital quando fiquei doente em Goiânia, agradeço a Mônica Pechincha, Joana Fernandes da Silva, Camila Wichers, Camila Mainardi, Alexandre Herbeta. Agradeço ao colega Leonardo Tomé pela revisão do texto e aos colegas indígenas que acompanharam minha caminhada no PPGAS/UFG. Um agradecimento especial ao meu grande orientador, professor Gabriel O. Alvarez com quem construímos uma antropologia compartilhada.

## RESUMO

O trabalho, realizado por um antropólogo nativo, revisa a bibliografia produzida pelo branco, assinalando erros na interpretação da tradição do povo *A'uwẽ Uptabi*. Na pesquisa se apresenta uma análise do *Datsimadzébré*, ritual de iniciação dos *danhohui'wa* e dos *wapté*. O ritual, que cria grupos de idade, geralmente foi analisado a partir do ponto de vista dos adolescentes, (*wapte*), mas não recebeu a devida atenção para o ponto de vista dos *danhohui'wa*. Um dos pontos destacado é a passagem dos *danhohui'wa* para o grupo dos *ipredu*, dos adultos maiores que participam das reuniões no *wara*. O termo *danhohui'wa* foi frequentemente traduzido como “padrinhos”, na análise se assinala a inadequação dessa tradução. O trabalho articula a narrativa escrita com a narrativa oral explorada, através do audiovisual.

**Palavra-chave:** Antropologia visual; ritual; xavante; *datsimadzébré*; *danhohui'wa*

## ABSTRACT

The work, by a native anthropologist, reviews the bibliography produced by the white man, pointing out errors in the interpretation of the tradition of the *A'uwẽ Uptabi* people. The research presents an analysis of *Datsimadzébré*, an initiation ritual for *danhohui'wa* and *wapté*. The ritual, which creates age groups, was generally analyzed from the point of view of adolescents, (*wapte*), but did not received due attention from the point of view of the *danhohui'wa*. One of the highlighted points is the passage of the *danhohui'wa* to the group of the *ipredu*, the older adults who participate in the meetings in the *wara*. The *danhohui'wa* term is often translated as "godfathers", the analysis points to the inadequacy of that translation. The work articulates the narrative written with oral narrative explored through the audiovisual.

**Keywords:** Visual anthropology; ritual; xavante; *datsimadzébré*; *danhohui'wa*

## Sumário

Introdução .....	10
<b>Capítulo I</b> .....	15
A'uwe Uptabi, os Xavante, metades e grupos de idade .....	15
<b>Capítulo II</b> .....	24
Olhar e narrar para poder reflexionar .....	24
<b>Capítulo III</b> .....	26
<i>Datsimadzébré, Ubdowarã</i> . Iniciação dos <i>danhohui'wa</i> (novos padrinhos) com os seus afilhados <i>wapté</i> (adolescentes) .....	26
<b><i>Datsimadzébré – A entrada dos <i>danhohui'wa</i> novos padrinhos e os novos <i>wapté</i> adolescentes.</i></b> .....	27
<b><i>Dapamrami – escolha de <i>danhohui'watéb da hã</i> (novos padrinhos)</i></b> .....	27
<b><i>Ói'ó – A luta de raízes <i>datsihopri, i'raira</i></i></b> .....	31
<b><i>Darõ, a entrega do rolo de algodão, arco e flechas.</i></b> .....	35
<b><i>Ubdõ'warã – A corrida de tora de dente de capivara branca</i></b> .....	38
<b><i>Wa'i – Luta corporal entre <i>danhohui'wa</i> (padrinhos) e seus afiliados, <i>wapté</i> novos</i></b> .....	41
<b><i>Rina'ratamra. A derrubada do quarto dos <i>danhohui'wa</i>, novos padrinhos.</i></b> .....	44
<b><i>Tsa'uriwa ou Tsa'uri. Corrida de competição entre os novos padrinhos para ser <i>ipredu</i> (adulto)</i></b> .....	45
<b>Capítulo VI</b> .....	49
<b>Símbolos rituais e mudanças de posição na estrutura social. Porque os <i>danhohui'wa</i> não são padrinhos</b> .....	49
<b>Bibliografia</b> .....	54

## Introdução

O estudo que realizei esteve preocupado com as mudanças que aconteceram com o povo *A'uwẽ Uptabi*, (Xavante), ocasionado pela degradação da natureza e do ambiente, das perseguições e restrições territoriais que sofremos.

O que foi mudando em nossa sociedade *A'uwẽ Uptabi*, tanto em nossas cerimônias e ritos, como em nossa estrutura social, bem como na dieta alimentar? Queremos entender melhor a realidade atual, que sofremos, e ter a possibilidade de discutir frente às demandas provocadas pela presença “civilizada”. Nas aldeias hoje se bebe refrigerante, tem produtos industrializados, tem lixo das embalagens e latas; também tem celulares, motos e internet. Frente a estas mudanças, não podemos facilitar, permitir que sejamos dizimados, e devemos manter os ensinamentos dos nossos antepassados, um saber que é milenar e que passa de geração em geração por meio de rituais.

Sobre essas mudanças em nossa cultura trabalhei nesta pesquisa as modificações que foram acontecendo e foram impostas ao nosso próprio povo *A'uwẽ Uptabi*, abalando a estrutura da organização social própria, até mesmo nos rituais de passagem de criança para a vida adulta. Este processo se inicia no “*Datsi'madzébré*”: entrada dos *danhohui'wa* chamados de padrinhos em português e dos *wapté*, adolescentes na casa *Hõ*. Durante o período de realização do ritual, os participantes passam por rituais que tem significados específicos e se encadeiam ao longo do *Datsi'madzébré*. Entre eles estão “*Ubdo'warã*” (corrida de toras com dente de capivara) e o “*Wa'i*” (luta corporal de brincadeira), que marca o final desta primeira parte do ritual que cria os grupos de idade e marca a saída dos *danhohui'wa*. Este é um esclarecimento muito importante, principalmente para uma melhor reflexão no sentido intersocial, cultural e das relações externas.

Para compreender a tradição *A'uwẽ Uptabi* nesta pesquisa, vamos analisar o ritual de iniciação à vida religiosa e cultural do povo Xavante. O trabalho tem também um caráter reflexivo, por ser realizado por um antropólogo nativo que passou pelo ritual como *wapté* (adolescente) e como *danhohui'wa* (padrinho). O tema da observação participante de uma outra tradição perde sentido. Como falar de observar uma festa, quando eu sou a

festa? Como xavante passei pelo ritual e a observação como antropólogo pretende construir uma interpretação do ritual, preocupado com as mudanças que enfrenta a sociedade xavante.

Lachnitt (2002), Leal (2006), Giaccaria (1984), Lopes da Silva (1986), Meneses (1984), Coelho (2007), Delgado (2008), Tsirui'a (2012), e outros estudiosos já escreveram sobre meu povo, seu surgimento e afirmaram que somos guerreiros agressivos. Outros escreveram sobre a importância da cultura, os costumes, a criação dos alimentos para sobrevivência, a religiosidade, os mitos em geral. Entre essas histórias está a travessia no Rio Araguaia ou também pelo Rio das Mortes. Eu comparei o que estes autores pesquisaram com a nossa visão como nativos. Na minha concepção a estrutura, e algumas outras características já descritas coincidem, mas pretendo escrever a partir da versão e do conhecimento dos anciãos entrevistados e pesquisados por mim. Através deles recolhi o que faltava nas pesquisas dos brancos, mencionarei o ritual como é vivido pelos xavantes, preocupado com a conservação e valorização cultural do ritual de iniciação e a entrada dos *danhohui'wa* novos padrinhos e novos *wapté*, adolescentes.

Nossa atenção estará focada no *Datsimadzébré*, (entrada do novo grupo de Idade) e na *Ubbdöwarã* (corrida de toras de dente de capivara) que fecha esta parte inicial do *Danhono*. Pretendi tratar dos elementos principais da cultura xavante, tais como organização social, língua e rituais sagrados, citarei o papel dos *wapté* e o tratamento interno na casa “*hö*”, e as lutas finais para a entrada dos primeiros *wapté*. Falarei das classes de idade e da sua compreensão por alguns autores, como Lopes da Silva (1986), Maybury-Lewis (1984), Lachnitt (2002), Leal (2006), Giaccaria e Heide (1984), Delgado (2008), Tsirui'a (2012), Coelho (2007). Este trabalho foi desenvolvido visando garantir os registros e revitalização da nossa tradição para as novas gerações.

A pesquisa foi realizada através da minha experiência vivida, como xavante, e de entrevistas e etnografias realizadas junto aos conhecedores da história. A realização do Ritual de Iniciação e sua estrutura *Datsimadzébré* (entrada para ser *danhohui'wa* e novos *wapté*), *Ubdöwarã* (corrida de tora de dente de capivara branca), para ser *Danhono* (ritual de iniciação dos *wapté*), são performances da tradição que ordena a organização social xavante. Isso envolve a comunidade local da aldeia, e visitantes de aldeias vizinhas que participam do ritual juntamente com seus familiares de cada grupo etário, tanto masculinos quanto femininos, envolvendo também os anciãos.

Em meados dos anos 1970 e 1980, eu acompanhei a presença da “civilização” nas aldeias indígenas do Povo Xavante. Imaginava essas pessoas como simples visitas, porém, eram pesquisadores que realizavam os trabalhos de campo, estudantes de antropologia levantando dados para suas teses nos Programas de Pós-Graduação das universidades, para obtenção de título de doutor.

No começo eram os padres salesianos os que extraíam informações com entrevistas a nossos anciãos. Então, o objetivo desta empreitada nesta pesquisa não será diferente, realizar um estudo antropológico sobre o povo xavante, mas realizado por um antropólogo do povo *A'uwẽ Uptabi*, Xavante<sup>1</sup>. O trabalho “**A criação de grupos de idade entre os Xavante no século XXI. Ritual de iniciação dos *danhohui'wa* e dos *wapté*”**”, foi realizado na Terra Indígena São Marcos, resultando na minha dissertação no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás – UFG, para adquirir o título de Mestre.

Durante a minha trajetória de vida como pesquisador na área da antropologia social do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS-UFG), tive muita dificuldade, passei por momentos ruins que abalaram minha saúde física e emocional, como perda dos meus irmãos. Apesar disto, com esforço enfrentei a chuva e sol para entrevistar os anciões. Muitas vezes eles estão ocupados, pois eles trabalham na roça em outras atividades, mesmo assim tive muita paciência para combinar o dia para sentar e realizar minha pesquisa. Da mesma forma acontece quando a pessoa que vou fazer a pesquisa mora em outra aldeia distante da aldeia São Pedro, “*Abadzinhorodzê*”, mais ou menos 08 ou 10 km, aldeia Nossa Senhora Aparecida Padroeira do Brasil.

Como o mundo capitalista influenciou a humanidade, tive que pagar o veículo, carro ou moto, para me deslocar até a aldeia para que eu pudesse realizar a minha pesquisa. Muito atrapalhou a minha saúde, porque sou portador de doença crônica (diabete) o que dificultou a movimentação e realização da minha pesquisa, mas sempre falo a mim mesmo para nunca desistir do meu sonho de ser pesquisador, e primeiro Xavante antropólogo.

---

1 Atualmente eu e minha família, moramos na Aldeia São Pedro, Terra Indígena Parabubu, município de Campinápolis, Estado de Mato Grosso, Brasil.

É de suma importância levantar a história do Povo *A'uwẽ Uptabi*, Povo Xavante, para o desenvolvimento do trabalho no campo, para desfrutar, extrair informações precisas através dos nossos anciãos. Para alcançar o objetivo, se realizou várias etapas de estudos e pesquisas. Para tanto, contei com apoio necessário e a garantia de condições da Universidade Federal de Goiás UFG, e com financiamento da CAPES por meio da bolsa de Mestrado.

As atividades realizadas durante o trabalho de campo foram: registrar a memória dos anciãos da Aldeia São Pedro, através de entrevistas e depoimentos; compreender dificuldades nas realizações dos ritos e mudanças; entender melhor a realidade que sofremos atualmente e as possibilidades de discutirmos sempre, para não permitir que sejamos dizimados, mantendo os ensinamentos dos nossos antepassados; aproveitar os anciãos, realizando entrevistas sobre como eram nossas organizações sociais, nossas festas e nossos rituais, e quais as modificações que foram acontecendo a partir da nova situação; fazer levantamento bibliográfico sobre as histórias, estudos e documentos referentes ao Xavante, Povo *A'uwẽ Uptabi*; acompanhar e participar do ritual para escrever a presente etnografia.

Escrever em português, minha segunda língua não foi uma tarefa fácil. A língua é limitada. Como transmitir os cantos e os ritmos revelados nos sonhos, como transmitir a emoção da dança, e empolgação de uma corrida de toras. Como imaginar as dádivas que em forma de comida representam a retribuição e complementaridades entre metades. Como transmitir a jocosidade da luta de brincadeira ou da derrubada da casa dos novos padrinhos. Como assinala Alvarez (2017) o audiovisual está mais próximo da tradição oral que a palavras escrita. Nesta pesquisa trabalhamos com vídeo para complementar a palavra escrita. Agradeço ao meu cunhado Ubirajara Tohoiruru Tsupto, que me ajudou na filmagem e edição dos vídeos que fazem parte do capítulo de descrição dos rituais. A partir de mais de seis horas de registro dos rituais realizados por Ubirajara Tohoiruru Tsupto, trabalhamos numa edição mais sintético, o que resultou no filme de 1 hora e 45 minutos que acompanha esta dissertação. Depois de realizar o trabalho de edição, agregamos o relato, a oralidade que agrega conhecimento e permite interpretar as diferentes partes do ritual. Agradeço a Ubirajara Tohoiruru Tsupto que cedeu os vídeos e ao Prof. Gabriel O. Alvarez que me auxiliou no trabalho de edição. Frente ao caráter colonial da escrita, trabalhamos com o audiovisual e a oralidade para descrever, analisar e interpretar o ritual.

Os rituais para Radcliffe-Brown (1973) são um poderoso aparelho comunicacional. Para Marcel Mauss (2003) os rituais são tradicionais e eficazes, passam de geração a geração modelando a vida social. Os rituais podem ser pensados como uma categoria do espírito humano, presente nas diversas sociedades, mas diferente em cada uma delas. Leach (1996) assinalou a importância de trabalhar de forma articulada os rituais e as representações sociais do grupo. Para o autor os rituais são uma performance das relações de poder, das relações que ordenam a sociedade. Os rituais são um poderoso aparelho comunicacional multimídia que atua por meio de símbolos.

Os rituais de iniciação marcam as mudanças de posição na estrutura social. Durante o ritual o iniciado passa por um período liminar, a margem da estrutura social, e quando finaliza o ritual retorna, numa posição na estrutura social (Van Gennep, 1978). Rituais criam relações sociais, marcam mudanças na estrutura social, criam relações de pertencimento. Como assinalou Gluckman (2011), os rituais também podem servir como válvula de escape para as tensões sociais que ameaçam a estrutura social.

Para analisar o ritual xavante seguiremos as sugestões de Turner (2005). Turner propõe analisar o ritual a partir de: 1- observar as diferentes configurações, os agrupamentos das relações sociais que são performados durante o ritual, registrar os *action-set*, os conjuntos de ação ao longo do ritual. Como se dispõem os participantes durante o ritual; os diferentes clãs; jovens e velhos; pai e filhos; iniciantes e padrinhos, homens e mulheres. 2- observar os diferentes símbolos rituais e a exegese (a explicação) nativa, escutando os diferentes atores sociais; 3- realizar uma síntese e apresentação antropológica.

Seeger et al. (1987) assinalaram a importância dos rituais para a construção dos corpos e da pessoa nas sociedades ameríndias. A ideia de que a pessoa é construída por meio de rituais é comum a diversas sociedades indígenas. Mediante os rituais a sociedade imprime suas marcas e constrói a pessoa ao mesmo tempo que constrói a sociedade. No caso xavante, o ritual cria as diferentes classes de idade e marca a passagem entre as mesmas. Numa sociedade estruturada em clãs, as classes de idade perpassam estas divisões e criam novas relações sociais.

## Capítulo I

### *A'uwe Uptabi*, os Xavante, metades e grupos de idade.

Antes de tudo, nos tempos míticos da criação do mundo, no território hoje identificado como América do Sul, “*Danhimite*” (Deus) garantiu a terra para a nação *A'uwẽ Uptabi*, Xavante, e passou os rituais que ordenam a sociedade. Esta terra era garantia da liberdade em geral da nação indígena. Quando a terra, hoje América do Sul, foi invadida, demarcada e assim delimitada enquanto “Brasil”, houve a participação de um *A'uwẽ Uptabi*, Xavante, na guerra, com seus poderes extraordinários.

O povo *A'uwẽ Uptabi*, o Povo Xavante, era nômade. Os antigos contam que antigamente habitavam nas seguintes localidades: hoje Niterói - RJ, na língua Xavante “*iteró*” (significa meu lugar). O povo *A'uwẽ Uptabi* morou nos territórios dos estados do Maranhão, Estado de Goiás, Minas Gerais e hoje está estabelecida no estado chamado Mato Grosso, Brasil. Nos lugares em que morou foi deixando artesanato enterrado para que as pessoas soubessem que o povo Xavante esteve aí.

Com a invasão do Brasil, no século XVI, vieram juntos os padres jesuítas, no nosso caso da Igreja Católica Apostólica Romana. Isso trouxe para os *A'uwẽ Uptabi*, escravização, maus tratos, epidemias, roupas e suas imposições, forçando mudanças de comportamentos. Essa situação traz muita preocupação para os anciões, pois estamos perdendo as forças para manter nossa própria organização, cultura e tradição. Estamos perdendo a nossa liberdade, a natureza e o meio ambiente, com isso também perdemos as matérias primas necessárias para a realização da vida xavante.

Há tempos atrás, meu avô estava no mato, ensaiando os cantos do ritual. Chegou o padre, falou que estava proibido e quebrou o maracá. Meu sogro Pedro Tsipiradi, do clã *öwawe*, olhou para ele e falou: “podem quebrar o maracá, mas não vão quebrar nossa tradição”.

A igreja tinha proibido a realização de rituais, falar dos mitos e o idioma dos *A'uwẽ Uptabi*. Porém, não conseguiram, o povo xavante resistiu. No começo, quando fundaram a missão, eles rezavam em latim, mas não entendiam nossa língua. Nossos antepassados fizeram as casas nas quais os padres moram até os dias de hoje. Nós tínhamos a tradição da reclusão dos *wapté* durante o ritual. Os padres criaram um internato para as meninas, e elas ficaram como os *waptés*, vendo sua família só nos finais

de semana. As irmãs cuidavam das meninas e os padres dos meninos. Não deixavam que se encontraram, tinham quartos diferentes, roças diferentes, tudo separado. As crianças aprenderam português e teve um padre salesiano, mestre Aldaberto Heide que aprendeu a falar xavante. Eles fizeram a tradução da bíblia na língua xavante. Meu avô Aniceto Tsudsawere, foi o que primeiro traduziu o “pai nosso” para nossa língua. O padre Pedro ajudou os xavantes quando os fazendeiros tentaram tomar nossas terras. Ele levou pancada e os xavantes ficaram bravos e pegaram o gado e expulsaram os fazendeiros.

Os padres não queriam que usaram pinturas corporais, mais teve um padre que gostou, foi o padre Miguel Paez da Silva, que gosto e rezou na beira do rio com a pintura quando os jovens estavam batendo água durante o ritual. Hoje os jovens usam as pinturas durante as procissões religiosas, como domingo de ramos e na paixão de cristo, também no batizado.

Os salesianos ensinaram a dirigir trator, criaram uma serraria, ensinaram a trabalhar na máquina de limpar arroz, no posto de saúde da missão. Organizavam as roças, limpavam as roças grandes com tratores e plantavam arroz. Tinha plantação de cana de açúcar. Cada casa ganhava arroz, rapadura. Hoje tem muito xavante com diabetes.

Quando o padre Pedro buscou os Xavantes que moravam em *Maraiwatsédé* e os levou para a missão São Marcos, em nossa língua *Etenhorepré*, aconteceu uma doença muito grande. Os doentes ficaram internadas na igreja. Muitas personas morreram, não só os parentes de *Maraiwatsédé*. Morreram muitos, eram carrocerias de trator levando os mortos para o cemitério, como me contou Vicente Tsipré. Por isso sobraram poucos e pensaram em voltar. Primeiro voltaram para a aldeia *Norotsura*, viveram um tempo e depois voltaram a fundar a aldeia Água Branca, perto de Água Boa. Viveram lá, fizeram festa, rocas. Foi cacique Damião que liderou a retomada da terra *Maraiwatsédé*, a terra de nossos antepassados que tinha sido usurpada pelos fazendeiros.

Por um lado, o que nos preocupa muito é a perda de alguns rituais gradativamente. Portanto, este trabalho será desenvolvido para que possamos garantir os registros e resgate para a nova geração, com responsabilidade apresentaremos como o “*Datsi'madzébré* (entrada dos padrinhos) e *Ubdo'warã*” (corrida de toras dente de capivara), e a luta corporal de brincadeira *Wa'i* são realizados no século XXI.

Por outro lado, o ritual nos relaciona com nosso território. Depois da demarcação ocorreram invasões e as denúncias foram ignoradas pelas autoridades. Isso sempre

acontece, todos os anos os brancos ficam sem ouvir aos povos indígenas. Outro dos problemas enfrentados pelos xavantes é a saúde, isso traz muitos problemas para os povos indígenas, e hoje também a pressão alta e diabete está em todas áreas indígenas, essas condições territoriais e as relações políticas e cotidianas que nos foi imposta pelo avanço do civilizado branco (*waradzu*) nos afetou e modificou nossa maneira própria de estar organizado.

Nossas festas foram afetadas. Nossa maneira de ser foi se modificando, nossos futuros transformados e se apresentam novas perspectivas com a entrada de novas tecnologias, como celulares. Nossos anciões conversaram muito sobre tudo isso, o que acontecia antigamente e os nossos próprios rituais. Na época nossos antepassados não sabiam que as pressões territoriais seriam tão intensas e que as doenças dos brancos iam nos afetar tanto. Neste quadro de crise e transformações que ameaçam nosso grupo, os rituais são a forma de resistência que temos frente ao etnocídio.

O estudo que realizo é sobre as mudanças que aconteceram com o povo xavante *a'uwe uptabi* em várias aldeias que visitei, para levantar dados sobre a realização do ritual. Realizei conversas sobre conhecimentos tradicionais junto com anciões e comunidades que estão contando e atuando suas culturas. O que foi mudando em nossa sociedade *a'uwe uptabi* (povo verdadeiro) tanto em nossas festas como em nossa estrutura social? Pretendo entender melhor do povo mesmo e manter os ensinamentos de nossos ancestrais. Nos estudos e pesquisas antropológicos, os *a'uwe uptabi*- xavante são conhecidos principalmente por sua organização social de tipo dualista (clãs) *poredza'õno* (girino); *õwawe* (água grande) e *tõb'ratató* (que tem na face). Vem mudando, os rituais, por muitos anos, da caça, e da pesca, da colheita de frutos.

Escolhi centrar minha atenção no ritual de iniciação para a formação de grupos de idade porque sem iniciação não tem como manter a sociedade Xavante. Este ritual envolve a iniciação dos *danhõhuiwa*, traduzido –pelos padres- como padrinho, e dos *wapté*, adolescentes. No último capítulo voltaremos a analisar o significado do *danhõhuiwa* que, como veremos, difere do que o branco entende por padrinho.

O ritual se relaciona com a estrutura social Xavante. Neste ponto, a bibliografia do branco tem algumas imprecisões. Alguns autores falam de três clãs entre os Xavante, mas em realidade são dois clãs, um dos quais tem uma divisão interna. Para entender melhor sobre metades ou clãs e a divisão dos xavantes, veja-se (Maybury-Lewis, 1984; Giaccaria, Heide (1984); Menezes, 1984; Lopes da Silva, 1986. Lachnit, 2002; Leal, 2006

e outros). Estes autores não fizeram a descrição de forma correta, quando afirmaram sobre os xavantes que tinha a divisão em três clãs. A divisão e a metade entre xavante é para casar com outro clã e para a luta *oi'o*, para isso é a metade e a divisão na organização social entre xavante. Para Maybury-Lewis (1984) e Giaccaria & Heide (1984) os xavantes estão divididos em três clãs. Como nativo, discordo, pois na verdade são apenas dois clãs, *öwawe* e *tób'ratató* são um único clã, e podem usar entre eles o símbolo na luta do *oi'o*, mas é chamado *öwawe*, um só. Maybury-Lewis (1984) e Lopes da Silva (1986) falam de *waniwimhã* ou *wame hã* (de nosso lado ou conosco). Para falar correto *waniwiho*, significa nosso grupo, não é *waniwimhã* ou *waméhã*, é usado em Pimentel Barbosa *Iniwihó*, que significa meu grupo na minha região.

O povo *A'uwe uptabi* é um povo milenar com suas histórias de resistência e bravura. Nosso povo, assim como outros grupos Jês está organizado a partir da divisão em duas metades, que ordenam os clãs: numa metade *Po'redza'öno*, na outra os clãs *Öwawe e Tób'ratató*. Estas metades estão divididas por grupos de idade. Antigamente eram dez grupos (10) divididos em cinco (05) de cada metade. Durante esse tempo muitas mudanças foram ocorrendo. Os nossos antepassados, nos séculos passados perderam dois grupos etários, são esses: *A'a* e *Rarahu* e oito grupos continuam hoje e não perderam o ritual que vem passando de geração em geração até o mundo atual. Os grupos que existem ainda hoje são: *Tirowa, Abare'u, Ai'rere, Anarowa, Tsadaró, Hötorã, Nödzô'u, Êtêpa*. Estes grupos se sucedem a cada quatro anos aproximadamente. Enquanto o pertencimento ao clã está dado pela descendência, os grupos de idade são determinados pelos anciãos do grupo. A realização do ritual é decidida pelos anciãos no centro (*warã*), onde são tomadas as decisões de diversas atividades rituais e culturais a serem realizadas e exercidas pelos grupos etários.

<i>Abare'u</i>	<i>Nödzô'u</i>
<i>Anarowa</i>	<i>Tsadaró</i>
<i>Ai'rere</i>	<i>Hötörã</i>
<i>Tirowa</i>	<i>Êtêpa</i>

O ritual cria os grupos de idade. Durante o ritual de reclusão a casa *hö* é construída num dos extremos da aldeia. O primeiro grupo, (*Abare'u, Tirowa, Ai'rere, Anarowa*) tem a casa *hö* construída no poente do sol, no Oeste; enquanto os outros grupos de idade têm sua casa *hö* construída no lado nascente do sol, no Leste, no outro extremo da aldeia. Existe uma relação entre as classes de idade, no sentido de apadrinhar o ritual. Por exemplo, *Abare'u* apadrinha *Anarowa*; *Anarowa* apadrinha *Ai'rere*; *Ai'rere* apadrinha *Tirowa*. No outro grupo *Nödzô'u* apadrinha *Tsadaró*; *Tsadaró* apadrinha *Hötörã*; *Hötörã* apadrinha *Êtêpa*, e assim, sucessivamente.

Para os Xavante podemos classificar a idade nas categorias menino (*watébrémi*), quando crescem são chamados *airepudu*, que vivem ainda na casa dos pais. Os tios chamam estes meninos de *repudu* o que indica que estão prontos para iniciar o ritual que o transformará em *wapté* (adolescente). Depois de finalizado o *Danhono* serão tratados como *ritéiwa* (jovens).

<i>Iprédu</i>	Ancião, adulto
<i>Prédeseamroiwa</i>	Adultos novos, que deixaram de ser <i>danhohui'wa</i> .
<i>Danhohui'wa</i>	Que estão patrocinando os <i>wapté</i> da outra classe de idade.
<i>Ritéiwa</i>	Jovens, que já usam pauzinho na orelha e que já podem conversar com as mulheres.
<i>Wapté</i>	Adolescente que fica na casa <i>hö</i> , casa dos solteiros.
<i>Airepudu</i>	Rapaz, que a voz fica forte, que já cresceu são chamados de <i>airepudu</i> . Que se está preparando para ser <i>wapté</i> .
<i>Watébrémi</i>	Menino de 8 a 10 anos.

<i>Pi'õ</i>	Mulheres que já foram mães, avós.
<i>Adaba</i>	Noiva, que já fez casamento.
<i>Aduhöpra</i>	Mulher grávida, que está esperando para ganhar neném.
<i>Araté</i>	Mulher que já teve filho.
Adzarudu	Moça, que está pronta para casar, que está namorando.
<i>Ba'ono</i>	Menina
<i>Ba'otore</i>	Menininha.

O ritual de iniciação coloca esta estrutura social em performance. Os grupos de idade são atuados, são sentidos, são cantados, são construídos sobre o corpo cultural dos *danhohui'wa* e dos *wapté*.

O ritual envolve o iniciante, seu pai e o padrinho *danhohui'wa*. O pai pode passar seu padrinho para os filhos, se não tem, pode escolher um padrinho que também será iniciado. O *danhohui'wa* pertence ao clã da metade oposta. O ritual cria a relação de *inhimiwanho* entre o padrinho e o afilhado, importante para a construção da pessoa xavante.

Os *danhohui'wa* têm que chamar os seus adolescentes *howa nori* enquanto já estão na casa dos adolescentes. O ritual só se inicia quando os iniciados têm seus padrinhos. Depois de 4 anos quando termina o *danhono* os *wapté* serão transformados em *dahiwa*, jovens.

O *Danhõno*, ritual de iniciação pode ter uma duração de 4 anos, período em que os meninos saem da casa dos pais e são conduzidos à casa *hö*, casa dos homens solteiros, onde permanecem a maior parte do tempo reclusos. Durante este período, segue-se uma série de rituais que tem como propósito a formação da pessoa Xavante. Estes rituais se iniciam com a luta de raízes, no centro da aldeia e culmina com o ritual *dapo'redzapu*, na furação das orelhas, quatro anos depois. Estes rituais são acompanhados, conduzidos, pelos *danhohui'wa*. O ritual marca a passagem da idade *ho'wa* para *wapté*.

Diversos autores abordaram esta passagem e criação de grupo de idade. Para Giaccaria e Heide (1984:150) o menino tornar-se-ia morador da casa dos solteiros a partir dos treze anos. Maybury-Lewis (1984:155), por sua vez, indica que a condução formal dos meninos a casa dos solteiros acontece quando o menino tem entre sete e doze anos e justifica a variação de idades em relação a última classe de idade 12 e 14 anos. Os autores brancos prestaram atenção na iniciação dos *wapté*, e a iniciação dos *danhohui'wa* não recebeu a devida atenção. Para o olhar xavante é iniciação dos *danhohui'wa* e dos *wapté*.

Giaccaria e Heide (1984:150) apontam que a decisão sobre quem deveria fazer parte da nova classe de idade a ocupar a “*hö*” na próxima iniciação caberia aos *ihire*, anciãos que adotariam como critério de escolha o tamanho dos meninos, dando preferência aos “maiores”. Este autor comete um erro ao empregar o termo “*ihire*” que poderia ser traduzido como “velhinho”, que anda com vara, corpo abaixado, devagarinho. A palavra certa seria “*iprédu*” adulto ancião, que são eles que decidem. As duas palavras, se referem aos anciãos, mas a palavra apropriada é “*iprédu*”. *Iprédu* é adulto ancião, aqueles que já foram *danhohui'wa* no ritual.

Veja as descrições que Maybury-Lewis (1984:156) e Giaccaria e Heide (1984:151) fazem do ritual. O ritual do *oi'o* foi descrito por Giaccaria e Heide (1984:147) como um jogo no qual se defrontam dois times de meninos, todos pintados de vermelho e preto, conforme o gosto de cada um. Esta interpretação está errada, não são times, são clãs que se enfrentam. O ritual de iniciação se inicia com a luta *oi'o*. Para essa luta já sabemos os clãs, já está dividido, não é time não, dentro da cultura xavante é luta de clãs.

Para a luta, a pintura dos meninos e dos rapazes, se inicia às 03 horas ou 04 horas da manhã, porque demora a pintura, por isso os tios podem ajudar. Estas pinturas identificam os diferentes clãs. Depois às 06 horas da manhã os meninos batendo nos outros, um de uma metade contra um menino da mesma idade pertencente à outra metade. Enquanto os mais meninos iniciam a luta, os rapazes maiores estão esperando na última casa, em nossa língua “*Amra*”, uns no lado nascente, outros no poente do sol. Os *airepudu* do clã *öwawe* esperam até que são buscados pelos anciãos do clã *poredza'ono*. Os *airepudu* do clã *poredza'ono* esperam pelos anciãos do clã *öwawe*. Os anciãos que podem buscar os *airepudu* são os *ai'utemanhariwa*.

Dentro da casa “*hö*”, as pessoas ocupam um lugar que corresponde a sua posição na estrutura social. Quem fica onde o sol nasce são os *airepudu* do clã *öwawe*, os do clã *poredza'ono* ficam onde o sol se põe. Quem busca os *airepudu* são os “*ai'utemanhariwa*”.

Em outra festa (festa de nomeação das mulheres) são eles que imitam o comportamento de criança. Os *ai'utémanhariwa* usam colar de dente de capivara, gravata de rabo de papagaio, e a pintura é vermelho com um retângulo preto na frente, na frente usam penugem braço, e um rabo de cavalo feito de broto de buriti. Usam também um cestinho de folha de buriti e um arco e flecha durante a nomeação das mulheres.

Antes do ritual da luta *oi'o*, os *ai'utémanhariwa* vão até a casa última, onde são esperados pelos *airepudu*. Quando vão lá, os *ai'témanhariwa* dão conselho para os *airepudu* dos dois lados. Os *airepudu* fazem um círculo e os *ai'utémanhariwa* vão cantar para eles um canto curto e depois do canto vão pedir para eles não bater na cabeça do oponente durante o ritual, para que termine bem a luta, é assim. Depois formam uma fila e vão até o centro aqueles que ficaram na primeira luta. Depois vem os segundos a se enfrentarem e assim sucessivamente. Não é jogo não, se trata de uma parte de um ritual.

Existem algumas proibições durante o ritual: as meninas e as moças não podem encostar e não podem ficar perto dos *airepudu* enquanto estão lutando. Antigamente as mulheres ficavam assistindo de longe porque os anciões não deixavam, mas hoje mudou e as mulheres ficam de perto. Hoje em dia, as mulheres ficam do lado do seu filho, junto com os parentes do marido, apoiando seu filho. No próximo capítulo faremos uma análise mais ampla, contextualizando este rito no ritual de iniciação.

Quero também colocar a história do passado sobre a retirada de rolo de algodão das flechas e arcos. Segundo a informação dos anciões, nos tempos antigos, só os membros da outra metade podiam retirar os ornamentos, mas como o tempo vem passando, foram realizadas mudanças. Na história xavante, foi o grande pensador “*Tsihörirã*” quem mudou este costume e hoje todos concordam que o mesmo grupo pode retirar o ornamento. Em algumas aldeias continuam com o costume antigo sobre a retirada dos ornamentos. “*Tsihörirã*”, o grande pensador Xavante, mudou alguma coisa.

*Tsihörirã* viveu antes do contato, ele era do clã *poredza'ono*. *Tsihörirã* foi quem introduziu mudanças na pintura utilizada para a realização do *Danhoho*. Mudou também quem pode tirar o rolo de algodão (antigamente era o outro clã, agora é do mesmo clã); e as pinturas dos *danhohui'wa*. Essas mudanças não foram seguidas por todos os xavantes. Nos próximos capítulos realizaremos uma etnografia do ritual.



Figura 1. No primeiro plano a casa Hö, e o resto da aldeia. *Amrã*, são as últimas casas. No centro, onde estão as árvores é o *warã*. No fundo a estrada que leva as corridas, *uiwdedzaru*.

## Capítulo II

### Olhar e narrar para poder reflexionar

A escrita permite ao leitor interpretar os fatos descritos, mas como imaginar algo que não foi visto? Como interpretar se não se tem o olhar informado pela tradição. Como saber o significado sem as palavras dos *ipredu*? Para o branco compreender o ritual, apresentamos neste capítulo nosso trabalho audiovisual. Para realizar esse filme trabalhamos a partir do material que registrou e editou meu cunhado Ubirajara Tohoiruru Tsupto. Foi ele quem me deu a filmagem editada do ritual que acompanhei. O trabalho entre os xavantes tem que ter a participação dos parentes do outro clã.

A partir de mais de 6 horas de material, junto ao professor Gabriel Alvarez editamos uma versão com planos mais curtos, respeitando os principais momentos do ritual. Com esta versão mais sintética do registro audiovisual trabalhamos a oralidade, a explicação, realizada pelo autor, interpretando os diversos símbolos, agregando informações importantes do ponto de vista nativo, identificando os clãs e grupos de idade que participam do ritual. O relato produz um olhar informado, que permite que o leitor interprete o material audiovisual e compreenda melhor os outros capítulos em que analisamos o ritual a partir da linguagem escrita. Neste ponto o vídeo e a escrita não se contrapõem, eles agregam sentidos, permitem uma compreensão mais clara do ritual, despertam novas reflexões no leitor ao entrelaçar a imagem da performance com o ritual imaginado na escrita.

O relato que trabalhamos junto ao material introduz um olhar informado, não é um relato onisciente como o que realizam alguns antropólogos, mas um olhar nativo, do pesquisador Xavante que participa da própria tradição cultural e que realizou um esforço, de ir atrás as explicações dos anciãos para entender melhor o ritual. Uma voz duplamente experiente, como nativo e como antropólogo, entendendo a antropologia como arte da tradução cultural. A continuação vou a contar e depois, no próximo capítulo apresento a explicação escrita.



<https://youtu.be/QBpswr82ssl>

### Capítulo III

#### *Datsimadzébré, Ubdowarã. Iniciação dos danhohui'wa (novos padrinhos) com os seus afilhados wapté (adolescentes)*

Neste capítulo vamos a descrever o *Datsimadzébré*, que marca a entrada dos *danhohui'wa* (novos padrinhos) e dos *wapté* (adolescentes) na casa *Hö*, e o *Ubdowarã*, a corrida de toras de dente de capivara que fecha esta parte do ritual que os prepara para ser *danhono*. Na segunda parte do capítulo realizamos uma descrição da luta *Wa'i*, a derrubada da casa dos *danhohui'wa* e a corrida de toras. Nesta descrição prestaremos atenção às diferentes configurações que adquire o tecido social, a rede de relações sociais, os valores e emoções mobilizados na atualização da sociedade xavante por meio dos seus rituais. Prestaremos também atenção às emoções mobilizadas durante o ritual: em que parte a gente brinca, quando guarda respeito. Tanto na luta de brincadeira, como na destruição da casa dos novos padrinhos prevalece um tom jocoso, de brincadeira. Na luta de raízes prevalece a força e a dor. Na corrida de tora prevalece a força. Descreveremos as trocas realizadas durante o ritual para refletir sobre estes pagamentos nos termos da dádiva de Mauss (2003). Os pagamentos reforçam o intercâmbio entre metades, fortalece a unidade na dualidade. A sociedade como duas metades que intercambiam mulheres, bens, serviços e parentes falaria Lévi-Strauss (1991).

Para o leitor compreender melhor os rituais, realizaremos uma descrição dos rituais e apresentamos a performance dos rituais gravados em vídeos, de forma a proporcionar ao leitor a possibilidade de realizar um olhar informado, que permita que compreender a performance do ritual. Nesta parte do trabalho apresentamos uma descrição escrita e no vídeo articulamos o registro audiovisual com a oralidade tradicional.

### ***Datsimadzébré* – A entrada dos *danhohui'wa* novos padrinhos e os novos *wapté* adolescentes.**

Tem uma preparação preliminar para a realização do *Datsimadzébré*. Os padrinhos se preparam antes do início do ritual, se reúnem no mato para aprender e ensaiar os cantos. Vão ensaiar de manhã no mato e vão ficar 12 horas ensaiando, sem presença das mulheres. O ensaio do canto é realizado em círculo, cantando e dançando até o corpo doer, ficam em pé até ficar bem cansados. O grupo que ensinou os cantos, antigamente eram pagos com carne de caça. Hoje com as mudanças pagam com refrigerante, bolos de farinha e alguma coisinha que vem da cidade, biscoito, bolacha. Hoje em dia pouca gente caça como antigamente.

*Datsimadzébré*, tem como significado, a entrada dos novos *danhohui'wa* (padrinhos) e dos novos *wapté* para formar os novos grupos de idade. Este ritual é realizado aproximadamente a cada quatro anos e tem uma duração de três dias. Durante este ritual se realiza o *Ubdöwarã*, que tem como significado a estreia dos novos padrinhos na corrida de toras com uso de dentes de capivara amarradas no pescoço. *Ubdöwarã* é uma cerimônia de corrida especial, uma corrida de tora de buriti que pesa mais ou menos entre 100kg e 110 kg. Nesta cerimônia de corrida se apresenta os novos “*danhohui'wa*” (padrinhos), os novos “*wapté*” (adolescentes), os novos “*ritéi'wa*” (os guardiões da noite) por tanto, depois desta cerimônia os *wapté* e os padrinhos são iniciados, mudam de posição na estrutura social.

### ***Dapamrami* – escolha de *danhohui'watéb da hã* (novos padrinhos)**

O ritual se iniciou na sexta-feira<sup>2</sup>, no final da tarde, com o *Dapamrami*. Os *danhohui'watéb da hã* (membros que irão ser os novos padrinhos) se juntam no *warã* (centro) da aldeia. Depois que todos eles estiveram presentes, vão em direção ao *Hö*. A fila é formada, primeiro são os *danhohui'wa öwawe* (padrinhos do clã *öwawe*), os segundo são os *danhohui'wa poredza'öno* (padrinhos do clã *poredza'öno*). Os novos *danhohui'wa* (padrinhos) chegam até *Hö* (casa dos *wapté*, adolescentes). Param em fila

---

<sup>2</sup>Sexta-feira 10 de maio de 2019

em frente o *Hö* virando o corpo para a casa. Os futuros *wapté* já estão esperando os novos *danhohui'wa* (padrinhos). Estão também em fila paralela aos novos *danhohui'wa* (padrinhos) e encostados no *Hö* (casa dos *wapté*).

Os meninos sentem saudade porque vão deixar a casa dos pais. A mãe e irmãs ficaram com saudade do menino que deixa a casa dos pais. Cada *ai'repudu* (menino) começa a buscar o seu *tinhimiwanhõ* (padrinho individual). Os rapazes e os meninos na fila dos padrinhos, pega na mão do padrinho individual, e traz para dentro no *Hö*. Doravante os dois se chamarão reciprocamente de *inhimiwanhõ* (meu padrinho). Todos esperam dentro no *Hö*, os novos padrinhos e futuros *wapté*. Todos eles aguardam a entrada do *aihõ'ubuni* (o introdutor) e de outros grupos de idade que estão presentes. O *dahi'wa* é um *aihõ'ubuni* (o introdutor). Ele fica no *warã* (centro) com os seus grupos com o *pópara* (chocalho), lá o grupo deles ensaiam a fala. A pintura corporal do *aihõ'ubuni* é preta com vermelha quadrangular na barriga e nas costas, as coxas são pintadas de preto, usam cordinhas nos pulsos das mãos, nas pernas, e na nuca usam a gravata xavante (*danho'redzu'a*) no pescoço. O cabelo traseiro dele é amarrado com cordinhas de forma a ficar horizontal ao feixe capilar.

Já escuro o *aihõ'ubuni* começa a caminhar do *warã* para o *Hö*. Chega e entra dentro do *Hö* em silêncio, para no centro do *Hö* com o *pópara* (chocalho) segurando na mão direita. Depois de um momento de silêncio e respeito, *aihõ'ubuni* começa a fazer os movimentos da mão direita onde está segurando o *pópara* (chocalho). O movimento é para frente e para traz devagarinho. Durante esse movimento, ele solta a fala, com o som baixíssimo. A fala dele: *Hema, hema, ãma idzapa'ate, ãma idzapa'ate, 're ãhoimana mono prédu monodzôwa'ö, 're ãhöimana mono préduzôwa'o* (Para entender bem a fala dos *aihõ'ubuni*, quis trazer esta peça valiosa [o chocalho *pópara*] mesmo duvidando que vão cumprir as normas dos *wapté*). Ele pede o maior cuidado do fruto do sacrifício que é *pópara*. Depois disso, ele deixa no chão o *pópara* devagarinho, posto no chão, depois de deixar o *pópara*, ele se levanta e sai, não pode ficar. Todos agradecem ao *aihõ'ubuni* pela atitude dele, "*hepari,pari té 're wahoimana prédupte*". Assim os anciãos vão respondendo no lugar dos novos *wapté*, dizem o que não pode ser feito pelos *wapté*, e eles respondem que vão cumprir com as obrigações da vida de adolescentes.

Alguns dos personagens que participam deste ritual, remetem a categorias criadas por um outro ritual, "o segredo dos homens" *Wai'a*. Neste ritual, as pessoas ocupam diversas posições numa estrutura hierárquica: *dzoratsiwairada*, os que já foram tocadores

de maracá; *wai'a'rada* os tocadores de maracá, *da'amawai'awa*, os guardiães, soldados; e os *wai'ara*, são os iniciados dentro do *wai'a*, o segredo dos homens.

O ritmo do rito ainda continua dentro no *hõ*, agora continua com o grupo *wai'a*, o *da'ãmawai'awa* (guardião), fala assim: “*wahi'wa te danhimi romhuridzabuda*”, para eu ver o trabalho do meu *wahi'wa*”. O *da'ãmawai'awa* autoriza ao *itsibra* (novo padrinho) a puxar o canto do *pópara nho're* (canto do enfeite de chocalho na perna, canto de início da noite). Para autorizar o *da'ãmawai'awa* pega o *pópara* do chão segurando na mão direita e faz um *datsiparabu* (batida rítmica dos pés de *da'ãmawai'awa* na festa *wai'a*) ele é um *guardião* (ex-padrinho) do clã *õwawe* faz esse *datsiparabu* em frente ao puxador do canto para os iniciantes. Em seguida, avança ao puxador do canto, o guardião *da'ãmawai'awa* autoriza para ele puxar o canto. Ele amarra o *pópara* na perna direita e em seguida o autorizam e puxa o canto. Todos os novos padrinhos acompanham cantando, todo mundo. Terminado o canto o *da'amawai'awa* faz outro *datsiparabu* (batida rítmica dos pés no chão), terminada o *datsiparabu* para o puxador de canto, o guardião aprova e o *da'amawai'wa* fala para o cantor, “*wedi, wedi té tere tsidzutsite, té tere tsidzute*”, quer dizer “durante a vida sempre vai se lembrar do canto, vai cantando sozinho, um dia ele vai cantar”. O guardião puxa a orelha dele e a boca dele, porque foi muito bom o canto que ele puxou, e quebra o pauzinho que ele usou nas orelhas. Em seguida todos saem da casa *hõ*, é hora de cantar ao redor da aldeia, às seis horas termina o que acontece no primeiro dia.

Durante o tempo que os *wapté* permanecem na casa *hõ* eles vão aprender, a fazer artesanato, trançar gravatas, cordinhas, aprendem onde pegar embira, tudo isso com orientação dos padrinhos. Os anciãos podem ir à casa *hõ* para ensinar os *wapté*. Nunca falta o conselho dos anciãos na casa *hõ*. Eles aprendem a história verdadeira, que os brancos chamam de mitos. Os padrinhos os aconselham para não andarem sozinhos no mato, porque pode aparecer a onça. Nesse relato a onça é uma alegoria da mulher, e os *wapté* não podem ter contato com mulheres durante este período. Só ao finalizar o *danhoho* é que vão contrair matrimônio.

Na ciência da vida do povo xavante *a'uwe* começa a educar seus filhos em atividades desde pequeno. Quanto a aprender o respeito com outras pessoas, participação nas atividades culturais como vida de caça, que todos ensinam aos novos. Entre os xavantes não há um professor, são todos. Desde a antiguidade da vida dos xavantes se fazia e faz a formação dos *wapté* para ensinar a vida verdadeira do povo xavante, como

praticar a vida de roça familiar, vida de caçar e pescar, aprender a história do povo xavante (mito), e estrutura e organização social, o respeito com as pessoas de clãs em ambas as partes.

## ***Ói'ó – A luta de raízes datsihopri, i'raira***

*Datsihopri* é uma palavra usada na fala dos anciãos e se refere ação de bater nos meninos do outro clã, é uma palavra difícil que os *ipredu* usam para falar da luta sem que os jovens entendam de que estão falando. *I'raira* é um nome específico do *ói'o* usado pelos *ipredu* no *wara*. Estas palavras são usadas nas reuniões que decidem quando vai ter lugar o ritual de iniciação.

No segundo dia, sábado, dia 11 teve lugar a luta de *ói'o*. A luta do *ói'o* não é simples lutas, é o início da educação básica do povo *a'uwe uptabi* (povo xavante), exclusivo dos meninos. Os meninos, já com três anos começam a entender o sentido do *ói'o*, vai crescendo com o significado, fica claro o *ói'o* quando atinge dez a quatorze anos. Os meninos briguentos com seus irmãos, com suas irmãs, com seus colegas da aldeia, são apresentados no centro da aldeia na luta do *ói'o*, para todo mundo ver qual os meninos perdedores, os meninos corajosos que aguentam este último *ói'o* são vistos como educados. Durante a luta, tem que mostrar coragem e resistência, segurar a dor dos golpes e não desistir da luta. Na base educacional até nesta idade as crianças de ambos os sexos precisam saber a organização própria do povo *a'uwe uptabi* como a divisão em metades e os clãs: *öwawe* e *tób'ratató* esse são juntos e o clã *poredza'ono*.

Este ritual tem uma fase preliminar na qual são preparados os participantes. Os *ai'repudu* e os meninos têm que tomar raízes, ervas para ser corajosos. Os pais preparam, pegam no mato as raízes e fazem chá para aqueles que vão lutar. Quem prepara as raízes tem que ser um bom lutador. Antes de começar a luta, os irmãos, os irmãos do pai vão procurar as raízes, embira para a cordinha, e outras plantas segredas e marimbondo bravo. Com as ervas e os marimbondos são preparadas poções utilizadas para dar força e coragem, *wedepanho'u*. A receita destes preparados é um segredo mantido na família, as filhas do casal não podem conhecer a receita deste preparado, pois elas, após o casamento serão esposas de homens do outro clã.

Eles tomam *wedepanho'u* no fim da tarde, durante toda a semana previa à luta *ói'o*. Esta bebida é para ser corajoso na luta. Só os bons lutadores, os irmãos, podem preparar esse chá para os meninos e rapazes tomar. Na sexta-feira, antes da luta, os irmãos

podem passar um banho de raízes no braço, para não sentir dor. Cada clã tem sua forma de preparar este medicamento, e esse conhecimento para a luta é segredo, só entre os do mesmo clã é passado esse conhecimento.

Na quinta-feira os meninos buscam jenipapo no mato e trazem para a mãe bater e ficar mole. Depois o irmão corta no meio e coloca carvão, para ficar mais preto. Com esse jenipapo vão ser pintados os participantes do *oi'o*. Enquanto os pais estão confeccionando os materiais, gravatas, cordinhas, só a mãe prepara carvão. Os pais dos bons lutadores, que vão pintar seus filhos, ou os irmãos que vão pintar os lutadores tem que manter abstinência sexual durante uma semana antes da luta. Em alguns casos, se o pai der permissão, as meninas podem participar da luta *oi'o*. Os *ritei'wa*, que já têm orelha furada, são os que vão recolher as raízes da luta no mato. O pai vai preparar as raízes para a luta. As meninas não podem mexer nas raízes para não tirar seu poder.



As pinturas são escolhidas e dadas pelos pais ou avô paterno. O avô vai escolher para o neto e vai falar para o pai como deve ser pintado. Todo pai reconhece as pinturas dos seus filhos, elas podem ser: *ahu'ra*, *ahupre*, *da'uho*, *wamaridzubreha*, *itsonhipora*. *Ahu'ra* é só pintura de carvão; *ahupre*, pintura de vermelho; *da'uho*, pintura com carvão nos braços e nas coxas, nas costas vermelho e um quadrado vermelho na barriga; *wamaridzubreha* colocam pó branco na nuca e o corpo pintado como os *da'uho*; *itsonhipora* é pintura de vermelho com borboleta preta no peito e nos braços e pernas também pintados de preto com carvão. Os *wamaridzubreha* ocupam um papel importante em casos de conflito, são eles quem vão mediar e pedir paz entre comunidades.

Quando se realiza a pintura corporal para a luta do *oi'o*, alguns dos clãs podem usar a pintura do clã oposto realizada com urucum vermelho no rosto, neste caso as pinturas recebem os nomes de *ōwawepré* e *poredzatopré*. O pai tem que pedir para outro clã para usar. Não são todos que usam a pintura do outro clã.

No dia seguinte do *Datsimadzébré* é dia de *ói'ó*, uma luta dos meninos que vão ser introduzidos como *wapté* ou seja, vão virar *wapté*. *Ói'ó* tem como propósito educar os meninos no respeito aos outros. Eles se enfrentaram com os meninos da outra metade, agora se respeitam porque eles já lutaram contra o outro clã. Agora na casa *hō* vão a conviver, não vão mais lutar. Agora a educação continua dentro do *hō* depois de virarem *wapté*. Quem perder a luta de *ói'ó* nunca deverá levantar valentia durante a convivência no *hō* e quem ganhar também não deverá levantar valentia, todos se comportarão de forma educada, devem respeito aos *danhohui'wa* (padrinhos), aos *ipredu* (anciãos) e a toda a comunidade da aldeia.

Às duas horas da madrugada, toda aldeia acorda, é hora de pintar os meninos que vão lutar *ói'ó*. Enquanto os meninos estão sendo pintados em cada casa os “*dahi'wa*” estão no *warã* (centro) fazendo o grito da luta *ói'ó*. Terminada a pintura, os meninos *ōwawe* que vão virar *wapté*, vão para a casa nascente (*Amra*) casa última. E os meninos *poredza'ōno* vão até a casa poente. Eles ficam lá aguardando a vez deles de lutar com *ói'ó*, enquanto isso as crianças já começam a lutar com *ói'ó*, ainda escuro. Ao clarear do amanhecer um adulto do clã *poredza'ōno* busca os meninos do clã *ōwawe*; outro adulto *ōwawe* busca os meninos *poredza'ōno*, puxa o canto de *ói'ó* e os meninos cantam junto em círculo. O adulto *ōwawe* faz a mesma e os meninos *poredza'ōno* cantam junto. Os dois adultos devem ter o título de *ai'utémanhariwa*, terminado o canto específico do *ói'ó*

o *ai'uté manhariwa* dá conselho aos meninos a bater o oponente com *ói'ó* somente no antebraço, e nunca na cabeça.

No rito, os dois adultos levam os meninos até a arena de *ói'ó* em fila, obedecendo a estatura dos meninos. Chegando no *warã* (centro) de combate. Logo o primeiro da fila *öwawe* luta com o primeiro da fila dos *poredza'õno*. Em seguida o segundo *öwawe* luta com o segundo *poredza'õno*, enquanto estão lutando, somente os *dahi'wa* pode ficar perto dele enquanto estão lutando, se quebrar o *ói'ó* dá para ele, e assim sucessivamente até os últimos meninos lutarem. Os *dahi'wa* são aqueles jovens que já passaram pelo *Danhono* e usam o pauzinho na orelha. Após isso, a luta recomeça a partir dos primeiros meninos da fila. É assim sucessivamente até os anciãos anunciarem o fim do combate. Antes da luta de *ói'ó*, os meninos são aconselhados pelos pais e os anciãos a mostrar coragem e resistência e são orientados a bater no outro com *ói'ó* por baixo, ou seja, no braço e nunca na cabeça. Terminada a luta de *ói'ó*, os meninos se juntam a um adulto. Este vai puxar um canto da dança *dadzarõno*, os meninos cantam junto dele para logo aprender. Em seguida, a dança é realizada em frente às casas da aldeia. Aqui termina o rito de *ói'ó*.

### ***Darõ, a entrega do rolo de algodão, arco e flechas.***

Depois da luta os pais arrumam os filhos e enquanto estão esperando que o levem para o *wara*, o pai aconselha para os filhos, para não brigar com seus colegas e ouvir bem os padrinhos deles porque entre os *wapté* já disputaram com raízes.

Em seguida, os pais preparam os meninos que vão ser introduzidos como *wapté* (adolescentes). São chamados de “*irõrada*” são os primeiros meninos que vão construir um grupo etário. Enquanto os pais preparam os meninos, os adultos “*ihirada*” são os ex-padrinhos do novo padrinho vão no centro da aldeia. Ali eles aguardam para recolher os *danhõnhi'ã* (rolo de algodão) dos meninos. Eles têm pinturas corporal de *wapté* a pintura corporal deles simboliza de que os meninos estão sendo introduzidos como *wapté*. Esses “*ihirada*” são os *irõ'rada* na época deles como *wapté*. Os meninos do clã *poredza'õno* ficam em fila no poente virados para nascente, os *öwawe* ficam em fila nascente virados

para o poente. Os pais começam a preparar meninos colocando o embira especial nas pernas e nos braços. Depois da luta, os meninos tomam banho, mas não podem lavar a cabeça, o *darãpré* (pintura da cabeça) eles não podem lavar, deixam assim, porque os primeiros *wapté* tem que entrar no *hö* com essa pintura frontal na cabeça feita com urucum. Nas costas dos meninos são coladas *'rere dzareba* penas de periquito amarelo.

O *Itsõnhi'ã* (rolo de algodão) é colocado apoiando nos ombros, as flechas e arco juntamente amarrados são colocados na axila esquerda do menino, com a mão esquerda segura as flechas e arco para não cair. Está tudo pronto, agora só aguardar alguém vir buscar o menino e levar no *warã*, centro da aldeia. Os condutores dos meninos, ou seja, aqueles que vão buscar os meninos para trazer para o *warã* centro da aldeia são os *hö'amoniwimhã* e os *irõ'rada* de outro grupo que são o *'irõ'rada* mesmo. Eles se reúnem no *warã* centro da aldeia e partem em busca dos meninos. Já quase meio-dia, os condutores dos meninos entram em ação, um condutor começa a buscar, só do mesmo clã, pode buscar o menino na casa onde se encontra aguardando para ser conduzido. O condutor chega na casa, entra, vira e anda voltando para o *warã* (centro) da aldeia. Os meninos devem acompanhar o condutor logo ao virar as costas e andar de volta ao *warã* da aldeia. O condutor dos meninos chega no *warã* (centro) da aldeia, acompanhado de meninos e para em frente aos *ihi'rada*, ex-padrinho do novo padrinho. Um dos *ihi'rada* ex-padrinho do novo padrinho, avança ao menino e recolhe o *danhõnhi'ã*, *unhi'ã*, *ti*, rolo de algodão, arco e flecha. O rolo de algodão será utilizado para a confecção de gravatas e o arco e flecha são símbolo da caça e da guerra. Eles também serão utilizados na festa do *wai'a*.

Os *ihi'rada*, ex-padrinho do novo padrinho, previamente já tinham escolhidos quais dos meninos vai recolher as flechas e arcos e o *danhõnhi'ã* (rolo de algodão). Em seguida, o menino vai para casa *hö*, sem acompanhamento dos condutores. Esse rito é sequencial todos os condutores vão buscando os meninos em várias casas e trazem para o *warã* (centro) da aldeia até o último menino. Feito essa cerimônia, os meninos agora são *wapté* (adolescentes), são tratados, chamados de *wapté* (adolescentes). Aqui termina o rito de *darõ* dos meninos é a passagem de *ai'repudu* para *wapté* (adolescentes).



## ***Ubdö'warã* – A corrida de tora de dente de capivara branca**

Depois do *darõ*, no mesmo dia, continua a festa, com *ubdö'warã*, que é a corrida com tora de buriti. Os pais dos *wapté* (adolescentes), levam até o *hö* os adornos do padrinho do filho, o pai do *wapté* começa a pintar o padrinho do filho, pinta todo o corpo de urucum, as duas coxas também pintam de urucum, nas costas pinta duas listras verticais pretas de carvão, uma listra preta acima do umbigo e próximos á cotovelos. Uma listra de urucum em cada têmpora, as duas pernas são pintadas de carvão da cor preta. Em seguida, coloca-se no pescoço do padrinho, os três adornos feitos de algodão, enfia primeiro só com algodão, o segundo feito de dente de capivara e o terceiro a gravata feito com pena de cauda de louro. Estes enfeites são característicos dos xavantes. O dente de capivara e a gravata podem ser usados também pelas mulheres no casamento. Os homens usam as gravatas também para fazer a flecha sagrada no *wai'a*. Essa flecha é considerada como um filho, *da'ra*. O dente de capivara também é usado como enfeite em outros rituais no *danhono*.

Está terminada a pintura corporal dos novos padrinhos. Quem aplica a pintura são os pais dos novos *wapté*, os filhos *wapté* só acompanham e ajudam os pais no que precisam durante o trabalho de pintura corporal. Durante todo esse processo, os outros grupos oponentes também se pintam com processo normal. Quando os dois terminarem de pintar se preparam para sair do *hö* em fila até *itsa'ru*, local onde estão as duas toras de corrida de buriti esperando todo mundo.

Os padrinhos formam as filas assim: o primeiro da fila tem que ser um *öwawe*, o segundo um *poredza'õno*, e assim sucessivamente formam a fila até o último padrinho. O primeiro da fila tem que ser *ipéi'wa* o segundo também, o terceiro e etc. *Ipéi'wa* significa o veloz na corrida de tora de buriti. Os grupos oponentes também se organizam igualmente. Começa a ida dos dois grupos até *uiwede dza'ru*. Os dois grupos entoam gritos específico da corrida da tora de buriti. A corrida é entoada aos gritos, um grupo respondendo o grupo oponente. Os *wapté* (adolescentes) vão na frente dos padrinhos acompanhando a fila, até chega no *uiwede dza'ru*. Antes de grupo, dos padrinhos vão na frente, no caminho. Os novos padrinhos vão na frente e o grupo oponente segue assim, todos caminham até chegar próximo a *uiwede dza'ru*.

Os dois grupos param próximo a *uiwede dza'ru* a mais o menos mil metros. Um grupo fica a margem da estrada e outro na outra margem. Logo o primeiro dos novos padrinhos caminha indo para *uiwede dza'ru*, o primeiro do segundo grupo oponente acompanha indo atrás dele, e assim sucessivamente o terceiro, o quarto etc., formando pares concorrentes.

O outro grupo, os oponentes, está formado por ex-padrinhos, pertencentes a outro grupo de idade que já deixaram seus padrinhos, por isso são chamados de *predzamroi'wa* ex-padrinhos.

Os dois pares concorrentes são do clã *öwawe*, o segundo os do clã *poredza'õno*, o terceiro os do clã *öwawe*, até os últimos. Quando os padrinhos se aproximam das toras de buriti, os *wapté* levantam as duas toras na altura do ombro. O padrinho e o oponente posicionam os ombros esquerdo abaixo das toras de buriti levantadas pelos *wapté* e são postas as toras de buriti nos ombros esquerdos. Todos entoam o grito de início de corrida. Os dois grupos começam a correr com muita velocidade, resistência e fôlego até os seguintes pares correm, eles passam de ombro a ombro a tora de buriti aos pares seguintes. Os seguintes pares correm com tora de buriti nos ombros até os seguintes pares e assim todos os pares concorrentes correm com tora de buriti nos ombros até chegarem na aldeia. Carregar as toras de buriti não é uma tarefa fácil, requer força, coordenação e destreza. Ao longo da corrida os dos grupos competem entre si. A inexperiência pode fazer com que os jovens deixem cair a tora no furor da corrida e tem que carregar ela novamente com considerável perda de tempo. O grupo que chega na aldeia na frente com a tora de buriti é considerado ganhador da corrida. Depois da corrida os novos padrinhos deixam a tora de buriti no *hö*, enquanto o grupo dos oponentes deixam no *warã* centro da aldeia. Os novos padrinhos começam a cantar o canto do *Ubdö'warã*, da dança de corrida da tora de buriti de dente capivara branca, juntamente com os *wapté*.

Depois da dança enquanto estão caminhando na outra casa, os padrinhos já podem dar o nome ao seu filhado. São utilizados nomes de brincadeira, que o *danhohui'wa* utilizará com seu afiliado. Por exemplo um dos nomes utilizados foi *inhimiwanhõ wadza aiwamri, waritire róire* – (meu filhado vou dar o nome seriema fedorento). Cada um pode dar o nome para seu filhado, tem que ser diferente, um nome irônico que ressalta alguma característica do afiliado de forma irônica.

O puxador do canto é um *öwawe*, terminado o ensaio, os *wapté* vão em frente a fila da primeira casa da aldeia, os padrinhos vão atrás. Chegando lá, todos segurando as

mãos, formando um círculo. No local eles fecham o círculo, todos segurando as mãos e o puxador começa a cantar e dançar. Todos cantam e dançam a dança do “*ubdö'warã nho're*”, canto de dente de capivara branca de tora de buriti.

Terminada a dança os *wapté* avançam para seguinte casa escolhida pelo primeiro da fila do *wapté*, aí todos dançam outra vez e assim sucessivamente dançam e cantam até a última casa da aldeia, “*amra*”. Os grupos oponentes também cantam e dançam, mas em sentido contrário deles. Aqui termina a corrida de tora de buriti especial de “*ubdö'warã*”. Terminada o canto e dança da corrida de tora de buriti, os *wapté* vão buscar na casa dos pais os *da'u'ö*, as oferendas que as mães previamente preparam. Chegando na casa dos pais, eles recebem da mãe o bolo caseiro, pães caseiros, refrigerantes, frango ou galinha caipira assado, outras coisas dependendo para cada família. Tudo isso é colocado por cima da bandeja de folhas trançadas de buriti. O *wapté* leva a bandeja apoiado em cima dos dois braços até o *warã* (centro) da aldeia. No centro da aldeia, os padrinhos se organizam sentados dois grupos em círculos abertos, um grupo é composto de homens do clã *poredza'öno* e o outro do clã *öwawe*.

No *wara* eles aguardam a chegada dos *wapté* e receber deles o *da'u'ö*. Os *wapté* chegam nos dois grupos de padrinhos e são orientados a entregar e deixar o *da'u'ö* para seus *danhohui'wa*. Se o *wapté* for do clã *öwawe*, ele dá para o clã *poredza'öno* dos padrinhos e se o *wapté* for do clã *poredza'öno*, dá para o clã *öwawe* dos padrinhos. Logo ao entregar o *da'u'ö*, o *wapté* é orientado pelo *itsimiwanhõ* (padrinho) buscar o *i'u'ö* (comida) na casa dele. O padrinho mostra verbalmente, com dedo indicador e referências para não errar a casa dele. Os *wapté* buscam *i'u'ö* até a casa do *itsimiwanhõ* (padrinho). Chegando em casa o *i'u'ö* é entregue pela mulher do *itsimiwanhõmro* (mulher do padrinho). Os *wapté* levam até a casa *hö*, ali eles comem o *i'u'ö* a vontade. Os meninos ainda não *wapté* acompanham o irmão *wapté* em todo esse rito. Os pais dos *wapté* comparecem na casa *hö*, para recolher as sobras de *da'u'ö* dos filhos e levam para casa.

## ***Wa'i* – Luta corporal entre *danhohui'wa* (padrinhos) e seus afiliados, *wapté* novos.**

De tarde antes do pôr do sol, os *danhohui'wa*, novos padrinhos se juntam no *warã* no centro da aldeia com bordunas em mãos. Antes do anoitecer começa o rito de *wa'i nhore*. O canto é para luta corporal, um canto curto. Depois vão ir em fila para a casa *hõ*. Os novos padrinhos cantam baixinho, sentados, segurando as bordunas com as mãos direitas. Durante o canto eles batem o chão com borduna “*hamiró'ó hõré, hamiró'óhõré, hamiró'óhõré*”. Esse canto é repetido duas vezes, é o canto do *wa'i*, luta corporal de leve.

Terminada o rito eles vão até o *hõ*. Entram na casa *hõ*, onde os *wapté* já aguardam os padrinhos. Os padrinhos ensaiam o canto da dança chamada de *dahipópó wa'inho're*, dança da luta corporal. O canto é repetido duas vezes. A primeira com um tom de voz mais baixo, a segunda vez o canto se repete com um tom de voz mais alto e os padrinhos e *waptés* cantam juntos. Duas vezes é repetido o canto, depois de cantarem a primeira vez os *wapté* perguntam ao cantor que puxou o canto “*té maridzadawa, té maridzadawa*”, significa de onde você sonhou este canto. O puxador responde: “*no meu sonho alguns homens estão cantando, acordei e memorizei o canto*”, assim ele responde. Os Xavante sonham com cantos o melhor dito, os cantos são revelados nos sonhos.

Depois deste canto saem da casa *hõ*. Os *wapté* vão na frente seguidos pelos *danhohui'wa*. Em uma fila vão até a primeira casa da aldeia e cantam e dançam. Os novos *danhohui'wa* ensaiaram o canto no mato, longe das mulheres. A dança anuncia que no dia seguinte, cedo, terá luta corporal entre *danhohui'wa* e os *wapté*. Terminado o ensaio, os *wapté* e *danhohui'wa* dançam e cantam ao redor da aldeia até a última casa “*amrã*”. Aqui termina os ritos do dia.

No dia seguinte, de manhã cedo, a partir das quatro horas, todos os pais dos *wapté* acordam e vão para casa *hõ* para começar a pintura corporal dos filhos *wapté*. A pintura corporal dos *wapté* é única, uma só forma de pintura corporal. Os *danhohui'wa* também acordam ao mesmo tempo e começam a se pintar. A pintura dos *wapté* se chama “*itsuné*” a pintura só no peito, nas costas e na barriga, no braço não. Nas costas o desenho de dois lados, igual borboleta, feito de carvão. Não precisam pintar na frente da cabeça, fica assim mesmo. Os *wapté* usam *danhopre*, feito com folha de buriti, que colocam na cabeça. A folha de buriti cresce rápido, se usa para que os adolescentes cresçam rápido quando estão na casa *hõ*. A pintura dos padrinhos são: *da'uhõ* (pintura preta) e *da'upté* (pintura

vermelha). O *da'uhö* pinta-se de preto nas costas e vermelho na barriga, e quem tem cabelo amarra, quem não tem deixa assim. A pintura *da'upté* ou *pariwatsa* tem dois nomes, é a pintura de vermelho, só faz de dois braços em frente com carvão e no peito de borboleta. Terminada a pintura corporal dos *wapté*, eles aguardam o amanhecer dentro da casa *hö*, e os padrinhos vão se reunir dentro da *amrã*, a última casa.

A arena de luta corporal é em frente à casa *hö*. A preparação da arena é feita pelos outros grupos etários. Eles aram a terra com enxadões e enxadas para amolecer o chão. Ao clarear do amanhecer é hora de começar a luta corporal. Os padrinhos cantam o canto específico da luta corporal, com gritos intermediários. Terminado o canto é formada a fila. O primeiro da fila são os padrinhos do clã *öwawe* são *ibödöratawa*; os segundos são os *danhohui'wa* do clã *poredza'öno* e vem a seguir numa segunda fila. Os *danhohui'wa* que puxam a primeira fila são chamados *ibödöratawa*. Os grupos de *danhohui'wa* não podem se misturar.

Os padrinhos começam a correr abaixados e devagar até a arena em frente à casa *hö*. Durante essa corrida os padrinhos sopram com boca o *upawã*, um tipo de flauta que emite sons agudos característicos que acompanha a respiração. Eles estão com suas bordunas embaixo do braço esquerdo. Esses sons são seguidos de gritos dos padrinhos. Os *wapté* já se encontram na arena à espera dos padrinhos. Eles estão sentados no chão beirando a arena do lado da casa *hö*. Os padrinhos chegam na arena em fila e se sentam na beira oposta da arena. Logo o primeiro padrinho da fila é considerado *ti'adzub'ratawa*, ele é o primeiro que vai lutar com seu afiliado. Ele vai até o primeiro *wapté* da fila, o *danhohui'wa* do clã *öwawe* luta com o *wapté poredza'öno*, assim também o *danhohui'wa poredza'öno* luta com o *wapté* do clã *öwawe*. O *danhohui'wa* fala ao *wapté* convidando para a luta corporal. O *wapté* aceita o convite, se levanta e vai ao encontro do *danhohui'wa*.

Os dois se abraçam seguindo a luta tradicional. Que consiste em abraçar todo corpo do oponente com os dois braços esticados até detrás dele, atrás do oponente as duas mãos têm que ser cerradas e entrelaçadas é a técnica para derrubar o oponente. O *wapté* e o padrinho protagonizam uma histriônica luta, um derrubando o outro dependendo da força e técnica de cada um. Sequencialmente o segundo padrinho se levanta e caminha até o segundo *wapté*. Quando o padrinho anunciar o fim da luta o padrinho volta e se senta no lugar dele, o *wapté* faz o mesmo que o padrinho. Alguns padrinhos brincam como palhações, provocam a risada do público. Os adolescentes não têm força para lutar

de forma igual com os padrinhos, e alguns lutam como palhaços, para diversão do público. Os meninos ainda não *wapté* participam da luta, eles ajudam os irmãos *wapté* a derrubar os *danhohui'wa*. A luta continua até todos os *danhohui'wa* lutarem. Os *danhohui'wa* repetem a luta várias vezes, dependendo do desejo dele. Quem decide o final das lutas são os anciãos, que anunciam o término da luta.

Assim que termina a luta, os *wapté* entram para dentro da casa *hö*, os *danhohui'wa* levantam mas permanecem no mesmo lugar em pé. Eles aguardam o rito de *darã'upi*, que é uma ação feita pelos outros grupos etários que consiste em pôr a palma da mão direita na cabeça frontal dos *danhohui'wa* novos, para tanto, os outros grupos etários formam uma fila. Após a formação da fila dos *danhohui'wa*, os participantes passam e põem a palma da mão na cabeça frontal para cada *danhohui'wa*, eles põem as mãos até o último *danhohui'wa*. Os *hö'amoniwimhã* são compostos de homens e mulheres de outros grupos de idade. Agora eles têm o direito de pegar as coisas ou pertences dos novos *danhohui'wa* e até xingar eles.

Depois do *darã'upi* os *danhohui'wa* entram na casa *hö*. Ali começam a ensaiar o canto da dança. A dança começa com a dança chamada de *dapraba*, dançando em círculo, corpo em movimento. Dançam e cantam os cantos da entrada e saída. Essa dança é puxada pelos *danhohui'wa* do clã *öwawe*. A segunda dança chamada de *dadzarõnõ*, dança do vento, o canto é puxado por um *danhohui'wa* do clã *poredza'õnõ*. Ele foi escolhido no mato durante os ensaios. Nesta dança os movimentos vão para frente e para trás.

Os cantos dessas danças são sonhados pelos padrinhos, os cantos foram ensaiados previamente no mato, fora do alcance das mulheres. O canto deve ser segredo, só na aldeia elas podem ouvir todos os cantos, pelos *danhohui'wa* juntamente com os anciãos. Ainda no mato são definidos os *danhohui'wa* puxadores de cantos em ordem sequencial.

O canto vem dos sonhos, pega no sonho e o homem acorda, sem avisar à mulher, para não perder. Ele sai e vai ensaiando até pegar o canto. Os cantos não têm uma letra, é música mesmo. As mulheres não podem ouvir o canto, por isso não podem cantar dentro da casa. Ele vai apresentar o canto para os outros homens no mato. Os *danhohui'wa* perguntam o que sonho junto com o canto? Ele conta o sonho, quem cantava. O canto que os *danhohui'wa* aprenderam no mato não pode ser contado para as mulheres. Esses cantos que vem dos sonhos sempre se passa escondido, no mato. Não podem repetir cantos de outras aldeias, tem que ser sempre cantos novos.

### ***Rina'ratamra. A derrubada do quarto dos danhohui'wa, novos padrinhos.***

Na parte da manhã os puxadores serão os *wai'arã* - os que ainda não são guardiões - e no período da tarde os *da'amawai'awa* - guardiões -. Eles são os ex-padrinhos dos novos *danhohui'wa* que organizaram para acontecer os cantos. Assim continua as danças o dia todo, durante as danças as meninas ou mulheres podem participar juntamente com os cunhados. Logo que a dança começa, os outros grupos oponentes se organizam e se preparam para destruir as paredes da casa dos novos *danhohui'wa*. Eles amarram a cabeça e cintura com tiras de palhas secas de buriti, se armam de facões e machados e se concentram no *warã* (centro) da aldeia. Eles são os que passaram recentemente pelo status de *danhohui'wa*.

Em dado momento eles avançam para a primeira casa, morada do novo *danhohui'wa*. Entram na casa, cortam as paredes com facões e machados e jogam para fora as partes da parede. Eles fazem as ações acompanhadas de gritos, e em tom de deboche exibem as coisas achadas no quarto: uma bola de futebol, uma família de ratos. Prevaecem as risadas do público frente à performance dos ex-padrinhos. Terminada a ação, eles avançam para a segunda casa, morada do outro *danhohui'wa*. Entram e derrubam a parede do quarto cortando com facões e machados aos gritos eles jogam para fora os pedaços de parede do quarto. As paredes dos quartos dos *danhohui'wa* como o título de *iprédunhinhõhu*, não podem ser derrubadas, eles são os primogênitos padrinhos dos anciãos e assim é considerado parte dos anciãos. O grupo continua derrubando as paredes de todos os novos *danhohui'wa* até a última casa da aldeia. Os novos *danhohui'wa* não devem ter mais o quarto fechado, agora eles são considerados *ihi* anciãos, e não devem ter vergonha de dormir no quarto sem parede. Para encerrar a dança é dançada o *dapraba* (dança da vez) puxado por um *danhohui'wa* do clã *öwawe*. Terminada a dança os *danhohui'wa* vão até o *warã* centro da aldeia e os *wapté* entram na casa *hõ*. A seguir, os *wapté* vão buscar a dádiva *wa'i'u'ö* até a casa dos pais. Chegam na casa dos pais e as mães entregam o *wa'i'u'ö* nos braços do filho, o *wapté* volta para a casa *hõ*, e eles deixam a dádiva no chão previamente coberto de palhas.

Se o *wapté* for *poredza'õnõ*, ele deixa o *wa'i'u'õ* no chão na metade *õwawe*. Terminada toda a entrega pelos *wapté*, os *danhohui'wa* são convidados a se aproximarem do local onde estão dois montes de *wa'i'u'õ*. Os *danhohui'wa* partem fora do *hõ* do outro grupo e vem em direção ao *hõ*. Chegando eles dão uma volta ao redor dos dois montes de *wa'i'u'õ* e andando eles entram na casa *hõ*, eles não podem pegar no *wa'i'u'õ* porque é dos *hõ'amoniwipte*, são pagamento deles por prepararem a arena de luta corporal. Enquanto dentro da casa os novos padrinhos ensaiam o canto da dança noturna, um *danhohui'wa* do clã *poredza'õnõ* é o puxador de canto. Terminado o ensaio, os *danhohui'wa* começam a cantar e dançar em frente das casas da aldeia. Assim termina de cantar e dançar até a última casa da aldeia (*amra*).

Para que possa acontecer luta de corporal, tem que ter a oferenda, isso significa o “*wa'i'u'o*” (bolo tradicional de luta). Quando os padrinhos levam esta dádiva na casa, no quarto de seu sogro, ele coloca o “*wa'i'u'o*”. Depois de receber o bolo é sinal daqui em diante o genro do sogro tem direito conversar com seu sogro, no público, na assembleia. Agora, depois da oferenda os *danhohui'wa* se preparam para se tornarem padrinhos de verdade, *ipredu* homens adultos que participam das reuniões no *wara*.

### ***Tsa'uriwa* ou *Tsa'uri*. Corrida de competição entre os novos padrinhos para ser *ipredu* (adulto).**

É uma corrida para os novos padrinhos para encerrar o ritual, para se tornarem *danhohui'wa* de verdade. Esta corrida marca a passagem dos novos *danhohui'wa* para *ipredú*, adulto ancião. É uma corrida para os novos padrinhos para encerrar o ritual, para se tornarem *ipredu*, adultos que participam das reuniões no *wara*.

Antes de tudo, os *danhohui'wa* estão na casa dos *wapté*. De lá, eles saem em fila até o *warã*, no centro da aldeia, enquanto os *ipredu* estão esperando lá. Quando os *danhohui'wa* chegam no centro fazem fila. Os anciãos vão buscando um a um, para ser colega, para ser companheiro, para ser *i'amo*. Não do mesmo clã, o *i'amo* tem que ser do outro clã. Quem já tem *i'amo*, da família, por exemplo *i'amo* do pai, continua, escolhe

ele, quem é de outra aldeia pode escolher um novo *i'amo*. Para os anciãos é obrigatório pegar um *i'amo* pelo braço e trazer para o *warã*. Depois disto começa o canto.

Depois disso, 4 horas da manhã, 5h, os *iprédu* esperam no *warã* a chegada dos *dahohui'waté*. Eles formam fila e cada *i'amo* fica perto dele. Aí vão na casa *hö*, na primeira casa da comunidade e vão correndo, gritando até a última casa. Depois voltam no centro e depois disso os *dahohui'waté* vão buscar as coisas, cordinhas e vão para o acampamento onde vai acontecer a pintura.

Antes do ritual, no momento preliminar se realizam os preparativos. Preparam duas toras de buriti, para isto primeiro prepara o artesanato, isto é: cordinha, cabacinha para usar no pescoço, fibra de broto de buriti usar na cintura, todos os acessórios novos, outrossim, “*danho' redzu'a, wedenhoru, da'utsi,dzo, dadzamo dadzadututudzé*” gravata, cordinha, cabacinha, cordinha mais fina, para utilizar na cintura, cordinha fina, para amarrar cabelos detrás, tipo de rabo de cavalo.

Quando os artesanatos e as toras estão prontos, os “*iprédu*” anciãos se juntam com os novos *danhohui'wa*, assim é a cultura do povo xavante e novas gerações participam, registram oralidade e escrita. Os “*iprédu*” anciãos escolhem o novo *danhohui'wa*, para ser “*i'amo*” colega, companheiro, isso acontece no “*warã*” centro da aldeia, o grupo do clã *poredza'õno* que já tem “*i'amo*” colega, companheiro, pode continuar e assim, também o *õwawe*, que tem “*i'amo*” colega, companheiro, continua, quem não tem escolhe. Depois ao anoitecer, os *iprédu*, anciãos, cantam e dançam “*dahipópó*” com os novos padrinhos em cada casa. Na parte da manhã, cedo, os *iprédu danhohuiwaté* os anciãos novos padrinhos vão correr no círculo das casas gritando. Antes disso os “*i'amo nori*”, os colegas, vão colocar varinha de buriti e depois correr na frente das casas, terminando no “*warã*”, centro da aldeia. Depois todos vão para o ambiente sagrado no local sagrado, o qual vai ocorrer grafismos, pinturas, depois do sol nascer realizam o símbolo o *poredza'õnocada*, faces pintadas com urucum com vermelho, o e assim também o “*õwawe*” faz a mesma coisa. Enquanto os “*iprédu*” *poredza'õno* estão fazendo o “*tsidupu*”, feito com taquara e com tecido de algodão. Alguns usam símbolo do *poredza'õno*, e assim também alguns *poredza'õno* usam o símbolo do *õwawe*, pois são autorizados pelo *poredza'õno*, pois foi pedido pelo *õwawe*. Este desenho é feito de urucum, tudo de vermelho, tanto para *poredza'õno* como para *õwawe*. Também o *poredza'õno* foi autorizado a usar o símbolo do *õwawe* com pintura vermelhas. Acontece

perante a comunidade, pois este intercâmbio de pinturas é realizado com grande educação cultural.

Depois da pintura de todos no local sagrado, os “*iprédu*” anciãos escolhem o novo *danhohuiwaté* (novos padrinhos), e “*iwana itsono*” (ex-padrinhos) e um rapaz anterior dele, um padrinho participa pela última vez. Enquanto os homens estão se arrumando, cortando o cabelo, os *ipredu* do clã *poredza’õnõ* preparam duas taquaras chamadas *tsidupu*. Elas são para colocar nos dois, *dahohui’warada* (ex-padrinho) e *dahohui’waté* (novos padrinhos do clã *poredza’õnõ*). Os *ipredu poredza’õnõ*, se reúnem no *unhamadawa*, no centro do acampamento, onde é acendido o fogo e escolhem a quem vão colocar os *tsidupu*, primeiro o *dahohui’warada* e depois o *dahohui’waté*. Os dois são escolhidos na hora e chamados ao centro. Os dois vão com o *tsidupu* feito de taquara, e tecido de algodão, só do mesmo clã, *poredza’õno*. Os novos padrinhos e ex-padrinhos são convocados na direção do fogo, “*unhamadawa’u*”, outro sentido de convocação vem para local especial, nesse momento vão sendo colocados os *tsidupu*, para os dois, quem coloca são os *iprédu* anciãos do mesmo clã, *poredza’õno*.

Quando está tudo pronto vão partir os dois *poredza’ono* que estão com o “*tsidupu*”, um *õwawe* vai ficar no meio deles, no lado e no outro lado, os dois *poredza’õno* que estão com “*tsidupu*”. Futuramente se tem filhos vai se tornar “*pahoriwa*”, pois o pai do bebê correu com “*tsidupu*” suando na corrida, por isso vai ser lembrando deles.

Quando vão saindo já do local, gritam no caminho junto com seus colegas, quando está chegando o tempo, vão partir do local no qual começa. Quando estão se aproximando do local os homens vão falar assim: “vou correr igual/como ema”. Cada animal vai ser apresentado pelo homem, só animal que corre mais. Agora quem quer apresentar o animal que não corre pode usar o nome. Os *wapté* com os *rité’wa* esperam no mato, onde vai se iniciar a corrida. Eles guardam vigília desde antes do sol nascer. Enquanto os anciãos, vão até o começo da corrida e vem correndo sem parar junto com os novos *danhohui’wa*, competindo o *poredza’õno* contra os *õwawe*, quem acompanha a corrida são os *wapté* com os *rité’wa*. Quando estão aproximando da aldeia, as mulheres esperam com água, com a cabacinha espera o seu filho, quando está chegando na aldeia. Logo a mãe ou tia vai banhar com água todo corpo. Também esperam seu marido, filho, pai, cada vez que chega um, as mulheres atendem seus familiares mais próximos. A cada chegada eles formam uma fila, sem passar o outro, se todos chegaram aí vão dançar em cada casa, depois disso todos vão no *warã*, centro da aldeia.

Nesse momento vão realizar a solidariedade social do povo xavante, o bolo será entregue para *i'amo* colega, outro *i'amo* faz mesma coisa. Depois os novos *danhohui'wa* vão voltar para centro da aldeia, os anciãos vão ensaiar o canto no início da noite. O canto fala sobre as mulheres, de forma irônica. Como elas entendem, ficam bravas e acendem palhas com fogo, vão para o centro para assustar os homens, pois se sentiram mal com o canto deles, portanto, acontece assim.

Depois de amanhã vai ser realizada a pintura dos rostos, as mulheres vão pintar a cara e o corpo com carvão, cada cunhado pode pintar, todos participam dessa. Quando terminou a brincadeira da pintura da cara, os novos padrinhos vão ser chamados *idzatsu nori-meu* caçula, e os anciãos chamados *watsitób nori = wanhimiwarã*. Antes do amanhecer, eles gritam no centro da aldeia, para chamar os anciões. Os *idzatsu nori-meu* caçula, novos grupos, tem que realizar esse grito antes do sol sair, umas 5 horas da manhã, no centro da aldeia. Eles têm direito de ficar em primeiro lugar no centro. Eles agora têm direito de ficar no centro da aldeia, junto com os anciãos. Com esta brincadeira de pintura dos rostos com carvão, onde brincam com os cunhados e cunhadas, marca o final desta fase do ritual. Agora os novos padrinhos já são *ipredu*.

## Capítulo IV

### **Símbolos rituais e mudanças de posição na estrutura social. Porque os *danhohui'wa* não são padrinhos.**

Neste capítulo pretendemos analisar alguns dos símbolos do ritual e a transformação das posições na estrutura social produzida pelo ritual. Para mostrar esta mudança de posições analisamos a mudança nos termos de relacionamentos.

Os padres traduziram *danhohui'wa* como padrinhos. Se bem existe um tipo de relação interpessoal entre o *wapté* e o *danhohui'wa*, e a mesma pode ser eletiva ou hereditário, como no caso dos padrinhos ou dos compadres na sociedade do branco, o termo *danhohui'wa* também se expressa a nível das classes. Os *danhohui'wa* participam como propiciadores para os *wapté*, mas eles, como grupo, como classe de idade participam das diferentes fases do ritual. Ao finalizar o período liminar do ritual, os *danhohui'wa* vão passar para o grupo dos *ipredu*, aqueles adultos, anciãos que participam das discussões no *warã* da aldeia, onde são discutidos os problemas do grupo. Como vemos, o *danhohui'wa* não é um padrinho, mas é uma classe de idade que está entrando para a classe dos *ipredu*.

Por outro lado, a nível das relações interpessoais, o ritual cria e reproduz as relações *iparadza*. Essa palavra é usada para designar os companheiros do outro clã ou em oportunidades, do mesmo clã. Esta relação pode ser herdada do *iparadza* do pai.

Segundo os mitos, quando entraram no mato, nos tempos dos antigos, os *öwawẽ* e os *poredza'õno* formaram duas filas e tomaram as mãos dos companheiros do outro clã criando a relação *iparadza*. Como os *poredza'õno* eram poucos, alguns *öwawẽ* sobraram e estabeleceram relação *iparadza* entre eles. As mulheres não participaram desta divisão, por isso as mulheres e os filhos vão seguir a relação *iparadza* do pai, vão continuar.

Na antiga história, nos mitos, os xavantes se dividiram, daí eles escolheram alguém do outro clã para ser *iparadza* como escolhido especial. O *iparadza* é tratado com imenso respeito, se forma como irmão nativo e procuram respeitar ao outro. *Daparadza* significa que já tem *iparadza* que vem dos pais esta relação é tradicional. Esta relação

está registrada na oralidade. Para manter estas relações se pratica o ritual sagrado, eixo do trabalho.

Antes do ritual, na floresta sagrada os homens se separaram de acordo com os símbolos dos clãs, *poredza'õno* e *õwawe*. Depois os *poredza'õno* buscam na direção *õwawe* e levam no seu lugar, que é batizado pelo outro colega sagrado e o outro faz a mesma coisa. As mulheres não podem participar. O *poredza'õno* faltou para *õwawe* para formar colegas, portanto *õwawe* constituiu o mesmo *õwawe*, o mesmo irmão está registrado. Os personagens míticos organizadores deste ritual foram *butséwawe* e *tsa'amriwawe*, eles estabeleceram que o mesmo clã sagrado para formar esse acontecimento jamais acabará mesmo no ritual sagrado.

Quando a mulher foi tentada ao espionar o ritual dos homens, ela foi vista e perseguida. Os homens a seguraram e colocaram sua cabeça na água. Nesse momento um homem, que era como colega sagrado interferiu o fato e pegou mulher como irmã sagrada, é por isto que está existindo facções no meio ritual sagrado. Os autores dos acontecimentos são *butséwawe* e *tsa'amriwawe* o mesmo *õwawe*, *õwawe* se formaram como colegas sagrados, para ser *iparadza* portanto procuram respeitar-se, são colegas. Quando alguém morre e o outro continua vivo, ele chama o finado colega sagrado de “*tsiparadza*”.

Durante o período na casa *Hõ*, o *watpe* é educado pelos anciões e os *danhohui'wa* padrinhos, entre eles se troca comida, saberes, cantos e conselhos. Durante este período o iniciado aprende a tradição a través dos mitos, dos cantos, dos sonhos e da educação que recebe nos conselhos dos *danhohui'wa* e dos anciões. A ordem nunca falta dentro da casa e sempre é bem observada. Quem fica deitado primeiro são os do clã *õwawẽ*, e depois vem os do clã *poredza'õno* e assim sucessivamente.

Aqueles que já estão no “*hõ*” são chamados *ĩrõrada* quando entram na casa *hõ*, e são chamados de *wapté*. No ritual de iniciação entre os primeiros *wapté*, os que tem sobrinho mais próximo pode chamar *hõ'wa* e o sobrinho pode chamar seu tio *imapté*, agora o irmão mais próximo tem de chamar *watsiré warõ* porque se iniciaram junto os *wapté*. Quem já tem o colega que os pais vêm passando para seus filhos chama-se colega, *i'amo* mas isso existe para os clãs. Alguns antropólogos traduziram este termo como companheiro, colega, mas segundo os antigos *i'amo*, significa “minha metade”,

“companheiro de metade”, mas não é uma boa tradução. *I'amo* significa tratar com respeito o outro clã.

As pessoas usam a palavra *watsi'utsu* para referirem-se respeitosamente às pessoas do outro clã. *Watsini* quer dizer compadre entre os que estão morando na casa *hö*. Deste relacionamento surgirão laços duradouros e depois do *danhono* eles viram *ritei'wa*, e depois quando tem filhos os filhos vão casar-se entre si. Um compromisso nascido na casa dos adolescentes. O ritual ordena os casamentos que virão a acontecer no futuro, modela o parentesco das futuras gerações, assim como modelou os intercâmbios matrimoniais dos que hoje participam do ritual.

Entre 11 e 15 anos os meninos que passam para fases de adolescentes permanecem na casa dos adolescentes, ficam aproximadamente 04 ou 05 anos. Durante esse tempo de aprendizagem muda linguagem de tratamento. Primeiro vão ouvir dos anciãos a maneira de tratamento entre adolescente, respeitam aos outros colegas conversam respeitosamente com o outro ou o mesmo clã irmão ou primo ”*watsiré warõ*” e chama de especial pois foi no mesmo dia e no mesmo período; tempo; acontecimento; hora considerados a marca de formação: dentro do grupo, o *wapté* ele usa palavra “*watsi'utsu*” que serve tanto para colega quanto para outro colega, para dar atenção aos colegas. A palavra “*watsi'utsu*” é particular para o clã *poredza'ono*, e para o clã *öwawe*, portanto é nativo. O tio irmão do pai ou tio mais distante do mesmo clã chama seu sobrinho de “*ho'wa*”, e o sobrinho chama seu tio no *hö* “*imapté*”. Também quem já é colega do outro clã chama-se “*i'amo*” colega, ou companheiro. Nosso símbolo do povo xavante é tão forte, ainda hoje clã *poredza'ono* se relaciona com o outro clã *öwawe* de forma de respeitar entre eles, trata com respeito os do outro clã, pois têm duas divisões os clãs *poredza'ono* e *öwawe* de acordo da regra geral dos Xavante.

Dentro do grupo, o *wapté* já pode usar a palavra “*watsi'utsu*”, que serve tanto para colega quanto para outro colega, para dar atenção com colegas, a palavra “*watsi'utsu*” é particular para o *poredza'ono* e para *öwawe*, portanto é nativo. Na convivência entre “*i'amo*” se dá atenção comunicar, conversar, alimentar, aprender junto a sabedoria, aproveita enquanto adolescente, ideia nova. Assim é o papel do “*i'amo*”. A palavra “*iparadza*” vem dominada junto com a cerimônia ritual sagrada, portanto a palavra especializada, “*iparadza*” utilizada no composto, o qual oficializada, a oralidade, “*iparadza*” é utilizada para relacionar duas famílias, respeito, comunicar, adorar junto afim de que venha o poder de espírito, portanto esse conteúdo é importante.

Alguns *wapté* (adolescente) já pode pensar para relacionar, como chama ao outro, '*watsini*' compadre futuramente se os dois chegarem bem, se já tem filho depois de ritual os filhos se casam porque os dois se chamaram "*watsini*" compadre, mas aprendendo continua atual.

Durante o ritual dentro da casa do *hö*, a cantoria é realizada pelo *danhohui'wa* do *wapté*. Se o mesmo *danhohui'wa* canta no começo da noite, meia noite e ao fim de noite para o *wapté*, vai executando toda noite esse canto, no final do ritual tem direito de recolher, algodão, "*abadzi, wanhoru, popara*" algodão, broto de buriti, chocalho, pois ele só recolheu porque cantou sozinho nesse período.

Outro sentido, aquele homem sempre que começou carregar o tronco de tora de buriti correu para valer mesmo, ele também tem direito de recolher os acessórios, por exemplo: "*abadzi, wanhoru, popara*" algodão, broto de buriti, chocalho esses produtos são de "*pahoriwa*" dos adoradores, são reconhecidos pelos anciãos. O chocalho é respeitado e fica na casa do adolescente, não pode desrespeitar o chocalho, por causa do outro grupo guardião se houver ou acontecer mau trato com o chocalho o guardião toma, assim fica sem sentido o ritual.

O símbolo ritual é a menor unidade de sentido que guarda todas as propriedades do ritual (Turner 2005). O chocalho se relaciona com os cantos e os sonhos, que são uma forma de conhecimento que os adolescentes aprendem no *Hö*. Sem chocalho não tem como cantar nem para dançar. O chocalho marca o ritmo dos cantos, sua força. O chocalho *pópara* é bem cuidado, respeitado e fica sempre na casa dos solteiros. A entrega do chocalho, é um momento muito respeitado pelos novos padrinhos e novos adolescentes. O mesmo é só para uso na dança da noite, canto da madrugada e na dança de corrida de buriti, também pode ser usado para a dança quando os *danhohui'wa* vão cantar, se eles quiserem.

O chocalho é produzido pelos jovens *ritei'wa*, os jovens que já saíram da casa *hö* e estão livres vivendo com os pais. Eles são de uma classe de idade intermediária entre os *wapté* e os *danhohui'wa*.

A entrega do *pópara* é realizada no início do ritual. Cada grupo de *wapté* é iniciado com um novo chocalho. O novo chocalho é preparado pelos *dahiwa*, aqueles que já estão dentro do *danhiwa*, são eles que fazem para os novos padrinhos e para os novos *wapté*.

Para um segundo grupo de *wapté* tem que ser confeccionado um novo chocalho também, e assim por diante.

Para a confecção do chocalho eles utilizam algodão, missangas, unhas de animais como veado, caititu e porco do mato, e a penugem de pássaros como arara vermelha, arara azul, e ema. Entre eles é segredo a preparação. Uma vez que está pronto guardam na casa e só na hora podem trazer no centro. A preparação é feita em segredo.

O chocalho é um importante símbolo do ritual, e envolve a passagem de cantos que são revelados nos sonhos. O chocalho é bem respeitado. Os *wapté* não podem mexer, não podem usar. Só os *danhohui'wa* podem usar o chocalho nos cantos da noite, nos cantos de madrugada e na corrida de tora de buriti. Também é usado quando os padrinhos vão ao centro e pedem, com os anciãos, para cantar e dançar. Só para isso é usado o chocalho.

No ritual o dente de capivara e cauda de papagaio são importantes para os xavantes, o dente “*ubdowa*” é usada pelos líderes *pahoriwa* no ritual, transformação de novos guerreiros xavantes. Portanto usado na corrida tora de buriti “*ubdowara*”. Quando a moça pré-casada usa dente de capivara, se realizada com esses objetos, a comunidade é testemunho.

Como ficou demonstrado no trabalho, o *Datsi'madzébré* como ritual de iniciação tem um significado especial para os *danhohui'wa*, que ingressam no grupo do *ipredu*, os adultos/anciãos que participam das reuniões do *warã*. O ritual cria classes de idade entre os *wapté* e transforma os “padrinhos” *danhohui'wa* em adultos. A nível das relações reproduz relações *iparadza* e *i'amo*, relações estas que podem reproduzir à do pai ou criar novas relações eletivas. Já no nível das classes de idade, o ritual envolve os anciãos *ipredu*, pertencentes a diversas classes de idade, os *wapté* e os *danhohui'wa*, que pertencem a classes diferentes das mesma metade e os *ritei'wa*, aqueles jovens que já passaram pelo *danhonho*, tem a orelha furada e pertencem a um grupo de idade da outra metade, intermediário entre os *wapté* e os *danhohui'wa*.

## Bibliografia

- Alvarez, Gabriel O. 2017. “Antropología visual, performance y hermanéutica: experiencia de ver, escuchar y participar en Huautla de Jimenez, (Oaxaca, México)”. In: Landa, Mariano Baez y Alvarez, Gabriel O. (org.) *Um olhar in(com)formado: teorias e práticas na antropologia visual*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária.
- Coelho, Rafael Franco. 2007. *Iniciação: Um olhar videográfico sobre mito e ritual Xavante*. Dissertação de Mestrado em Artes, UNICAMP.
- Coimbra, C, e Welch J. (org.) 2014. *Antropologia e História Xavante em Perspectiva*. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI.
- Delgado, Paulo Sérgio. 2008. *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.
- Giaccaria, Bartolomeu e Heide, Adalberto. Jerônimo Xavante, Mitos e Lendas. “Casa da Cultura” Campo Grande – Mato Grosso. 1975.
- Giaccaria, Bartolomeu e Heide, Adalberto. Xavante A’uwẽ Uptabi: Povo Autêntico. Editora Dom Bosco – São Paulo, 1972.
- Gluckman, Max, 2011. “Rituais de Rebelião no Sudeste da África”. Série Tradução nro. 3. Brasília: DAN/UnB. <http://www.dan.unb.br/images/pdf/serie-traducao/st%2003.pdf>
- Leach, E. R. 1996. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: EDUSP.
- Lévi-Strauss, C. 1991. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Marcel Mauss. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Maybury-Lewis, David, 1984. *Etnologia Brasileira*. ED. FRANCISCO ALVES.
- Radcliffe-Brown A. R. 1973. *Estrutura e Função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Editora Vozes.

- Tsi'ruí'a, Aquilino Tsere'ubu'õ. 2012. *A Sociedade Xavante e a Educação: Um Olhar Sobre a Escola a Partir da Pedagogia Xavante*. Dissertação de Mestrado em Educação. Universidade Católica Don Bosco. Campo Grande. MS.
- Segeer, A. Da Matta, R e Viveiros do Castro E.B. 1987. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras" In: Oliveira Filho, João Pacheco (Org.) *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UERJ: Marco Zero.
- Turner, V. 2005. *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu*, Niteroi:EdUFF.
- Van Gennep, Arnold, 1978. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Editora Vozes.