

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS, CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Zöomo'ri: a construção da pessoa e a produção de gênero na concepção Xavante.

Wederã, Pimentel Barbosa, Etenhiritipá.

Camila Gauditano de Cerqueira

Dissertação apresentada à
Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas para obtenção
do título de mestre em
Antropologia Social.

Orientação: Marta Rosa Amoroso

**São Paulo
2009**

Dedicado à *Wautomowãpeseõ*;
Às avós Lúcia, Aida, Cinira e Egle.

Resumo

A pesquisa contou com o trabalho de campo nas aldeias *Wederã*, Pimentel Barbosa e *Etenhiritipá*, localizadas na Terra Indígena Pimentel Barbosa, Mato Grosso, Brasil, e seu mote principal foi o ponto de vista feminino sobre a construção do corpo e a produção de gênero Xavante. Foram realizadas entrevistas com mulheres e homens mais velhos das três comunidades e a linha mestra das conversas foram as categorias de idade xavante, descritas nessa dissertação. Um tema recorrente foi a participação no *zöomo'ri*, expedição familiar e coletiva de caça e coleta que aconteceu intensamente até o começo da década de 1980. O *zöomo'ri* era um momento chave para mulheres e homens colocarem em prática seus conhecimentos e transmiti-los para os mais novos e crucial para a produção cultural dos corpos Xavante.

Palavras-chave: etnografia, Xavante, construção da pessoa, gênero, transmissão de conhecimentos.

Abstract

This paper is based on the field work developed in the villages of *Wederã*, Pimentel Barbosa and *Etenhiritipá*, located at Terra Indígena Pimentel Barbosa, Mato Grosso, Brasil, and its main theme is the feminine point of view regarding practices of body and gender construction to the Xavante people. Interviews with some elderly men and women were conducted in the three communities, and the main guidelines to those were the Xavante age categories, described in this dissertation. One recurring aspect was the participation in the *zöomo'ri*, which is a family and collective hunt expedition that used to take place up until the beginning of the 1980's. The *zöomo'ri* was a key moment to men and women to put to practice their knowledge and transmit it to the younger generation. That was a crucial process to the Xavante cultural production of the body.

Key Words: ethnography, Xavante, person construction, gender, knowledge transmission.

Agradecimentos

Os agradecimentos são tão importantes como qualquer capítulo deste trabalho. Num momento como esse, e tantos outros, é preciso lembrar as pessoas que fazem parte de nossa trajetória e do nosso processo de aprendizagem. Assim aprendi com *Siridiwe* Xavante há anos. Gostaria, portanto, de reverenciar, com afeto, os Xavante, a família, os amigos, colegas e professores.

Aos meus pais, com amor, Rosa Gauditano e Emidio Luisi, Luiz Egypto e Parê dos Santos; aos meus irmãos Joana e Pedro; à família Gauditano, à família Cerqueira, à família Santos e à família Luisi. Ao Leco que, em consonância, responde comigo: qual o segredo do cotidiano? À Naíma pelas horas de sol.

Aos Xavante das comunidades de Pimentel Barbosa, *Wederã* e *Etenhiritipá*, localizadas na Terra Indígena Pimentel Barbosa, MT, em especial *Wautomowãpeseõ* (in memoriam), *Sereburã* e Miriã, *Suptó*, Antônio Preto, Barbosa, Aroldo, Marcos *Sibru*, Romeu *Risé*, *Peônhu'é* (Nanci), *Pewapa*, Miriã, *Pêosiô*, Solange, Iolanda, Aracy, Isabel, *Penepé*, *Cipassé* e Severiá, Clara, Caio, Cacau, *Waza'é* e *Wautomoaba*, *Sidaneri* e Arnestina, *Uruwe*, *Caimi Waiassé*, Wanderley, Leandro e Tainara, Josemar, Eurico, Andréia, Paulo *Supretaprã*, Vinícius, Angela, Cariri, Bia e Bonfim, Jamiro, Jorge *Protodi*, *Siridiwe* e Renata, *Pêopá* (Irani), Maria Auxiliadora, Carmelita, Elza, Conceição, Eunice, Linda e Glória. Às crianças e jovens Xavante. À família Barros: Zildene, Zilma, Márcio, Mauro, Marquinhos, Seu Eurico. Às enfermeiras do Posto Indígena Pimentel Barbosa, Solange e Gisele. À Frans Leeuwenberg pela boa conversa em campo. Aos que me receberam em Nova Xavantina: Sônia, Arinos, Olívia e Aila.

À Giovanni José da Silva, Vincent Carelli, Miki Watanabe, Fábio Montenegro que me iniciaram na vida profissional. À equipe da Associação Nossa Tribo, à equipe do Programa Xingu do Instituto Socioambiental (ISA), em especial André Villas Bôas, Paula Mendonça e Paulo Junqueira, Rosana Gasparini, Kátia Ono. A todas as pessoas do ISA São Paulo. À *Hiparidi Top'to'tiró* e Associação *Warã*. À equipe Unifesp Xingu, em especial Sofia Mendonça e Douglas Rodrigues, Marcos Schaper, Patrícia Rech e Raquel. Aos catorze povos do Xingu com os quais aprendi a beleza da diversidade humana, em especial aos professores indígenas e suas famílias. À Maria Cristina Troncarelli (Bimba), primeira mestra, e Alexandre Kishimoto, seu companheiro e meu colega de mestrado.

A Marcos Rufino, Fernando Fedola, Rogério Do Páteo, Luís Roberto de Paula, Uirá Garcia pelo estímulo às questões antropológicas e incentivo ao trabalho etnográfico. A Rui Arantes pelas primeiras conversas. À Adriana de Oliveira Silva, Renato Martins, Giuliana Henriques, Artema Lima, Iraçu Amaral Fuscaldo, Anahí Santos e Lincoln Antônio, Paulo Pacini e Célia Barros, Wellington Tibério, Jane Kohatsu e Rubens Zaccharia, Carlos Henrique Ruiz, Marco Rio Branco pela troca constante e essencial. À Majoi Gangora que me ajudou a entrar nessa barca e à Ana Cecília Avenci que me ajudou a sair.

À Betty Mindlin que me recebeu em casa, leu e comentou um capítulo desta dissertação. Ao professor Rinaldo Arruda, que me orientou durante a iniciação científica, à Carmen Junqueira que lecionou aulas de introdução à antropologia nos cursos de Formação de Professores do Xingu, dos quais tive o prazer de participar, ambos da PUC-SP, onde me graduei.

Aos colegas e aos funcionários do Departamento de Antropologia da USP, em especial Igor Scaramuzzi, Luis Fernando Pereira (in memoriam), Enrico Spaggiari, Ana Martha Tie Yano, Frank Nabeta (NHII), Ivanete Ramos e Rose de Oliveira. Agradeço imensamente à minha orientadora, Marta Rosa Amoroso, pelo acolhimento, perseverança e trabalho. As professoras Dominique Gallois e Beatriz Moisés Perrone, pelos comentários na qualificação. Ao CNPQ, que financiou por dois anos essa pesquisa através de bolsa concedida através do Programa Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.

Por fim, vale dizer que, por influência de Uirá Garcia (mal sabe ele) decidi me dedicar exclusivamente ao mestrado. Durante este período, ao mesmo tempo em que amadureci a pesquisa e escrita do trabalho, deixei a casa da mãe, aprendi a cuidar da minha própria casa, ser responsável pelo preparo diário de alimentos, dividir o cotidiano com um companheiro, aperfeiçoar maneiras de lidar com as dificuldades, ser mais esperta em encontrar soluções: a construção da pessoa e a produção de gênero em operação constante.

| | |
|--|-----|
| Resumo..... | 3 |
| Abstract | 3 |
| Agradecimentos..... | 4 |
| Introdução..... | 7 |
| Trajetória de construção do objeto de pesquisa | 11 |
| Sobre a questão de gênero | 16 |
| Sobre o trabalho etnográfico..... | 21 |
| Metodologia de campo e tradução..... | 24 |
| Apresentação dos capítulos | 33 |
| Capítulo 1. Hostilidade e Solidariedade | 36 |
| Sobre os Xavante..... | 36 |
| Princípios da organização social Xavante | 40 |
| Dialogismo e faccionalismo | 45 |
| O cotidiano nas aldeias..... | 48 |
| Aldeia Wederã..... | 48 |
| Aldeia Pimentel Barbosa | 52 |
| Aldeia Etenhiritipá..... | 55 |
| Capítulo 2. A produção de pessoas generizadas..... | 59 |
| <i>Watebremiti</i> | 61 |
| <i>Oi ' ó</i> . Para não sentir a dor..... | 62 |
| <i>Wapté</i> , o morador da casa de solteiros..... | 64 |
| Iniciação | 68 |
| <i>Riteiwá</i> | 71 |
| <i>Ba'õno</i> | 74 |
| Gravidez, parto e resguardo..... | 75 |
| De <i>ba'õno</i> à <i>adabá</i> : a menina se transforma em noiva..... | 84 |
| Casamento | 91 |
| Nomeação das mulheres | 96 |
| Sonhos | 103 |
| Capítulo 3. <i>Zõomo'ri</i> e a construção do corpo Xavante | 106 |
| Socialidade e oposições conceituais | 111 |
| <i>Zõomo'ri</i> | 114 |
| Coleta e calendário | 126 |
| Conclusão | 129 |
| Bibliografia..... | 133 |
| Anexo 1 | 139 |
| <i>U'u</i> – narrado por <i>Wautomowãpeseõ</i> | 139 |
| Anexo 2 | 141 |
| Origem do Milho - narrado por Ângela..... | 141 |
| Origem do Milho – narrado por <i>Waza'é</i> | 142 |
| Glossário..... | 148 |

Introdução

Os Xavante residem em nove terras indígenas (TI), que constituem parte de seu antigo território de ocupação tradicional há pelo menos 180 anos, e estão localizadas na região da Serra do Roncador e dos vales do rio das Mortes, Kuluene, Couto Magalhães, Batovi e Garças, no leste mato-grossense¹. As terras indígenas Chão Preto e *Ubawawê* são contíguas à TI Parabubure, enquanto as TIs Areões, *Mãraiwatsede*, Marechal Rondon, Parabubure, Pimentel Barbosa, Sangradouro e São Marcos são geograficamente descontínuas.

Sobre o volume populacional xavante, Maybury-Lewis (1984) registrou duas mil pessoas, em 1974, e Lopes da Silva (1986), 4,5 mil, em 1982, e este número aumentaria para cinco mil em 1986. Segundo a autora, nessa época os Xavante estavam distribuídos em 35 aldeias localizadas em sete terras indígenas, tendo cada grupo passado por experiências históricas diversas. Hoje, os Xavante somam mais de treze mil índios, distribuídos em 165 aldeias nas nove terras indígenas homologadas pelo governo federal.

Os Xavante se dividem em duas metades: o clã *öwawê*, que significa “água grande” e o clã *poreza’õno*, que significa “girino”. Segundo De Paula (2007:72), a estrutura social xavante pode ser vista como a expressão mais próxima de um tipo ideal de organização dualista que, por sua vez, manifesta-se no plano da vida social xavante pela oposição categorial nativa entre *waniwinhã* (nós) versus *watsire’wa* (eles).

O casamento só é possível entre pessoas de diferentes clãs. Quando uma mulher xavante fica grávida, sua sogra se torna a pessoa responsável pela gestação e o parto. Diz-se que a criança pertence à avó paterna (FM) e não à avó materna (MM), pois os Xavante assumem a patrilinearidade como regra de descendência, ou seja, a criança pertence ao clã de seu pai e não ao de sua mãe.

Por outro lado, a residência após o casamento é uxorilocal. Ao casar, o rapaz vai morar na casa de sua mulher, onde terá que conviver com seu sogro (WF) e manter uma relação de respeito com ele e seus cunhados (WB). Nessa situação, o conflito é iminente, já que numa mesma casa se juntam homens de diferentes clãs, que podem exibir posições políticas divergentes.

¹ Cf. Instituto Socioambiental, www.socioambiental.org, *Enciclopédia dos povos indígenas do Brasil*.

O homem pertence à linhagem de seu pai e se supõe que a mulher deva pertencer à linhagem de seu marido e não à de seu pai. Por outro lado, há um caso extremamente interessante entre famílias de duas aldeias na Terra Indígena Pimentel Barbosa, Mato Grosso. Um homem foi criado como filho pela mulher de seu tio paterno (FB). Ao casar, mudou-se de aldeia e hoje é considerado padrinho de suas primas (FBD), consideradas suas irmãs classificatórias (Z). Quando estas mulheres têm problemas conjugais com seus maridos, convocam uma reunião com seu padrinho para contar-lhe todos os problemas com seus maridos, o que eles fizeram e como elas se portaram. Isso acontece para que, durante as reuniões masculinas denominadas *warã*, o padrinho possa defender as mulheres, caso seus maridos se queixarem delas para o grupo. Se for preciso, o padrinho das mulheres, geralmente o irmão da mãe (MB), atua diretamente na disputa política entre linhagens durante o *warã* em prol das mulheres de sua família. Tudo o que elas lhe contam serve como uma “arma política” contra seus maridos.

Isso posto, é preciso ressaltar a importância da participação das mulheres nas disputas entre linhagens, tornando-as soberanas sobre seus maridos e, desse modo, desestimulando certas atitudes deles que, segundo elas, enfraquecem a relação entre o casal. No entanto, em sua pesquisa, Maybury-Lewis (1984) apresentou uma compreensão diferente da participação das mulheres em disputas entre linhagens:

Entre os Xavante as questões que envolvem linhagens são resolvidas basicamente à revelia das mulheres. Elas não se envolvem em disputas faccionárias, tampouco são suspeitas ou sofrem acusações de feitiçaria. Poder-se-ia dizer que, na sociedade Xavante, as mulheres não estão plenamente identificadas com a sua patrilineagem. (1984:370)

**

Nesta dissertação, propõe-se “*desvendar uma nova dimensão na sociedade Xavante*” (Lopes da Silva, 1986:23) em que a produção de gênero e a construção da pessoa sejam privilegiadas na análise etnográfica. Para tanto, a pesquisa envolveu três aldeias xavante localizadas na Terra Indígena Pimentel Barbosa, Mato Grosso – *Wederã*, Pimentel Barbosa e *Etenhiritipá* – para ouvir mulheres e homens mais velhos das três comunidades sobre sua trajetória de formação, e então explicitar como se dão as relações de gênero.

As entrevistas realizadas em campo foram organizadas segundo as categorias de idade femininas e masculinas² e considerou-se o caráter hierárquico e coletivo dos conhecimentos xavante (Cohn, 2000).

Por se tratar de entrevistas com as mulheres e os homens mais velhos das comunidades, notou-se um tema recorrente e fundamental na formação dessas pessoas: o *zöomo'ri*, expedições familiares e coletivas pelo cerrado para caçar animais e coletar frutas, cocos e raízes. Os Xavante realizaram essas incursões pelo cerrado até meados da década de 1980, quando parte de suas terras foram demarcadas, mas a caça e a coleta ainda são consideradas fundamentais para a continuidade do modo de vida xavante e são realizadas em menor grau até hoje.

A troca de alimentos entre famílias é uma atividade determinante na socialidade xavante e são as mulheres as responsáveis por esse empreendimento. Todas as ações realizadas durante o *zöomo'ri* e durante o cotidiano das aldeias são atividades que possuem gênero e fazem parte de um gama de conhecimentos xavante transmitidos há gerações, de família para família. São lugares em que a comunidade experimenta formas de socialidade em que as mulheres atuam realmente como protagonistas.

Todas as pessoas entrevistadas formavam, até 1997, a aldeia de Pimentel Barbosa³, quando houve uma cisão política devido a uma disputa entre linhagens. O cacique de Pimentel Barbosa desde essa época é *Suptó Xavante*.

Dependendo do grau de disputa entre linhagens, que fundamenta a constituição de facções (Brito Viana, 2001), a separação entre as famílias de uma aldeia pode causar uma tensão contínua e um conflito irreversível. Os descendentes diretos de *Apowë Xavante*, liderança que realizou com seu grupo o primeiro contato pacífico com os brancos e fundou a antiga aldeia São Domingos (hoje Pimentel Barbosa), criou em 1997 a aldeia *Wederã* à 30 km ao norte de Pimentel Barbosa. Três filhos homens de *Apowë* levaram a maior parte de seus filhos e filhas para formar a nova aldeia que hoje tem por volta de sessenta pessoas. Seu cacique é *Cipassé Xavante*, neto de *Apowë*.

Menos de dez anos depois, em 2006, uma nova disputa política movimentou a aldeia de Pimentel Barbosa e, a menos de 800 metros de distância, foi criada a aldeia

² As categorias de idades xavante serão apresentadas no Capítulo 1 desta dissertação.

³ Aldeia formada pela comunidade da aldeia *Arobonhïpo'opa*, cujo grupo da liderança *Apowë Xavante* atravessou o rio das Mortes para travar contato com os brancos, e dissidente da antiga aldeia “mãe” *Isõrepré* (Lopes da Silva, 1992).

Etenhiritipá. Paulo *Supretaprã* assumiu como cacique. Cada cacique das três aldeias tem um modo de se relacionar com sua comunidade e uma forma de fazer política interna e externa, e essas características afirmam a disputa faccionária e dificultam acordos entre eles.

Quando a presente pesquisa foi planejada, fazia menos de um ano que as aldeias Pimentel Barbosa e *Etenhiritipá* tinham se separado. O conflito estava no ar e as famílias viviam uma situação marcada pelo rompimento das relações: não se visitavam, faziam o possível para não se encontrar no posto indígena, que então ficou entre as duas aldeias, passando a atendê-las para o tratamento de saúde em horários distintos; a intriga política era intensa e a tristeza e o peso de uma divisão política entre famílias era perceptível no semblante das pessoas.

A sugestão que recebi foi escolher uma das três aldeias para desenvolver o trabalho de pesquisa com as mulheres, pois as comunidades não aceitariam trabalhar em conjunto. No entanto, por orientação de *Cipassé Xavante*, insisti em conversar com as três comunidades em *warã* (reuniões diárias). Essas conversas foram realizadas nos finais de tarde de fevereiro de 2007.

Como eu visitava a aldeia Pimentel Barbosa, desde 1991, quando Rosa Gauditano iniciou um trabalho de documentação fotográfica sobre o modo de vida ritual e cotidiano xavante, ainda numa época em que todos conviviam em uma única aldeia, a comunidade, de certa forma, viu-me crescer. A amizade antiga foi o argumento que levou as três comunidades aceitarem o trabalho de pesquisa. No entanto, com ressalvas: os integrantes da comunidade *Wederã* definiram o tema desta pesquisa, como veremos a seguir.

Nesta dissertação, pretendo investigar a preparação para uma vida adulta generizada e produtiva e descrever alguns aspectos fundamentais dos processos sociais que constituem a socialidade xavante no contexto da aldeia e do *zöomo'ri* (Gow, 1989; Lasmar, 1996; McCallum, 1999), além de tornar mulheres e homens das comunidades *Wederã*, Pimentel Barbosa e *Etenhiritipá* sujeitos de suas próprias histórias e, conseqüentemente, das histórias das suas comunidades e do seu povo (Gow, 1999).

Trajatória de construção do objeto de pesquisa

Em julho de 1991, um grupo de quinze jovens alemães entre 12 e 24 anos, veio ao Brasil para conhecer os Xavante da aldeia de Pimentel Barbosa. Nesta época a fotógrafa Rosa Gauditano, que trabalhava em parceria com Núcleo de Cultura Indígena, propôs à revista *Caminhos da Terra*, da editora Abril, uma matéria que documentasse o encontro entre os jovens alemães e os Xavante. Foi neste contexto que, aos 12 anos de idade, conheci a aldeia.

Ao chegarmos à aldeia os Xavante nos receberam todos pintados. Depois dos cumprimentos, levaram-nos para o meio do semicírculo de casas, onde haviam construído duas casas de madeira e palha em forma de iglu – uma para hospedar as mulheres e outra para os homens. Naquela época, todas as casas ainda eram construídas de forma tradicional e não da forma sertaneja como hoje.

Começando na manhã seguinte a nossa chegada, dez dias se passaram com programação intensa organizada pela comunidade para nos mostrar suas festas e costumes. Foi nessa época que Evandro Lopes, da gravadora *Quilombo*, montou sob as copas das enormes mangueiras do pátio da aldeia mesas de gravação de som, equipamentos e microfones para a gravação do CD de cantos xavante que se chamaria *Etenhiritipá*. Acompanhamos todo o processo no qual a comunidade se reunia em roda de baixo das árvores para cantar, dançar e registrar seus cantos, captados por microfones potentes, suspensos nas árvores e colocados no chão para captar o som da percussão dos pés ao dançar.

Ao fim de longos e intensos dias tomando banho de rio, comendo com Xavante e alemães, dormindo em rede, cantando e dançando com as crianças, ouvindo e vendo todos os rituais e cerimônias preparados para aquela ocasião, não pensava em ir embora.

Haviam até arranjado pretendentes para as meninas não-indígenas, já que, na concepção xavante, estávamos na época de firmar compromisso. A comunidade se divertia quando “os noivos” ficavam em pé atrás das meninas sentadas assistindo à gravação do CD e davam boas risadas. No dia da nossa partida, a comunidade distribuiu presentes aos visitantes: colares de semente de capim, gravatinha de algodão, cestos e cestinhos, bolsas, enfeites de penas, tudo confeccionado especialmente para a ocasião. O nó na garganta foi transformado em choro intenso.

Foi num daqueles dias que conheci *Waza'é*, pai do *Cipassé*, hoje cacique da aldeia *Wederã*. Estávamos em frente à sua casa com seus filhos e netos e posso dizer que o olhar de *Waza'é* naquele fim de tarde me cativou de tal maneira que definiu minha escolha profissional nos anos seguintes.

Depois de verem a matéria de capa publicada na revista *Caminhos da Terra*, a comunidade propôs à Rosa Gauditano que realizasse um trabalho fotográfico de documentação dos Xavante de Pimentel Barbosa para que os não-índios e outros povos indígenas conhecessem sua maneira de ser e viver⁴. Desse modo, a cada festa ou cerimônia que a comunidade planejava fazer, avisavam Rosa para fotografar e eu sempre ia junto se estivesse de férias da escola.

Desde então fui me dando conta das diferenças xavante em relação à forma de ser, viver, morar, comer, de tratar as crianças e os velhos, de lidar com os outros, a relação entre homem e mulher, as brincadeiras de crianças, as atividades femininas que, repetidas diariamente, remetiam a um gestual antigo praticado e apreendido por muitas gerações, as reuniões dos homens que acompanhávamos sob céu repleto de estrelas e estrelas cadentes, o pôr do sol na Serra do Roncador.

Em 1996, escrevi uma monografia para uma disciplina optativa em sociologia no curso colegial, em que abordei os rituais de passagem masculinos intitulada “*E momo te aimo?*” (Para onde estamos indo?). O trabalho consistiu em pesquisa bibliográfica, somada às anotações dos cadernos e memórias de campo e em uma longa entrevista com *Siridiwe*⁵ Xavante, que morava em São Paulo.

A proposta era realizar uma apresentação para alunos e professores do Colégio Oswald de Andrade e convidar uma banca para comentar o trabalho, que foi composta por Fernando Viana Fedola e *Hiparidi* Xavante⁶.

O trabalho foi retomado na faculdade de Ciências Sociais numa pesquisa de iniciação científica e, nesta ocasião, o interesse passou a ser os rituais de passagem femininos. Quis saber se as meninas também passavam por rituais de iniciação assim

⁴ Este trabalho levou dez anos para ser concluído e pode ser conferido em *Raízes do Povo Xavante* (2003). Junto ao livro de fotografias, foi impresso um livreto ilustrado sobre a vida dos Xavante, que foi distribuído em todas as escolas municipais e estaduais do município de Canarana, onde se localiza a Terra Indígena Pimentel Barbosa.

⁵ Sócio-fundador e diretor da ong Ideti (Instituto das Tradições Indígenas), localizada no bairro da Liberdade, na cidade de São Paulo.

⁶ Sócio fundador da Associação Xavante *Warã* e coordenador geral da Mobilização dos Povos Indígenas do Cerrado (MOPIC).

como os meninos. Quais seriam esses rituais? Com que finalidades? O que determina a passagem da vida de menina para a vida de mulher entre os Xavante?

Foi decidido realizar uma pesquisa sobre a Nomenclatura das Mulheres Xavante, único ritual feito por mulheres e para mulheres. Duas viagens de campo foram realizadas para iniciar o trabalho que não terminaria ali. Na pesquisa na aldeia Pimentel Barbosa, Antônio Preto⁷ me acompanhou como intérprete e foram registradas entrevistas com cinco mulheres da comunidade: *Wautomowãpeseõ*, *Wautomoaba*, *Pêopá*, *Pêosiô* e *Peônhu'ê*.

A abordagem era direta: você participou da festa de nomeação de mulheres? As respostas, pelo contrário, nunca o eram. Ao falarem sobre suas experiências, comentavam-me sobre o casamento e os nomes femininos, por quem eram dados e da onde vinham, mas não falavam sobre a festa em si. Apenas *Wautomowãpeseõ* e *Wautomoaba* falaram rapidamente sobre sua participação na festa.

Passei a perguntar sobre a origem do milho, já que o milho está associado, entre alguns povos Jê, à fertilidade e à festa de nomeação das mulheres (Vidal, 1977), e transcrevi algumas versões desse mito em português.

Sentia-me nas margens de um universo profundo e percebi que estava sendo introduzida às questões femininas para que eu entendesse que se tratava de um longo processo de aprendizado pelo qual cada mulher passava ao longo da vida, processo que eu não pude compreender naquele instante por não dispor das experiências necessárias para tal.

Peônhu'ê, *Pêosiô* e *Wautomowãpeseõ* conversaram muito comigo. Lembro-me quando Antônio Preto me levou à casa de *Wautomowãpeseõ*. Ela estava sentada na esteira fiando algodão na direção da porta onde entrava bastante luz. Ela nos chamou e Antônio anunciou o motivo de nossa visita. Animada, ela me convidou para sentar ao seu lado e se pôs a contar. Sem entender o que ela falava, encostei-me à parede de palha ao seu lado para prestar atenção na sonoridade de sua voz, nos gestos doces e fortes de seu contar, na luz de fim de tarde que nos banhava. Me senti como uma neta que se interessa pela experiência da avó.

Ao terminar minha estada na aldeia, encontrei *Wautomoaba*, que acabara de realizar o parto de uma menina. Ela foi ao mato e voltou com folhas para fazer um chá

⁷ Intérprete Xavante de David-Maybury na década de 1970.

para a mãe da criança tomar. Nesse instante, compartilhamos a alegria do nascimento e conversamos um pouco a respeito do trabalho. Comentou sobre sua participação na festa de nomeação e deixou seu sobrinho *Caime Waiassé*, envergonhado ao traduzir que as mulheres escolhiam seus parceiros sexuais em determinado momento ritual⁸. Disse que estava cansada e que poderíamos conversar na minha próxima estada na aldeia. A tarde caiu com a roda de canto das crianças no pátio da aldeia e a sensação de muitas descobertas ainda por vir.

Ao retornar a São Paulo, *Siridiwe* Xavante traduziu oralmente as entrevistas, que depois transcrevi. Numa segunda viagem, houve na aldeia a morte de um jovem, irmão do cacique de Pimentel Barbosa, que acabara de voltar de seus estudos da cidade. Antes de ir para a aldeia, passei alguns dias em Goiânia, pois *Wautomowãpeseõ* e *Wautomoaba* estavam há algumas semanas na Casa do Índio da Funai para cuidar da saúde. *Wautomowãpeseõ* estava debilitada pela idade avançada e *Wautomoaba* sofria de dor nas costas. Era época de carnaval e os pacientes deveriam esperar o feriado para ser consultados, fazer exames e ouvir o resultado deles.

Fiquei impressionada com a falta de infraestrutura da Funai, pois muitas pessoas à espera de atendimento ficavam no chão ou em leitos no meio do caminho. O desperdício de comida era enorme, já que os índios não davam conta da marmitta que sempre era feita com arroz, feijão, carne ou frango e salada. Por não terem costume de comer verduras ou saladas, a maior parte era jogada fora.

Quando cheguei encontrei *Wautomoaba* de costas, sentada no pátio coberto de concreto, murado, olhando para o céu. Quando me viu, abriu um sorriso e a primeira coisa que disse é que estava com saudades de casa e da aldeia. *Cipassé* e Severiá Xavante estavam acompanhando *Wautomowãpeseõ* e *Wautomoaba* nesses dias e foram eles quem me levaram para visitá-las. Nos dias que passei em Goiânia, fui à Casa do Índio fazer companhia e conversar para distraí-las da situação de espera. Foi num desses momentos que demos continuidade ao registro de suas experiências na festa de nomeação.

Cipassé traduziu as perguntas dessa vez e a primeira a falar foi *Wautomowãpeseõ*, pertencente ao grupo de idade mais velho da aldeia Pimentel Barbosa. Ela começou a entrevista encostada na cama e terminou erguida com olhos

⁸ Cf. Giaccaria e Heide (1972) e Lopes da Silva (1986).

brilhantes ao trazer à tona suas lembranças de moça. *Wautomoaba* fez uma reflexão pautada nas atividades e responsabilidades femininas sobre os hábitos e a vida de décadas passadas comparados aos de hoje. Meses mais tarde, *Wautomowāpeseō* faleceu. Na época, não houve condições para traduzir e transcrever a fita. Apenas em junho de 2007, durante a tradução do material registrado durante a primeira viagem de campo na aldeia *Wederã* referente à pesquisa de mestrado é que o conteúdo dessa fita foi revelado.

Em 2006, retomei a idéia sobre a nomeação das mulheres e o projeto de pesquisa foi adaptado para o mestrado. A proposta inicial era realizar uma análise estrutural da festa de nomeação das mulheres por meio de entrevistas realizadas com as mulheres que participaram do complexo ritual. O objetivo era explicitar a compreensão da festa, sugestão dada por Lopes da Silva⁹ e abordar as concepções e representações femininas através de suas vivências.

A proposta de analisar especificamente a nomeação feminina não foi bem-vinda pela comunidade *Wederã* na reunião sobre a estratégia da pesquisa realizada em fevereiro de 2007. Nem os homens nem as mulheres demonstraram interesse em participar de uma pesquisa sobre a festa de nomeação e a conversa desagradou a comunidade. Foi quando eles sugeriram que a pesquisa privilegiasse a coleta e a formação das mulheres xavante. A nova proposta foi apresentada e aceita nas outras duas aldeias.

A objetivação da cultura por parte dos integrantes da aldeia *Wederã* é ponto de partida desta pesquisa. Fui mobilizada pela comunidade a registrar e descrever a concepção xavante de cultura baseada em suas categorias de idade. E a partir delas, a socialidade entre mulheres e homens no cotidiano da aldeia e nas expedições pelo cerrado, denominadas *zöomo'ri*.

As três comunidades envolvidas na pesquisa, mesmo que em constantes disputas políticas e ideológicas, formulam em uníssono o que é a dualidade e a complexidade que constituem a cultura xavante. A única questão que surgiu por parte das mulheres da aldeia Pimentel Barbosa foi qual era a contrapartida deste trabalho. O que as mulheres ganhariam com essa pesquisa, afinal? É certo que as comunidades acreditam na importância de se fazer ouvir e respeitar, além de disseminar seus modos de ser e pensar para outros povos indígenas e não indígenas, para a academia e para fora dela. Durante

⁹ “Pouco se conhece [deste ritual]. Uma pesquisa específica sobre o complexo ritual que inclui a nomeação das mulheres é uma sugestão que quero deixar registrada” (Lopes da Silva, 1986:125).

as entrevistas foram realizados registros em vídeo¹⁰ e fotos. Os vídeos formarão parte do acervo das comunidades envolvidas no trabalho de pesquisa e as fotos presenteadas para seus respectivos donos.

A seguir, apresento a fundamentação teórica que sustenta esta pesquisa.

Sobre a questão de gênero

Numa retrospectiva sobre os estudos antropológicos durante as décadas de 1970 e 1980, Cristiane Lasmar (1996) demonstra que esses estudos foram marcados pela busca de modelos analíticos para discutir a questão de gênero e resolver o problema da generalidade da subordinação política da mulher nas sociedades humanas. Segundo a autora, os trabalhos desenvolvidos durante os anos 1970 se preocuparam em buscar as origens e as causas da dominação masculina, no entanto, a grande maioria tratava a dominação masculina como fato universal.

Outro debate teórico que marcou a produção antropológica feminista nesta época foi o questionamento da hegemonia das teorias universalistas formulado por Sherry Ortner e Michelle Rosaldo na coletânea *Woman, Culture and Society* (1974). As autoras denunciam o *bias* masculino que dominava a antropologia e Rosaldo propõe uma teoria para explicitar os aspectos da organização social que dariam origem à dominação masculina por meio da reelaboração do uso das dicotomias natureza/cultura e privado/público, utilizadas até então por teóricos do parentesco, como hipóteses explicativas para a subordinação social da mulher. Dava-se origem à teoria da desigualdade sexual em que o espaço privado estaria universalmente destinado às mulheres e o espaço público destinado aos homens.

Ao observar as teorias desse período Lasmar (1996) questiona se não seria precipitado tomar a dominação dos homens sobre as mulheres como um fato indiscutivelmente universal. Na mesma coletânea, embora não tenha sido sua intenção, Ortner conclui que a origem simbólica da inferioridade feminina estaria na biologia dos sexos, paradoxalmente oposta à idéia inicial de rejeitar as explicações naturalizantes da dominação masculina.

¹⁰ Trabalharam como videomaker Clara Xavante, Romeu *Hisé* e Célia Barros, respectivamente nas aldeias *Wederã*, Pimentel Barbosa e *Etenhiritipá*.

As contribuições apresentadas por essas autoras foram fundamentais para os desdobramentos teóricos na área, assim como Louise Lamphere (1974) e Chodorow (1974), no entanto, carregavam a noção que a organização da sociedade baseada no domínio público e no domínio privado é um fato sociológico fundador da dominação masculina. Durante a década de 1970, a oposição público/privado também esteve presente no campo da antropologia econômica para explicar a dominação masculina e nos trabalhos que analisavam a estratificação sexual compilados principalmente em *Sexual Stratification: a Cross-Cultural View* (1977).

Na década de 1980, ocorre uma mudança de perspectiva e os trabalhos se voltam para a busca de processos sociais através dos quais a assimetria sexual se atualizava em sociedades particulares, e autores como Rosaldo optariam por análises mais particularistas que privilegiassem a perspectiva nativa (Cristiane Lasmar, 1996).

A noção da dominação masculina como fato universal, assim como a utilização das dicotomias natureza/cultura e privado/público determinavam um conceito de sociedade que foi duramente criticado por carregar um *bias* ocidental, fazendo com que essas teorias perdessem espaço na produção antropológica da época para uma abordagem cada vez mais relativista.

Os autores perceberam a necessidade de investigar profundamente as sociedades concretas e deixá-las falarem por si sobre como as relações de gênero são organizadas, em vez de se partir de questões que já eram elas mesmas respostas (Cristiane Lasmar, 1996).

Para escapar dos paradigmas da generalização como dominação masculina, dualismos e oposições, Strathern (1979) introduziu o sexo enquanto fonte de simbolismo e simbolização no debate sobre a questão de gênero. A autora questionou a atribuição de um papel dominante ao homem e, através dessa nova perspectiva, propôs inverter a observação das relações de gênero em contextos específicos (Gonçalves, 2000).

A publicação *Nature, Culture and Gender* (1980) lançada um ano depois marcou este período. Os autores se voltaram para uma perspectiva culturalista e, com base num conjunto de dados etnográficos provenientes de sociedades da América do Sul, África e Nova Guiné, confrontaram a oposição natureza/cultura demonstrando a fragilidade da equação que associa mulher e natureza de um lado, e homem e cultura de outro. Com

essa coletânea, o papel de paradigma teórico ocupado pela oposição natureza/cultura sofreu um ataque frontal (Cristiane Lasmar, 1996).

Strathern (1988) retoma a crítica de alguns conceitos clássicos na discussão sobre gênero: questiona a premissa da subordinação feminina, que pressupõe que todas as formas de organização social são passíveis de comparação; propõe a desnaturalização do conceito de desigualdade, já que o conceito não é o mesmo em diversas sociedades, e formula uma crítica ao uso da comparação pela antropologia (Gonçalves, 2000).

Outra contribuição importante na década de 1980 é de Joanna Overing (1986) ao perceber que a problemática do gênero é eminentemente ocidental e que, ao ser transposta para outras sociedades, busca validações universais que apenas fazem sentido ao Ocidente. A autora demonstra que os conceitos de gênero, natureza, cultura, dualismo são criações ocidentais e, portanto, não passíveis de generalização.

No final da década de 1980, as oposições público/privado e natureza/cultura não tinham perdido completamente seu apelo teórico, mas sua utilização como paradigma analítico sofria um crescente questionamento e a problemática feminista foi perdendo impacto enquanto, por outro lado, a antropologia do gênero se firmava como disciplina.

Na etnologia sul-americana, o dualismo foi instaurado por Lévi-Strauss como modelo analítico para caracterizar o povo Bororo. O autor se valia de uma relação de opostos segundo a qual masculino está para o feminino assim como o centro está para a periferia, o sagrado para o profano, o cerimonial para o doméstico. Esse tipo de interpretação se difundiu nos estudos posteriores e foi intensamente utilizada nas pesquisas do projeto Harvard-Brasil Central (PHBC) sobre as sociedades Jê. Segundo Vanessa Lea (1999) o PHBC não só relegou as mulheres à periferia, como acrescentou na caracterização da filosofia dualista a oposição biológico *versus* social. Dessa maneira, os homens são tidos como os monopolizadores da vida cerimonial e política enquanto as mulheres, menos plenamente sociais e mais próximas à floresta, contentam-se com os afazeres domésticos, com a preparação dos alimentos e o cuidado das crianças. Para Vanessa Lea

[...] o debate feminista da década de 70 que procurou estabelecer a universalidade da dominação masculina através da associação das mulheres à esfera doméstica e à natureza, *versus* a associação dos homens à esfera pública e à cultura, constitui o pano de fundo do PHBC apesar da ausência explícita de referências a tal debate” (1999:178).

O grupo de pesquisadores do PHBC:

[...] utilizaram amplamente a oposição público/privado como instrumento de análise da organização social, e não raro as discussões incidiam sobre o tema do gênero: “each of these societies make a sharp distinction between the domestic, female sphere at the periphery of the village, and the public, male forum at the center” (Maybury-Lewis, 1979:38 apud Lasmar, 1999:149).

Segundo Lasmar (1999), desde os trabalhos realizados pelos pesquisadores do PHBC, a polaridade feminino/masculino se tornou cada vez mais clara como operador simbólico da vida social das sociedades amazônicas e tinha como pano de fundo o conceito de dominação masculina. A autora destaca que a polaridade não implica, todavia, antagonismo, conceito expresso pela segregação de espaço, de atividades ou pela ameaça real ou simbólica de violência sexual coletiva contra as mulheres (no caso das sociedades do Alto Rio Negro e do Xingu).

Outro tema destacado pelo PHBC é a uxorilocalidade, que é generalizada entre os Jê e opcional em outras áreas etnográficas. É comum nas terras baixas da América do Sul que o noivo, antes de se casar e passar a morar na casa do sogro, trabalhe para seus afins fazendo roçados, caçadas, casas etc. Entre os Xavante, essa prestação de serviço continua mesmo depois de casado. No modelo de Turner (1979a e b), o casamento é algo vitalício e o genro vai se transformando gradativamente de um afim a um consanguíneo em relação a seu sogro e com a morte deste se completa o ciclo em que o genro se transforma em sogro e chefe de sua unidade doméstica. No entanto, segundo Vanessa Lea, ao contrário de Turner, os homens não rompem seus laços com sua família natal e jamais são integrados em sua família conjugal (Lea, 1999:179).

A variação do sistema de parentesco dentro de uma mesma família lingüística foi um dos enigmas que o PHBC procurou decifrar, mas chegou-se à conclusão que a noção de descendência, importada da África e formulada pela antropologia inglesa, não era pertinente para se entender as sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul. Neste momento da discussão, Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979) sugeriram a formulação de novos conceitos focalizando a noção de pessoa e o simbolismo corporal para interpretar os dados etnográficos das sociedades em questão: “*sugerimos que a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmológica dessas sociedades*” (1979:3).

Além de Vanessa Lea (1986, 1993, 1994, 1999), Lux Vidal (1977, 1983) e Lopes da Silva (1986, 1994) estavam atentas às questões de gênero nos estudos que realizaram entre os povos Jê. Lux Vidal (1977) realiza uma etnografia sobre os Kayapó-Xicrin baseada nas categorias de idade masculinas e femininas, e privilegia o papel das relações de gênero Xicrin quando descreve, entre outros temas, a organização social e política Xicrin, a festa do milho novo, ritual em que as meninas recebem o nome. Na descrição da festa de nomeação feminina xavante (Giaccaria e Heide, 1972) há uma relação entre a nomeação das mulheres com a época da colheita do milho. A colheita estaria intimamente ligada à idéia de fertilidade, e a festa de nomeação xavante aconteceria no período das chuvas e da colheita do milho. Da mesma forma é para os Xicrin, pois segundo Vidal (1977) o ritual de nomeação feminina deste povo tem relação direta com a época da colheita, que se inicia na estação da chuva, quando o milho ainda está verde. Por sua vez, Lopes da Silva (1986) privilegia uma abordagem etnográfica focada nas relações interpessoais para compreender e descrever a estrutura de nomeação masculina e feminina xavante. A autora tenta se aprofundar nas questões sobre a nomeação feminina, mas não o consegue por falta de tempo e de interesse por parte das mulheres xavante. Além dos trabalhos citados, as autoras também refletiram sobre o lugar das mulheres Xicrin e Xavante no ambiente doméstico em artigos escritos para uma coletânea intitulada “*Habitções Indígenas*” (1994). Ainda entre os Jê, o estudo de Clarice Cohn (2000) que enfatiza o modo como os Xicrin definem a infância, formulam o aprendizado e suas condições, abriu possibilidades para pensar a antropologia da infância entre os povos Jê e refletir sobre as relações de gênero que estão implicadas no processo de transmissão de conhecimentos.

Peter Gow (1989), Cristiane Lasmar (1996, 1999, 2005), Cecília McCallum (1996, 1997, 1998, 1999), pesquisadores do grupo de Joana Overing e que seguem a tradição britânica de se fazer etnografia, também enfrentaram o debate sobre a questão de gênero entre povos sul-americanos e contribuíram de maneira significativa na reflexão sobre a socialidade ameríndia. Lasmar comenta: “*torna-se cada vez mais aparente a necessidade de voltar a atenção de forma sistemática para a parte feminina da população ameríndia: suas experiências, seus discursos, seu lugar nessas sociedades.*” (Lasmar, 1999:144-145).

Peter Gow (1989) escreveu um artigo pioneiro em que discute a relação entre comida e sexo na Amazônia. A hipótese desenvolvida por Gow foi adaptada por

McCallum para o caso Kaxinawá e pode ser válida também para pensar o caso xavante: “a organização social depende dos processos ‘generizados’ envolvidos na produção, na reprodução, na distribuição e na troca” (McCallum, 1999:158). Gow sugere que o parentesco dos Piro não pode ser entendido simplesmente por meio da terminologia ou de noções de ‘descendência biológica’, ao contrário, “o parentesco é gerado ao longo do tempo, a partir de inumeráveis atos de cuidados e carinho que os parentes co-residentes dispensam uns aos outros e às crianças. É a memória do zelo que constitui as relações de parentesco” (Gow, 1991 apud McCallum, 1999:158).

Nesse sentido, esta dissertação descreve como as crianças xavante são preparadas para uma vida adulta generizada e produtiva e explicita alguns aspectos fundamentais dos processos sociais que constituem a socialidade xavante. Para Gow (1989) e McCallum (1999), o fundamento do mundo social para os povos amazônicos está:

[...] nos dois ciclos intimamente ligados, o de produção, distribuição e consumo, e o de sexo, procriação e reprodução, ambos baseados no corpo humano. Logo, a construção do corpo e a construção das pessoas adultas constituem o fundamento da organização social. Construir o corpo envolve inscrever diferenças em forma de gênero. (McCallum, 1999:160)

Nesta pesquisa, pretendeu-se aprofundar a discussão de gênero, seguindo a sugestão metodológica de Cecília McCallum (1999:157) de evitar pressupostos analíticos *a priori*, associados a oposições conceituais, tais como: natureza/cultura, indivíduo/sociedade, biológico/social ou domínio doméstico/domínio público. Em vez disso, discute-se a complementaridade entre o trabalho e a vida de mulheres e homens xavante. A abordagem, essencialmente etnográfica, enfatizou o ponto de vista xavante, buscando entender o trabalho e a vida das mulheres sem pressupor valores ou significados associados a esses domínios (McCallum, 1999:157). Segundo McCallum, a análise de gênero reordena o entendimento da construção da pessoa e da organização social na área etnográfica (1999:158).

Sobre o trabalho etnográfico

Peter Gow (2006:197-226) diz ter realizado uma etnografia no “sentido mais radical” da palavra, no Baixo Urubamba, Peru, por levar a sério tudo o que os nativos

fazem e dizem. Durante o período em que conviveu com esse povo, o antropólogo percebeu que os valores importantes para os nativos são os relacionados ao parentesco. Gow fez um levantamento sobre os trabalhos realizados na região e percebeu que as abordagens antropológicas falhavam quando procuravam relacionar história e etnografia.

Há, nos documentos pesquisados por ele, largas brechas sobre o registro da história da Amazônia e, conseqüentemente, dos povos do Baixo Urubamba. Os etnólogos que estudaram a Amazônia, diz Gow, “*insistiram em conceber povos “aculturados” em termos históricos e culturas “tradicionais” em termos a-históricos*” (2006:198). Isso quer dizer que eles não consideraram os nativos que vivem hoje na Amazônia como um povo tradicional, pois relacionavam essa característica ao passado, a seus ancestrais, aos que não tiveram a oportunidade de conhecer. “*Se ouvirmos o que os nativos dizem e procurarmos entendê-los, chegamos a uma conclusão radicalmente diferente*” (2006:197) do passado e do presente deste povo.

Seu estudo privilegiou a história criada no interior da cultura dos povos nativos e o antropólogo diz ter aprendido a ouvir os nativos com cuidado e a agir em relação a eles com respeito, valor imprescindível em suas relações interpessoais (2006:202). Percebeu que as lembranças do passado evocadas pelos nativos durante seu trabalho de campo estavam relacionadas às histórias de seus parentes e ancestrais. Dessa maneira, o estudo de Gow mostra que os povos nativos amazônicos são agentes históricos ativos e por isso é preciso compreender os significados culturais de suas ações para entender sua agência (2006:198), tanto agora quanto no passado.

O problema central em todos os modos de análise discutidos pelos antropólogos pesquisados por Gow é a prioridade analítica que eles dão à história, além da escassez de trabalhos etnográficos. Pouca atenção é dada à explicação do porquê e como o povo contemporâneo fala e age. Em *O Pensamento Selvagem*, Lévi-Strauss argumenta que não pode haver história final porque todas as histórias devem se referir a um sujeito particular para quem elas tenham significado (Lévi-Strauss, 1966:257). A etnografia, nesse sentido, é a descoberta dos significados para os sujeitos particulares. Segundo Gow, a reflexão sobre a história amazônica deve incluir uma reflexão sobre a história da antropologia e o empreendimento etnográfico, que deve demonstrar maior interesse nas pessoas em questão.

A solução que ele encontra para os problemas analíticos das comunidades nativas é explorar os discursos locais, indagar os informantes sobre seu ponto de vista, explorar as categorias usadas pelos próprios povos e perguntar quais processos e eventos eles consideram significativos em sua história. Em vez de histórico, o método é primordialmente etnográfico. O pesquisador deve pôr em primeiro plano aquilo que o povo nativo afirma sobre sua organização comunitária e como isso se relaciona ao que dizem ou fazem em outras esferas de suas vidas.

Gow não questiona a importância dos estudos históricos e sim a prioridade analítica dada à história. Para ele, o foco deve ser o que os antropólogos fazem de melhor: a etnografia. Seguindo Lévi-Strauss, a preocupação de Gow é com o significado da história para os nativos do Baixo Urubamba, em vez de se ater a qualquer história a seu respeito.

O conhecimento dos povos nativos sobre o passado, conclui o autor, não é simplesmente impressionante. É também uma forma potente de consciência histórica. Para a gente nativa, uma narrativa obtém seu poder de veracidade precisamente das relações de parentesco próximo. A etnografia da região do Baixo Urubamba revela um povo nativo amazônico com uma profunda consciência histórica situada nas relações de parentesco. Esse não é concebido como uma estrutura atemporal, na qual as novas gerações são socializadas, e sim como um conjunto de relações entre pessoas vivas ativamente produzidas no tempo. A investigação de Gow revela essas pessoas enquanto agentes históricos ativos com uma profunda consciência de seu passado, seu presente e suas possibilidades de futuro.

Para o autor, as experiências de uma comunidade não são individuais, pois se remetem às relações de parentesco e remontam uma concepção própria de história. No caso xavante, as experiências relatadas por mulheres e homens sobre suas trajetórias, além de estarem relacionadas ao parentesco, estão associadas aos grupos de idades e às metades que regem a vida social xavante. Nesse sentido, um dos objetivos desta pesquisa, como foi dito, é considerar as mulheres e os homens xavante das comunidades *Wederã*, Pimentel Barbosa e Etenhiritipa como sujeitos de suas próprias histórias e, conseqüentemente, da história de suas comunidades e de seu povo.

Metodologia de campo e tradução

Nos capítulos seguintes, trabalho essencialmente com os dados etnográficos produzidos nas aldeias *Wederã*, Pimentel Barbosa e *Etenhiritipá*, Terra Indígena Pimentel Barbosa, no Mato Grosso, durante os meses de fevereiro 2007, junho de 2008, janeiro e março de 2009. O material registrado em áudio na Casa do Índio, em Goiânia, em fevereiro de 2002, também foi incorporado à pesquisa.

O método de campo foi a observação participativa, o registro em cadernos de campo e as entrevistas com seis homens e vinte de duas mulheres das categorias de idade mais velhas, que renderam vinte horas, aproximadamente, de material bruto na língua xavante. As questões formuladas para o momento das entrevistas foram baseadas em uma lista de perguntas anotadas ao longo de um ano e meio antes da realização do trabalho de campo, enquanto realizava pesquisa bibliográfica e pensava no foco da dissertação. Não foram utilizadas entrevistas estruturadas, mas a lista de perguntas serviu como base para as conversas gravadas. Por meio de um intérprete xavante, abordei homens e, principalmente, mulheres sobre suas primeiras lembranças. As categorias de idade nortearam as entrevistas, e assuntos como: relações de gênero, rituais de passagem, comensalidade e restrição alimentar, procedimentos de proteção e cura, cuidado com as crianças e conflitos entre gerações foram abordados por meio das seguintes perguntas – onde nasceram, o que faziam quando eram *auité* (crianças)?, o que aprenderam e quando aprenderam com suas mães e avós? Quem eram (ou são) essas mulheres? Quem cuidava das crianças? O que gostavam de comer? Quais as lembranças sobre as primeiras expedições de coleta ou de caça? O que sentiram, o que aprenderam, quais histórias ouviram ou têm para contar sobre essas expedições? Qual é o conhecimento que as mulheres detêm sobre os recursos naturais do cerrado? E os homens sobre a caça? O que aprenderam sobre os cuidados que devem ter no cerrado? Sobre os espíritos do cerrado? O que coletavam ou o que caçavam, em que época? Como se deu a primeira menstruação? Houve restrição alimentar? Transformação de *ba'õno* (menina) em *adabá* (noiva) ou de *wapté* (morador da casa de solteiros) em *riteiwá* (iniciado)? Como era o relacionamento com os noivos(as) até se casar? Casamento, primeira gravidez e parto. Por que a festa de nomeação das mulheres não acontece mais e como são dados os nomes hoje? Os sonhos são importante na vida de

uma mulher? Quais são os conhecimentos xavante importantes que devem ser transmitidos para as futuras gerações? O que mudou no jeito de ensinar da época em que eram pequenos para hoje?

Nem todas as perguntas foram feitas numa mesma entrevista. Como muita conversa antecedeu o início do registro das entrevistas, realizadas em gravador digital e mini-DVD, no momento das gravações todos já estavam preparados e no aguardo da entrevista. O ancião da aldeia *Wederã* chamado *Uruwe* falou: *“quando fiquei sabendo do trabalho que ela vinha fazer, eu fiquei pensando o que eu ia falar, como eu ia falar, porque é um trabalho importante, ao mesmo tempo difícil de responder. Agora estou falando aqui.”*

Wautomoaba, anciã também de *Wederã*, afirmou que contar sua trajetória de vida não é uma forma de transmissão de conhecimento reconhecida entre os Xavante. Os Xavante acham estranho falar sobre suas experiências em entrevistas talvez porque o que importe para eles é a trajetória coletiva, baseada nos ensinamentos transmitidos pelos primeiros criadores e não nas experiências individuais (Graham, 1984). Contudo, a entrevista foi uma escolha metodológica consciente de seus riscos com o objetivo de destacar a perspectiva feminina nesta dissertação. É curioso que, por ser uma forma estranha aos Xavante, a entrevista propiciou aos intérpretes uma abordagem direta aos entrevistados que, tradicionalmente, não aconteceria. Durante a tradução de uma das entrevistas realizadas em Pimentel Barbosa, o tradutor comentou envergonhado que o intérprete, no caso seu irmão, perguntou em entrevista suas curiosidades sobre o primeiro encontro amoroso de sua tia *Pêosiô* (FZ) que, por sua vez, se entusiasmou em aprofundar o assunto. Percebemos, o tradutor e eu, a espontaneidade e o envolvimento do intérprete e da interlocutora no momento da entrevista.

Outro caso inusitado aconteceu na aldeia *Wederã*, quando *Cipassé* teve que ir à cidade e Leandro assumiu o papel de intérprete nas entrevistas que realizamos com os homens da aldeia. Ao ouvir Leandro durante a tradução das entrevistas, *Cipassé* ficou surpreso com o desempenho do primo mais novo (FBS) e avaliou o seu próprio trabalho como intérprete. Comentou a espontaneidade das perguntas feitas por Leandro e o respeito dele em saber ouvir uma resposta mesmo quando não correspondia propriamente à questão abordada. Depois de ouvi-la ele reformulava a pergunta e aprofundava as informações. Para Calavia Saéz (2006), as pessoas que solicitam aos índios um relato de sua vida não se limitam a “recolher” autobiografias. Antes,

convocam os índios a adotar, inventar ou reinventar um gênero inédito para eles, e, o que é mais importante, fazer irromper um eu narrativo que provavelmente não figurava entre as acepções locais de sujeito.

Em cada aldeia, o trabalho de gravação das entrevistas por meio de um intérprete xavante e a tradução das mesmas foi organizado da seguinte maneira:

| Aldeia | Intérpretes | Tradutores |
|------------------|---|---|
| Wederã | Cipassé Xavante (cacique e professor) Leandro Xavante (professor e videomaker) | Cipassé Xavante |
| Pimentel Barbosa | Marcos Xavante (motorista, irmão do cacique) | Suptó Xavante (cacique) |
| Etenhiritipá | Renata Xavante | Vinícius Xavante (professor, filho da cacique) |

As pessoas escaladas para acompanhar o trabalho como intérpretes e tradutores foram escolhidas pela própria comunidade em cada aldeia. *Cipassé*, Marcos e *Suptó* fazem parte da primeira geração xavante a se formar em escolas da cidade. Leandro e Vinícius são da segunda geração e Renata morou muitos anos em Ribeirão Preto, enquanto seu marido completava os estudos, mas não teve formação escolar. Por ser mulher, imaginei que a sua inserção no trabalho poderia enriquecer a interlocução com as mulheres mais velhas. No entanto, não foi o que aconteceu. É perceptível a riqueza de detalhes nas entrevistas realizadas nas aldeias *Wederã* e Pimentel Barbosa em relação às entrevistas realizadas em *Etenhiritipá*. Essa diferença não se justifica pela falta de escolarização de Renata, mas pela diferença de envolvimento no trabalho de pesquisa. *Cipassé* e Marcos puderam dedicar grande parte de seus dias acompanhando-me no trabalho de campo. Renata não pôde se desvencilhar de seus afazeres domésticos. Ao mesmo tempo em que me acompanhava nas entrevistas, em sua maioria curtas, trabalhava na roça, pilava arroz, lavava a roupa e a louça da casa no rio, cuidava de seus sobrinhos pequenos e fazia comida. Seu dia era tomado pelo trabalho, o que fez adiar muitas das entrevistas programadas. Também, por falta de tempo, decidiu-se que as entrevistas realizadas na aldeia *Etenhiritipá* fossem traduzidas pelo professor Vinícius, que estava disponível naquele momento. Vale ressaltar o contexto de formação dos tradutores. Além de estudarem na cidade, falarem bem o português e o xavante, todos

eles, exceto Renata, dispõem de uma experiência acumulada em trabalhos de tradução solicitado por antropólogos, funcionários da Funai, cineastas, etc.

Depois de gravadas na língua xavante, as entrevistas foram transferidas para o computador ligado no gerador ou na placa solar. Com um fone conectado ao computador, os tradutores ouviram as entrevistas. Acompanhei e gravei o trabalho de tradução, pedindo para que traduzissem cada palavra em seu sentido literal. Repeti essa orientação diversas vezes. Então eles ouviam um pequeno pedaço da entrevista e traduziam para o português. Quando surgia alguma dúvida sobre o sentido do que tinha sido dito, fazíamos uma pausa para esclarecê-la. Grande parte de minha estada nas aldeias foi dedicada ao acompanhamento do trabalho de tradução. Já as transcrições foram realizadas por mim na aldeia e também de volta à cidade, já que as dúvidas tinham sido esclarecidas no momento das traduções.

A seguir, serão expostos a tradução de dois trechos de entrevistas selecionados em xavante e em português. Durante as entrevistas, muitas vezes é mencionada a palavra *Dahöimanazé*, que significa “modo de vida”, portanto, *A’uwê Dahöimanazé* quer dizer o modo de vida dos Xavante. Os Xavante entendem por modo de vida, grosso modo, o que chamamos de cultura. O termo “*Da*” que antecede a palavra *höimanazé* carrega um significado geral do que representa o modo de vida xavante. Dependendo do contexto da fala, a palavra *höimanazé* pode ter um sentido específico, que é explicado e detalhado conforme o dom do orador, como *pi’ó höimanazé* por exemplo, que se refere ao modo de vida das mulheres.

Trecho 1 – Tradução literal da fala de Waza’é:

Damamahã daté rewapari pseseza’ra
Nós temos que ouvir bem nossos pais

romnã dure dahöimana zé’na.

Para conhecer melhor a região em que vivemos e nosso modo de vida.

E mari dahöimanazé?

O que é o modo de vida?

A’uwê höimanazé hã, ané.

É o modo de vida xavante, é isso.

Nimahawi reda

De lá que nós

mro za'ra monosinã,

casamos, por isso

sirewa madö pesena

que devemos olhar o outro clã

duré tahapari resi madö ö pesena poreza'õno.

E depois olhar também o nosso clã poreza'õno.

Nimosi wëna mãsi sada te poto za'ra ba'õno da'rumori zehã,

Atualmente estão procriando bem por isso tem muitas meninas para procriarem.

durei hã pi'õ ödi.

Antigamente não tinha muitas mulheres.

To si'uiwadá te're sai huri.

Por isso que as relações sexuais eram compartilhadas (tanto homens quando mulheres).

Taháwa dahöimanazé rada hã isisa hõi'ahö, isisa hõi'ahö.

Por isso o modo de vida era variado, diferente.

Tradução oral

Se for um pai que entende a cultura profundamente ele começa a ensinar como funciona o modo de vida *a'uwê*, como se divide o *a'uwê* que vive em dois clãs, *poreza'õno* e *öwawê*. Esses dois clãs é uma forma de olhar o outro em termos de casamento. Essa é a base mais importante que o pai deve passar para o filho, o resto ele vai aprendendo. Antigamente não tinham tantas mulheres como tem hoje, que são as *ba'õno*, antigamente tinha pouco, tinha mais homem. Hoje é bom ter mais mulheres para haver casamentos e aumentar a população

Trecho 2 – Tradução literal da fala de Wautomoaba

Wanã hã dure ãné,

Nossas mães são assim

tihá romhuri te dama re waihu'u za'ra buru'u,
demonstram e ensinam como trabalhar na roça

wamrõire,
juntar e limpar

resuirã dure robza'ãire,
folhas e jogar

warotozairé,
o mato seco

ropanhitire ubumro.
E juntar pequenos galhos.

Ãné tihá a'uwê siiré reda höimana za'ra,
Assim que os xavante juntos vivem seu modo de viver

wa höimana za'ra,
assim que nós vivemos

oto ahãnahã ba'õno te ãromhuri õ.
Atualmente as meninas não trabalham, são preguiçosas

A'uwê sire date romhuripé,
Antigamente eram trabalhadeiras

ba'õno ãsiptede, te ãromhuripe, tahawá ba'õno ãsiptede.
As meninas são fortes, são trabalhadeiras, por isso que as meninas são fortes.

Tradução oral

As primeiras coisas que a gente aprende na vida da gente são através da mãe. As primeiras coisas que a gente aprende na vida da gente são com nossa família. Através da mãe as pessoas aprendem, a mãe é a primeira a ensinar para as filhas. A maioria das mães começa a ensinar para as filhas as atividades leves: limpar dentro de casa, limpar o quintal, buscar os galhos pequenos, buscar a água, é assim que a gente tem o primeiro contato com as atividades femininas. A gente começa a realizar as atividades domésticas, a juntar os galhos, a lenha. É assim a vida, como antigamente, é assim. Antigamente as meninas dessa idade eram trabalhadeiras, as meninas já faziam as atividades como se fossem adultas, as meninas eram trabalhadeiras, não eram como as meninas de hoje. Por isso que a gente cresceu muito trabalhadeira e muito forte espiritualmente para fazer as coisas, muito trabalhadeira, muito trabalhadeira.

Houve um esforço para que a tradução das entrevistas fosse feita ao pé da letra e fosse minuciosa no sentido de traduzir palavra por palavra, deixando visíveis as estruturas das frases xavante. Porém, isso nem sempre aconteceu já que o sentido de uma frase pode estar no final de uma oração e a tradução ao pé da letra pode por vezes camuflar esse sentido. Um exemplo disso são as conversas em *warã* em que o um orador só firma a idéia principal no final de seu discurso e segundo os Xavante é preciso ter muita paciência para se entender o que está sendo dito. Segundo *Cipassé* e *Suptó*, durante o processo de tradução das entrevistas a estrutura da fala xavante ganha significado por meio dos contextos que se deseja comunicar. Às vezes esse contexto é claro; em outras, torna-se obscuro mesmo para quem compartilha seu significado cultural. Desse modo, o próprio tradutor não escapa de transferir alguns conceitos e imagens ocidentais para que a tradução ganhe clareza para ele mesmo e para quem ele traduz. Nesse sentido, procurou-se traduzir as idéias articuladas pelos entrevistados reconstruindo sua linha de raciocínio, muitas vezes repleta de repetições, que são próprias da língua xavante, como recurso para enfatizar o que se deseja transmitir. Muitos dos trechos transcritos apresentados nesta dissertação contêm um alto nível de repetições, que caracteriza uma forma xavante de pensar e transmitir conhecimentos.

As mulheres reconhecem imediatamente que a forma de contar suas experiências proposta para este trabalho não faz parte de seu modo de vida, pois não se trata de uma ação narrativa considerada convencional entre os Xavante. Por isso, a transcrição também não tenta essencializar uma forma narrativa xavante, e sim, por meio das entrevistas, tornar possível a identificação dos contextos que iluminam as formas de ensino e aprendizado feminino, trazendo à tona histórias e experiências que não seriam

compartilhadas num contexto “tradicional”. Por outro lado, as entrevistas ganham sentido no momento de objetivar a cultura xavante para si e para o outro.

Minha intervenção ocorreu tanto durante as entrevistas, ao fazer perguntas e reformulá-las para compreender ou aprofundar as respostas dadas, quanto na edição do português no ato da transcrição. Como eu conhecia várias palavras em xavante e seu contexto, conseguia acompanhar o rumo das respostas propondo o aprofundamento quando necessários.

No entanto, é preciso ressaltar que o objetivo principal das traduções das entrevistas não foi realizar uma etnografia da fala no sentido de autores como Bauman (1989) e Basso (1985,1986), mas sim de compilar um corpus etnográfico para abordar os saberes e conhecimentos que constituem o universo feminino xavante. É evidente que a tradução seria mais fidedigna se realizada por uma mulher xavante, um lingüista ou mesmo por mim, caso eu dominasse a língua xavante. No entanto, é importante valorizar outros aspectos considerados no processo dessa tradução, como a relação inter-étnica dos tradutores. Como espero deixar evidente nos capítulos seguintes, a fala é um dos aspectos valorizados pelos Xavante como forma de transmissão de conhecimentos, no entanto, outros meios também são de suma importância, como a visão e a escuta.

Evidentemente, a edição das entrevistas diz respeito ao entendimento do português e não à mudança de conteúdo das mesmas. No entanto, é claro que a especificidade da língua xavante pode ser camuflada, perdida ou mesmo descaracterizada no processo da tradução e edição. O que se propõe neste trabalho é encarar esse risco e empreender um esforço interpretativo a partir dessa fragilidade. Calavia Saéz (2006) nos alerta que *“a interação entre o protagonista e os seus editores têm deixado de ser um obstáculo epistemológico para passar a primeiro plano da análise. Evita-se assim uma certa falácia construcionista, essa que nos faz supor que revelar o caráter construído de algo seja o mesmo que anular sua existência”*.

Ressalto a opção metodológica de trabalhar com entrevistas e não com discursos narrativos xavante¹¹, como forma de evidenciar processos de objetivação da cultura operados pelos Xavante, em comum acordo com a pesquisa antropológica. Num determinado momento da pesquisa, foi sugerido pelos homens xavante organizar um

¹¹ Sugestão dada pela professora Dominique Gallois na banca de qualificação.

encontro entre as mulheres, denominado por eles de “*warã* feminino”, na aldeia Pimentel Barbosa e na aldeia *Etenhiritipá*, para que elas contassem e compartilhassem experiências sobre o *zöomo’ri* (expedições coletivas e familiares no cerrado). Porém, o ato de se reunir só é praticado entre as mulheres de um mesmo núcleo familiar, geralmente na frente de suas casas, um dos lugares privilegiados para a transmissão de conhecimentos femininos. Diferentemente de Graham (1984), este trabalho não se propõe a analisar narrativas ou discursos xavante e sim opta por entrevistar homens e mulheres para discorrer sobre o masculino e o feminino como metades complementares. Ao formar um corpus etnográfico com base nas entrevistas com homens e mulheres xavante, surge a seguinte questão: essas entrevistas, em seu conjunto, também não remontam um discurso multivocal/polifônico xavante (Graham, 1984) no qual as concepções transmitidas pelos primeiros criadores estão presentes, ao mesmo tempo em que incorporam, ou não, as informações e concepções da realidade atual?

Meu argumento é que as entrevistas ganham sentido em seu conjunto e remontam a uma experiência coletiva repleta de especificidades. Se é inevitável desconsiderar a intervenção do antropólogo na edição e na escolha das passagens a serem apresentadas, até que ponto a presença do gravador de Graham no momento da performance discursiva de *Warodi* não interferiu no resultado de sua análise? A objetivação da cultura se torna então uma via de mão dupla: é um dos pontos possíveis de intersecção entre o que se acredita compreender de uma cultura diferente da sua e vice-versa.

As entrevistas aconteceram à sombra de mangueiras no pátio da aldeia, para onde as mulheres traziam suas esteiras para se sentar e apoiavam suas costas no tronco da árvore, ou eram realizadas na cozinha das casas onde estavam desenvolvendo alguma atividade. As crianças estavam sempre presentes, atentas à conversa ou brincando ao redor. Ao iniciar a conversa, pedia licença para instalar o microfone de lapela. Durante o período de trabalho de campo, as mulheres e os homens mais velhos aproveitavam para fazer muitas críticas, chamar a atenção dos jovens e cobrar seu compromisso com a tradição. As críticas eram feitas também a mim e ao trabalho de pesquisa. *Sidaneri*, ancião da aldeia *Wederã*, iniciou a entrevista assim:

Eu vou conversar com ela primeiro, explicar. Eu estou vendo, ela ainda está muito leve, de perguntar, fazer essas coisas. Eu fico pensando, será que o papel pode ser jogado fora ou guardado sem fazer o trabalho? Ela veio com

um monte de papel, fazer trabalho com a gente, perguntar essas coisas que ela está perguntando. Será que ela vai trabalhar ou vai ficar guardado? Será que nossas histórias, nossas falas que ela está ouvindo e escrevendo, será que vão ficar parados? Porque hoje em dia os novos são a mesma coisa. Eu vou falar para ela como são as coisas, mesmo assim ela é nova e tanto as pessoas *warazu* (não-índio) como *a'uwê* (xavante), a nova geração, não são fortes para fazer um trabalho. Espero que o papel não fique parado, espero que não.

A crítica aos mais jovens é constante e parece ser uma estratégia antiga. Os mais velhos costumam dizer que os jovens de hoje pouco sabem e que os conhecimentos dos mais velhos deixaram de ser praticados, ao mesmo tempo em que se percebe o envolvimento dos mais jovens no modo de vida da aldeia. Não é esta negação também uma forma de transmissão de conhecimento¹²? Será que esse tipo de colocação não faz parte do repertório xavante na relação entre velhos e jovens há muitas gerações?

Apresentação dos capítulos

O Capítulo 1 apresenta um resumo histórico sobre os Xavante desde o começo do século XIX, época que migraram do norte de Goiás para a região da Serra do Roncador no estado do Mato Grosso, onde se encontram hoje. Logo após o contato lideranças xavante se tornaram influentes e repercutiram no cenário da política nacional, como *Apowë* Xavante e, mais tarde, Mário Juruna. Foram personagens que garantiram grande parte dos direitos xavante no início do processo de demarcação de terras e hoje seus sucessores continuam a batalha para a garantia e ampliação desses direitos, que nem sempre são aplicados. É o caso das três lideranças das aldeias *Wederã*, Pimentel Barbosa e *Etenhiritipá*.

Em seguida, são apresentados os princípios da organização social xavante regida, ao mesmo tempo, pela hostilidade e pela solidariedade entre famílias de uma ou mais comunidade. Essa regra é a base do sistema dual xavante e determina todas as relações sociais, sejam elas cotidianas, rituais, masculinas ou femininas. É a aliança ou a disputa entre famílias que caracteriza as relações de uma comunidade.

O *warã*, reunião masculina diária, é um lugar privilegiado para expor relações e atitudes políticas. Por esse motivo, o *warã* e seus discursos também são analisados como parte da organização social, por serem fundamentais no âmbito das disputas políticas xavante.

¹² Questão sugerida pelo antropólogo James R. Welch em comunicação pessoal.

Baseados nas informações acima, e para finalizar o capítulo, é descrito o cotidiano das três aldeias envolvidas nessa pesquisa durante o trabalho de campo com ênfase nas relações de gênero.

O Capítulo 2 enfatiza a construção da pessoa e a produção de gênero. Com base nas categorias de idade xavante, são descritas as fases de aprendizado e o processo de construção de conhecimentos de meninas e meninos. Essa descrição é pautada na experiência das pessoas mais velhas, que vêm neste trabalho a oportunidade de objetivar a cultura xavante para as novas e futuras gerações. Os homens relatam algumas especificidades na formação masculina, como o uso de ervas para fortalecimento do corpo e do espírito. As mulheres, por sua vez, contam os segredos para uma boa coleta, falam sobre a solidariedade entre afins e consanguíneos e explicam porque a festa de nomeação não acontece mais. Chamam a atenção, ainda, de que a interpretação dos sonhos é uma atividade imprescindível para a vida de um casal.

O Capítulo 3 aponta o *zöomo'ri*, expedição coletiva e familiar no cerrado, como uma atividade-chave para a construção cultural dos corpos das pessoas que pertencem às categorias de idade mais velhas. Mesmo que o ritual não aconteça mais, as experiências relativas ao *zöomo'ri* continuam a ser transmitidas como um modo de vida essencialmente xavante e incentivado aos mais jovens. A caça e a coleta são atividades de suprema importância no cotidiano das aldeias e demonstram a complementaridade entre as atividades masculinas e femininas. Não há oposição e hierarquia entre gêneros, mas, antes de tudo, entre metades.

*

Legendas para termos de parentesco, baseados na classificação em inglês:

(FF) pai do pai;

(MF) pai da mãe;

(FM) mãe do pai;

(MM) mãe da mãe;

(M) mãe;

(MZ) irmã da mãe;

(MB) irmão da mãe;

(F) pai;

(FZ) irmã do pai;

(FB) irmão do pai;

(B) irmão,

(Z) irmã;

(FBS) filho do irmão do pai (primo paralelo patrilateral);

(FBD) filha do irmão do pai (prima paralela patrilateral);

(MZS) filho da irmã da mãe (primo paralelo matrilateral);

(MZD) filha da irmã da mãe (prima cruzada matrilateral);

(FZS) filho da irmã do pai (primo cruzado patrilateral);

(FZD) filha da irmã do pai (prima cruzada patrilateral);

(MBS) filho do irmão da mãe (primo cruzado matrilateral);

(MBD) filha do irmão da mãe (prima cruzada matrilateral);

(S) filho;

(D) filha;

(BS) filho do irmão;

(BD) filha do irmão;

(ZS) filho da irmã;

(ZD) filha da irmã;

(H) marido;

(HB) irmão do marido;

(HZ) irmã do marido;

(W) esposa;

(WB) irmão da esposa

(WZ) irmã da esposa;

(WF) pai da esposa;

(HF) pai do marido;

(WM) mãe da esposa;

(HM) mãe do marido.

Capítulo 1. Hostilidade e Solidariedade

Este capítulo possui três objetivos: (1) apresentar os Xavante com base em informações históricas e etnográficas, a partir de fontes bibliográficas; (2) introduzir ao leitor os princípios da organização social xavante, imprescindíveis para sua compreensão; (3) e apresentar o cotidiano das aldeias *Wederã*, Pimentel Barbosa e *Etenhiritipá* durante o trabalho de campo, baseado nas relações de gênero.

Sobre os Xavante

Segundo Lopes da Silva (1992), os Xavante sempre estiveram em constantes migrações e confrontos com outros grupos indígenas, além de conviverem com os não-índios pelo menos desde o século XVIII. Sobre as conquistas e guerras xavante, a autora comenta:

os Xavante atravessavam territórios de grupos que, se não eram, tornaram-se inimigos; desalojando uns, fugindo de outros, as guerras parecem ter se sucedido em escala significativa. Pelo menos, assim o registram as narrativas orais a respeito do passado e assim o ancora o ethos guerreiro que os caracteriza. (Lopes da Silva, 1992:357).

No início do século XIX, os Xavante viviam no norte de Goiás, entre o Tocantins e o Araguaia e, ao fim do mesmo século, negaram-se ao contato e migraram em direção a oeste onde encontraram um refúgio seguro na região da Serra do Roncador. Acredita-se que os Xavante e os Xerente formavam um único grupo e que a separação entre eles pode ter acontecido por volta da década de 1840, quando lutaram com os colonos que invadiam Goiás.

Durante as três últimas décadas do século XIX, os Xavante permaneceram isolados na região do rio das Mortes e atacavam os intrusos que invadiam a área (Maybury-Lewis, 1984). No início do século XX, missionários salesianos começaram a relatar as atividades dos Xavante contra os Bororo. Por esse motivo, na década de 1930, eles ganharam uma reputação de ferocidade na imprensa brasileira. Em 1934, ano das primeiras tentativas de contato com grupos Xavante, dois padres salesianos foram mortos. Em 1937 e 1938, um grupo de aventureiros de São Paulo tentou contato e foi mal-sucedido. Na década de 1940, os projetos governamentais de ocupação do sertão mato-grossense coordenados pela Fundação Brasil Central estavam a pleno vapor e “*a abertura da região dependia da liberação do território indígena para o progresso*”

(Lopes da Silva, 1992:358). Em 1941, foi a vez do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) tentar estabelecer contato por meio da expedição liderada por Pimentel Barbosa que, ao encontrar os Xavante, desarmou todo o seu grupo para não haver perigo de travar uma batalha com os índios. No dia seguinte, todo o grupo de Pimentel Barbosa foi morto, escapando apenas os intérpretes Xerente.

Em 1944, o SPI estabeleceu o Posto de Atração Xavante na confluência do rio das Mortes com rio o Pindaíba, localizado numa das rotas xavante, onde todos os membros da expedição anterior haviam sido enterrados. No dia 6 de junho de 1946, ocorreu o primeiro contato com os Xavante da aldeia *Arobonhîpo'opá*. Conduzidos pela liderança *Apowë* Xavante, considerado um “chefe forte” por índios e não-índios, o grupo se aproximou da frente do posto de atração, então chefiada por Francisco Meirelles (Lopes da Silva, 1992). Foi o primeiro contato amigável desde o fim do século XVII (Maybury-Lewis, 1984).

Em 1951, os Xavante começaram a visitar o posto que passou a ser chamado Posto Indígena de Atração Pimentel Barbosa. A comunidade de *Arobonhîpo'opá* construiu uma aldeia que foi chamada São Domingos, a quinze ou vinte minutos de caminhada do posto de atração. Hoje esta aldeia é a Pimentel Barbosa. Na época, o encarregado do posto não tinha autoridade sobre a aldeia e suas tentativas de convencê-los a abandonarem constantes migrações e se dedicarem à agricultura foram em vão. Em 1958, o posto interferia pouco na vida dos Xavante e lhes servia como uma fonte de bens manufaturados. Segundo Maybury-Lewis (1984), em 1962, a aldeia havia sofrido um decréscimo de população devido a epidemias e guerras.

Durante a década de 1950, a imprensa brasileira divulgava notícias sobre as expedições do governo rumo ao oeste, os massacres contra os Xavante, as transferências de territórios e as epidemias que dizimaram mais da metade da população. Já nos anos 1960, a imprensa se calou e: “*de seu lado, os índios tentam sobreviver, buscando modos de se reorganizar na nova ordem*” (Lopes da Silva, 1992:358).

Na década de 1970, os Xavante voltam às manchetes dos jornais com o início de uma fase de reivindicação e denúncia, na qual o personagem mais marcante é Mário Juruna, líder que luta legalmente junto ao seu povo contra posseiros e grandes empresas agropecuárias, responsáveis pelos maiores entraves ao processo de demarcação das terras indígenas.

Para Lopes da Silva, é nessa época, e não por acaso, que a Fundação Nacional do Índio (Funai) elabora e inicia a implantação do Plano de Desenvolvimento da Nação Xavante ou Projeto Xavante, que se torna um caso exemplar dessa fase da política indigenista brasileira e faz calar a voz dos Xavante e “*abala de modo drástico a possibilidade de os Xavante conduzirem seu próprio destino*” (Lopes da Silva, 1992:358).

O empreendimento combinava duas tendências dominantes da política indigenista nacional do período: a preocupação desenvolvimentista e a manipulação política dos grupos indígenas.

Os Xavante parecem ter perdido um round precioso com a aceitação das roças mecanizadas para a rizicultura comercial do “projeto Xavante”, com seus tratores e caminhões, seu combustível, suas colheitadeiras, seus adubos e inseticidas, seus técnicos agrícolas, suas toyotas, pick-ups e toda essa parafernália que significou o “investimento” do governo brasileiro nessa modalidade, digamos, capitalista e “moderna” de dominação de povos indígenas. (Lopes da Silva, 1992:360)

É também em meados da década de 1970 que os Conselhos dos Anciãos das aldeias de Pimentel Barbosa e São Marcos decidem em conjunto levar seus filhos e netos para morarem com famílias de não índios na região de Ribeirão Preto, no estado de São Paulo, para estudarem e aprenderem a língua e o conhecimento não indígena. Durante a década de 1980, a batalha pela demarcação de terras continua e a inserção de índios Xavante como funcionários da Funai aumenta.

Nos anos 1990, nascem as primeiras Associações Indígenas Xavante, responsáveis pela divulgação cultural dos povos indígenas e começam os primeiros projetos voltados para a formação de professores indígenas (como Projeto Inajá e Projeto Tucum) que se tornam referência nacional para as políticas públicas de educação indígena no final da década de 1990 e na primeira década de 2000.

Ainda nas décadas de 1990, é formado um grupo de cineastas indígenas pelo projeto Vídeo nas Aldeias desenvolvido pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI), no qual dois Xavante aprendem técnicas de filmagem e edição, e passam a produzir seus próprios filmes com o apoio de suas comunidades, formando eles mesmos novas gerações de videomakers que dão continuidade ao trabalho.

Nesta primeira década de 2000, alguns expoentes Xavante fortaleceram a interlocução entre os não-indígenas e seu povo por meio da abertura de organizações

não-governamentais (ONGs), como o Instituto de Tradições Indígenas (Ideti), presidida por *Siridiwê* Xavante; a Associação *Warã*, por *Hiparidi* Xavante; a Associação Xavante *Etenhiritipá*, presidida por Paulo *Supretaprá*, que realizam a gestão de projetos culturais, educacionais e de saúde voltados para as suas comunidades, em parcerias com outras ONGs, empresas e governos.

Em 2007, foi lançado um curta-metragem com base numa parceria entre a Rede SBT de Televisão e o Ideti, que conta a história dos oito Xavante que foram estudar na cidade e retornaram ou não para suas aldeias atuais. O filme mostra que a estratégia dos anciãos era que esses meninos aprendessem a maneira de se relacionar com o universo não-indígena para facilitar a interlocução de suas comunidades com o mundo dos brancos. A visão dos anciãos objetivou e motivou uma relação inter-étnica, que conscientemente causou a descontinuidade da vida de oito rapazes que deixaram de acompanhar a formação baseada nos rituais de iniciação xavante para se formarem no ensino fundamental e médio. Os anciãos arriscaram um novo olhar e apostaram na necessidade de se fazer compreender e dialogar para defender os interesses de seu povo. Premeditaram uma forma de objetivação da cultura, antecipando assim a renovação e a transformação de seus costumes para que se relacionassem em pé de igualdade com os “outros”. Confiaram na formação de um novo tipo de liderança e previram a mudança de comportamento de seu povo, sem temer perder a conduta xavante.

Hoje, os caciques da aldeia de Pimentel Barbosa, *Etenhiritipá* e *Wederã* são três dos oito rapazes que estudaram na cidade, além de *Siridiwe* e *Hiparidi* que conduzem as instituições citadas acima, situadas em São Paulo e Brasília, respectivamente. Cada um teve um tipo de formação, num primeiro momento, desconectados da formação xavante. O retorno para a aldeia se deu de formas diferentes para cada um desses jovens, hoje lideranças. Cada um deles se apropriou da língua e dos conhecimentos não-indígenas de determinada maneira, pois ficaram em casas, escolas e famílias diferentes.

A aldeia Pimentel Barbosa se dividiu politicamente em 1997, quando então foi criada a aldeia *Wederã* a 30 quilômetros de distância, onde vivem os descendentes diretos de *Apowë* Xavante. Em 2006, outra divisão interna ocorreu em Pimentel Barbosa, dando origem à aldeia *Etenhiritipá*, a menos de 800 metros de distância, rio acima.

Hoje, cada liderança tem uma concepção política distinta para a sua comunidade. Essa diferenciação entre as formas de agir politicamente se torna cada vez mais peculiar e afirma a organização social xavante baseada no sistema dual, como veremos adiante.

Cipassé Xavante, por exemplo, cacique da aldeia *Wederã*, retornou à aldeia anos mais tarde para trabalhar e realizar a interlocução entre o mundo não-indígena e sua comunidade. Quando *Cipassé* assumiu a aldeia em 1997 e mudou com sua família para o cerrado, reconectou o fio de sua trajetória baseado na filosofia de sua família. A linhagem de *Apowë*, seu avô, acredita que é possível a continuidade do modo de vida xavante no mundo atual, pois discutem e atualizam constantemente o modo de vida da comunidade com base na realidade que envolve a TI Pimentel Barbosa, que gera fortes influências e mudanças de comportamento em todas as esferas da vida. Neste contexto, a comunidade encontra soluções para suas questões e está atenta às transformações e à manutenção do conhecimento xavante. Por meio do cacique, a comunidade acompanha o contexto político referente aos povos indígenas e ao meio ambiente, discutidos em âmbito nacional e local: *Cipassé* é uma antena que capta e difunde informação. O conselho do *warã*, reunião diária entre os homens das aldeias xavante, é um lugar privilegiado de formação, diálogo e discussão. Sob forte pressão territorial, os Xavante de *Wederã*, Pimentel Barbosa e *Etenhiritipá* precisam estar conscientes do mundo além das fronteiras da aldeia.

Princípios da organização social Xavante

Os clãs xavante, *öwawê* e *poreza'õno*, são entendidos como classes de pessoas (Maybury-Lewis, 1984; Brito Vianna, 2001) e são herdados de seu pai num sistema de descendência patrilinear. O clã *topdató* mencionado na literatura (Maybury-Lewis, 1984; Lopes da Silva, 1986; Brito Vianna, 2001; De Paula, 2007) não existe em Pimentel Barbosa e esta informação é confirmada pelos anciãos da aldeia (*Sereburã*, 1998:38 e glossário apud Brito Vianna, 2001). Segundo informação de um interlocutor xavante, *topdató* não é um clã; é um símbolo (O) que representa uma linhagem do clã *öwawê* que tem a prerrogativa de conduzir a festa de nomeação das mulheres.

O casamento xavante é exogâmico, isto é, apenas permitido entre pessoas de clãs diferentes e nunca do mesmo; e uxorilocal, pois, quando se casa, o marido vai morar na casa da esposa e passa a pertencer ao seu grupo doméstico.

Segundo Maybury-Lewis (1984), o grupo dominante da casa é o pai da esposa e os irmãos dela. O marido é o que vem “de fora”, o estranho, e está subordinado aos outros membros da casa. Ao mesmo tempo em que há uma relação cortês entre o marido e o cunhado, há também uma clara relação de hostilidade. Numa expedição de caça, por exemplo, sabem que pertencem a dois clãs e a disputa estará implícita. O homem de fora (ZH), designado pelo termo ‘*ĩsa’õmo*’, uma vez inserido no grupo doméstico de sua mulher, deverá sempre proteger ‘*ĩ ’ãri*’ (o de dentro, o homem da casa). Há tensão e ambigüidade no papel masculino pelo fato de um homem pertencer a um grupo e viver com o outro.

A relação com o sogro é mais respeitosa. Não há motivo de hostilidade, já que o sogro é uma pessoa mais velha da casa. Do ponto de vista xavante, os melhores casamentos são os que ligam um grupo de irmãos a um grupo de irmãs (Maybury-Lewis, 1984:135). O marido só passa a ocupar uma posição dominante neste grupo depois que seus filhos crescem. Neste momento, os irmãos de sua esposa já se casaram com mulheres do outro clã e passam a pertencer ao grupo doméstico de suas esposas, e seu sogro já morreu ou está bastante idoso. Um homem entra numa casa ocupando o status de genro e passa, mais tarde, ao de sogro. Um menino xavante nasce, portanto, num grupo doméstico no qual seu pai é um estranho: alguém que não pertencia ao grupo. Por esse motivo, os Xavante procuram fazer com que os homens de um mesmo clã se casem com as mulheres de um mesmo grupo doméstico.

O casamento proporciona cooperação econômica, parceria sexual e filhos entre os conjugues, mas implícita a essa relação está o interesse político por parte dos homens de um mesmo clã afim de fortalecer sua patrilinearidade dentro do grupo doméstico de sua esposa, que não é seu por origem. Os cunhados que vêm de um clã morar no mesmo grupo doméstico, além de ganhar força política interna, assumem um papel fundamental nos casamentos do grupo, pois trabalham para a sobrevivência de sua(s) esposa(s), de seus filhos e de seu sogro. Neste âmbito é que se formam e fortalecem as facções políticas, pautadas na linhagem masculina constituída dentro de um grupo doméstico. A força política de uma facção é determinada por sua representação no *warã*, reunião diária dos homens maduros, e pode ser determinante nas soluções ou conflitos que envolvem a comunidade.

Os clãs são, portanto, divididos em linhagens ou famílias. Para Lopes da Silva (1986:168), linhagens são grupos de parentes consanguíneos com ascendência paterna

comum, que se identificam e são reconhecidos pelos outros como grupo, embora não sejam necessariamente incorporados nem tenham limites fixados com rigidez. Para Maybury-Lewis (1984), a linhagem corresponderia a mais restrita dentre as classes de pessoas *waniwimhã* e para Brito Vianna (2001) seria um grupo capaz de fornecer a base de funcionamento do sistema político, isto é, a composição de facções: a linhagem é constituída por parentes *waniwimhã* (do meu lado) bastante próximos de ego em termos genealógicos e que fundamentam a constituição de facções de descendência patrilinear (2001:108). A adesão ou a repulsão entre linhagens de um mesmo clã ou entre dois clãs é a base da constituição de facções políticas xavante e, dependendo do grau de disputa entre facções (ou grupo de linhagens), é comum haver cisões políticas e a aldeia ser dividida, como vimos acima.

Maybury-Lewis (1984) dedica uma atenção especial às facções e facciosidade, para ele um fato tão irredutível na vida xavante quanto a dualidade.

Para entender a teoria da dialética social e os sistemas de classificação dos Xavante é preciso perceber que há conceitos fundamentais ordenados para expressar a relação de oposição entre as esferas pública e privada, fórum e grupo doméstico, masculinidade e feminilidade. Essa concepção acompanha e fundamenta a maioria dos trabalhos comparativos desenvolvidos pelos pesquisadores do projeto Harvard-Brasil Central (PHBC). Maybury-Lewis (1986:222-223), afirma haver um dualismo fundamental no pensamento e na prática xavante: ‘*waniwimhã*’ (“nós, as pessoas do meu lado, as pessoas como eu, a minha gente, o meu pessoal”) e ‘*wasire’wa*’ (“eles, as pessoas que estão separadas de mim, os outros”), sendo que o último termo é de tratamento de respeito que os dois clãs usam cotidianamente para se referir a uma pessoa do clã oposto.

O autor se refere à oposição clânica entre grupos de pessoas que se identificam entre si em uma ou mais comunidades e que só podem se casar com pessoas do clã oposto ao seu. Já Lopes da Silva (1986:55), diz que “*a estrutura social xavante caracteriza-se por um sistema dual que apresenta uma oposição conceitual e social básica entre waniwimhã (“nós”) e siré’wa (“eles”).* Nesse caso, *siré’wa* (“eles”) também é uma palavra de tratamento, mas é utilizada para se referir a um grupo de pessoas do clã oposto. Brito Vianna (2001) atualizou a informação dada por Lopes da Silva ao dizer que o termo correto para opor *waniwimhã* (nós, do mesmo lado), seria dizer *oniwimhã* (Falleiros, 2005). No entanto, de acordo com os interlocutores xavante, o

segundo termo equivale ao primeiro, porém, dito na forma coloquial por pessoas da mesma família de um mesmo clã. Giacaria & Heide (1972:116), por sua vez, afirmam que os Xavante distinguem a oposição “do meu lado” e “do outro lado” referente aos grupos de pessoas organizados em clãs em oposição entre *wasi're* (“do meu grupo”) e *siré'wa* (“do outro grupo”).

É preciso compreender que além de ser dividido em dois clãs (*öwawê* e *poreza'õno* no caso das comunidades de Pimentel Barbosa) os Xavante estão organizado também em categorias de idades e classes de idade. Vamos a elas.

As categorias de idade representam as fases da vida de mulheres e homens xavante que, segundo Lopes da Silva (1986), não estão associadas diretamente¹³. As categorias de idade masculinas são organizadas assim: *aiutépre* (recém-nascido), *aiuté* (criança até 2 anos), *watebremiti* (menino entre 2 e 9 anos), *airepudu* (menino entre 9 e 12 anos), *wapté* (morador da casa de solteiros), *riteiwá* (iniciado), *ipredupté* ou *danhohui'wa* (patrocinador da iniciação), *ipredu* (homem maduro) e *ihĩ* (velho). Já as categorias de idade femininas podem ser entendidas da seguinte maneira: *aiutépre* (recém-nascida), *aiuté* (criança), *ba'õno* (menina entre 2 e 9 anos, cujos seios não começaram a se desenvolver), *azarudu* (menina entre 9 e 12 anos, que ainda não se casou, mas que está apta a coabitar com seu futuro marido, pois seu corpo já começou a se desenvolver), *adabá/soimbá* (menina a partir de 12 anos, que passou pelo rito do *Adabasa*, o casamento xavante, mas que ainda não tem filhos), *pi'õ* (mulher que já deu luz a um filho, pelo menos, até se tornar idosa) e *pi'õ ihi* ou *ihirê* designa mulher “velha” ou “velhinha”, que já tem netos crescidos.

Mulheres e homens xavante são organizados em oito classes de idade: *sadaro* (bafo quente), *abareu* (tronco do pequi), *nozöu* (sabugo de milho), *tirowa* (lugar da flecha), *êtêpá* (pedra ou serra comprida), *ai'rere* (um tipo de palmeira), *hötörã* (tipo de peixe ou machado), *anorowa* (lugar da bosta). Esses grupos de geração têm uma diferença estimada de cinco anos, totalizando quarenta anos de diferença entre a pessoa mais velha do grupo *sadaro* e a pessoa mais nova do grupo *anorowa*. *Rada* é o termo usado para diferenciar uma classe de idade que se formou há muito tempo da que veio receber o mesmo nome, por exemplo: a distância entre pessoas classificadas como

¹³ Este argumento será desenvolvido no Capítulo II.

sadaro brada e pessoas classificadas como *sadaro* representa o intervalo de tempo no qual se realizam oito ciclos completos de iniciação¹⁴ (Brito Vianna, 2001: 134).

Em determinada fase da vida, um grupo de meninos xavante é convocado a entrar em reclusão pelo conselho dos mais velhos, que define os acontecimentos rituais da comunidade, e se tornam *wapté*. A cada grupo de meninos que entra em reclusão e vai para a casa de solteiros, chamada *hö*, forma-se uma classe de idade que é composta por meninos do clã *öwawê* e *poreza'õno*. São nomeadas da mesma classe de idade um grupo de meninas¹⁵, determinado pelos mais velhos, na mesma fase de iniciação dos meninos, o que não quer dizer que pertencem à mesma categoria de idade. Ao sair do *hö*, o grupo de meninos que concluiu os rituais de iniciação, entra noutro grupo que formará a classe de idade subsequente. Nessa ordem, ao se formar a geração *abareu* na casinha dos solteiros, *hö*, será a vez da geração *sadaro* entrar na casinha. Depois de cinco anos entra os *anorowa*, depois de mais cinco, os *hötörã*, e depois os *ai'rere*, e assim sucessivamente.

A cada ano e a cada classe de idade, a casa dos solteiros é construída de um lado da aldeia. Para os (1) *abareu*, *tirowa*, *ai'rere* e *anorowa*, constrói-se a casa do lado nascente do sol e para os (2) *sadaro*, *nozöu*, *Ëtêpa* e *hötörã*, a casa é construída do lado poente. Forma-se, portanto, dois grupos de classes de idade que irão disputar, competir e cooperar entre si durante os rituais ao longo da vida de mulheres e homens xavante, como, por exemplo, na corrida de toras¹⁶.

Há “*uma oposição entre classes alternadas que se ligam e classes seguidas que se repelem*” (Brito Vianna, 2001: 135,136), e o encadeamento entre as oito classes de idade é igual a dois conjuntos que representam as metades xavante. Ou seja, há um duplo sistema de oposição que rege a organização social xavante, que se refere tanto aos dois grupos de classe de idade quanto aos dois grupos clânicos. Brito Vianna (2001) chama esse fato de “*duplicidade sistêmica*” e diz, com base em Maybury-Lewis, que existem dois princípios opostos em operação: o “*meu lado*” e o “*outro lado*”, com base em grupos de descendência patrilinear, que move os princípios de “*discórdia*”, “*cisão*”, “*facciosismo*”, “*agressividade*”, “*desarmonia*”, e o princípio complementar fundado no sistema de classes de idade, expresso na construção de metades e operantes nas cerimônias de iniciação, e que estaria vinculado às noções de “*harmonia*”, “*fusão*”,

¹⁴ Os rituais de iniciação serão descritos em pormenor no Capítulo II.

¹⁵ As meninas xavante não ficam em reclusão.

¹⁶ Ritual realizado pelo povo Xavante e pelos principais grupos Jê.

“união”. Vianna explica (2001:138): “*Num certo sentido, o facciosismo Jê, tal como apresentado por Maybury-Lewis, é uma espécie de guerra interna à sociedade, que comprometeria a continuidade de formações dualistas, não fosse o talento delas próprias em controlar o conflito*”.

Concordo com Vianna quando diz que a relação entre as metades xavante não é regida apenas pela complementaridade, como sugerido por Maybury-Lewis¹⁷, e sim também pela competitividade. Afinal, estão em cena duas metades complementares em constante oposição, seja nos rituais, seja no cotidiano. O dualismo xavante e sua complexidade estão presentes em diversas esferas da vida social, como espero evidenciar nos próximos capítulos. A estrutura e a organização social xavante lidam internamente com a diferenciação, e a atitude de se diferenciar uns dos outros bem como a oposição interna também influenciam sua relação com o mundo indígena e não-indígena. A relação de diferenciação interna é fundamental para a reprodução e a perpetuação do sistema dual e do aumento da população xavante.

Dialogismo e faccionalismo

Outra instituição importante na organização social xavante é o *warã*. Todos os dias, antes do sol nascer e ao pôr do sol, os homens se reúnem no pátio central da aldeia para conversar. Enquanto conversam de manhã, as mulheres pegam seus filhos e vão se banhar no rio, onde também recolhem água para o uso doméstico. Quando retornam, se há alimento disponível, preparam alguma coisa para a família comer, senão vão para a roça e/ou coletar frutos. No fim de tarde, enquanto os homens conversam, as mulheres se reúnem de banho tomado na frente das casas para tecer cestos e abanos, conversar e contar histórias. Quando os homens voltam para casa, conversam bastante com a família antes de dormir.

Segundo Laura Graham (1984), mulheres, jovens e iniciados não participam do *warã* e as mulheres aproveitam a ocasião para visitar os parentes. De acordo com a autora, os assuntos tratados na reunião matinal são leves e curtos. Para a noite são reservados os assuntos mais sérios e longos. Os homens mais jovens geralmente se sentam em bancos, esteiras, tamboretos, espreguiçadeiras, e se espera que os jovens permaneçam sentados. Só aos velhos é permitido se recostar.

¹⁷ Numa descrição sobre uma corrida de toras em que os dois clãs deveriam, por sugestão dos mais velhos, chegar juntos à aldeia, o que representaria a solidariedade clânica (Maybury-Lewis, 1984).

Graham notou que os homens se sentam nas mesmas posições nos encontros noturnos, de acordo com as posições intercaladas de metades. Durante a reunião, localizam-se no escuro pelos lugares estabelecidos e pela voz do orador principal. Depois que a reunião termina, os homens levam os assuntos para casa, onde são conversados abertamente com as mulheres que expressam suas opiniões. Há bastante conversa familiar diante da casa antes de irem dormir.

Segundo Graham (1984), sendo a esfera pública composta por membros de diferentes facções, há constante ameaça de cisão política. Por esse motivo, os homens maduros usam recursos expressivos para amenizar as divergências e criar equilíbrio entre as facções durante o *warã*. Quando um homem se dirige ao conselho, sua identidade faccional tem prioridade sobre o sujeito individual. Os jovens raramente falam, pois ainda não estabeleceram alianças faccionais e não dominam o estilo oratório dos homens mais velhos. Um orador adquire cada vez mais autoconfiança ao falar em público e, dessa forma, demonstra o apoio faccional de que dispõe – dominar o código significa se socializar.

Quem inicia as atividades noturnas do conselho é o líder. Ele representa a figura do iniciador e do facilitador do conselho, introduz as questões que serão discutidas e, junto com os demais, faz o levantamento da pauta do encontro, um apanhado do que foi conversado ao longo do dia em pequenos núcleos. O líder é caracterizado por seu prestígio e representa os interesses da comunidade em uma reunião política. A reunião se dá com os homens falando simultaneamente e, de tempos em tempos, a fim de desenvolver um tópico, alguém se levanta. Assuntos de interesses diversos, conversas paralelas, alternância dos oradores, sinais performáticos são comuns no *warã* (Graham, 1984).

O orador atua como porta-voz de um grupo, que geralmente se reúne anteriormente, e reproduz a conversa ou repete os comentários que vão sendo feitos durante sua fala. A sobreposição e simultaneidade de vozes são qualidades descritas como ajuda, confirmação e colaboração do discurso xavante. As palavras, neste caso, representam o outro. Graham comenta que a repetição constitui um estilo especial empregado pelos homens mais velhos, que é persuasivo e agradável de escutar. Há um padrão especial de entonação de voz, as frases são curtas, bem definidas e com grande sonoridade.

Para Graham (1984), que analisa formas de discurso xavante e performances discursivas, as reuniões políticas que acontecem no *warã* apresentam um padrão discursivo polifônico no sentido bakhtiniano, no qual o discurso público é constituído por múltiplas vozes. Os Xavante organizam o discurso para que seja uma combinação entre múltiplas vozes no lócus da ação política que é o *warã*. Em contraposição ao discurso xavante, Graham cita o modelo de Habermas, que reflete o discurso em esfera pública oriundo de falantes que raciocinam individualmente, no qual a ação comunicativa se dá por consenso: o discurso, nesse sentido, representa as intenções de um indivíduo que raciocina com base em sua experiência pessoal, fórmula inscrita na tradição democrática ocidental. Segundo a autora, as noções de agentes individuais dominantes na teoria ocidental dos atos de fala têm sido colocadas em xeque por trabalhos que descrevem a produção e a interpretação do discurso como algo socialmente situado: “*as perspectivas que concebem o discurso e o significado como sendo individualizados começam a ser substituídas por outras que os vêem como o produto de interações dialógicas e cooperativas entre as pessoas*”¹⁸. Para Graham, no discurso xavante, muito do que o orador diz é explicitamente produzido por outro sujeito falante. No modelo xavante, portanto, a verdade não é um modelo universal e pode ser contestada, já que é constituída por muitas vozes. Um exemplo disso vem da própria Graham. Em determinado momento de sua pesquisa, *Warodi*, liderança da aldeia Pimentel Barbosa na época, decide ensinar cantos e compartilhar seu sonho com os homens do conselho que, para a surpresa de Graham, ajudam-no na construção da narrativa.

Os sonhos são muito importantes para os Xavante (Maybury-Lewis, 1984; Giacária&Heide, 1972; Lopes da Silva,1986; Graham, 1984). É por meio da experiência onírica que eles entram em contato com os primeiros criadores xavante e renovam o repertório de cantos da comunidade. Ao sonhar com um canto, os homens o apresentam para o conselho em *warã* e todos aprendem a cantá-lo. Graham associa a conduta adotada pelos homens no encontro em que *Warodi* conta seu sonho à conduta nas reuniões políticas que freqüentemente acontecem no *warã*: o padrão discursivo polifônico no sentido bakhtiniano é o mesmo – o discurso é composto por uma diversidade de vozes. Para ela, reunir vozes para contar o sonho de *Warodi* é uma

¹⁸ Cf. Graham, 1984: 141: “perspectives that conceive of discourse and meaning as personalized are being replaced by ones that see them as the product of cooperative, dialogic interactions between individuals”. Trad. de Fernando Vianna.

maneira de relembrar a existência dos primeiros criadores xavante. Nesse sentido, a fala de *Warodi* não assume um caráter individual, e sim em prol dos interesses da comunidade: ao cantar e relembrar a vida dos primeiros criadores por meio dos cantos e do sonho de *Warodi*, os Xavante permaneceriam eternamente Xavante. *Warodi* teria minimizado sua notabilidade ao despersonalizar sua narrativa e os velhos teriam transformado seu sonho em uma experiência coletiva. Graham diz que quando um homem se dirige ao conselho, sua identidade faccional tem prioridade sobre o sujeito individual. Então emerge a pergunta: ao compartilhar seu sonho com o conselho dos homens, *Warodi* estaria despersonalizando sua narrativa e/ou fortalecendo sua facção, sua linhagem?

O cotidiano nas aldeias

Aldeia Wederã

Fundada em 1997, a aldeia *Wederã* tem hoje sessenta e cinco habitantes. É constituída por três filhos de *Apowë* Xavante, seus filhos e netos, que estão divididos em sete casas. No final de 2006, foi construída uma escola de alvenaria em parceria com a Secretaria de Educação do Estado do Mato Grosso e o Projeto Político Pedagógico foi aprovado na estadualização da escola. A escola conta com professores xavante e uma professora não-índia, que passa alguns períodos no local para lecionar. A aldeia possui um posto de saúde construído de madeira e palha, onde trabalha uma técnica de enfermagem da Funasa contratada pelo Pólo de Água Boa, que também cumpre uma escala de trabalho na aldeia.

Fiquei hospedada na casa de *Cipassé* Xavante, cacique da aldeia. Como ele morou na cidade e costuma receber visitas dos não-índios na aldeia, sua casa é diferente das demais. Exibe uma cozinha montada nos moldes não-índio e uma pequena biblioteca sobre educação, povos indígenas e meio ambiente. Moram com ele sua filha e sua esposa, o que torna o espaço reservado para quem se hospeda.

Durante minha estada na aldeia no mês de junho de 2008, era época da colheita do feijão xavante para consumo das famílias, do urucum para pintura, da coleta das sementes de *a'é* para confecção de colares e da abertura de roças. Durante esse período, além de fazer entrevistas com mulheres e homens sobre o desenvolvimento e a formação das mulheres xavante, acompanhei as atividades em pauta na comunidade.

Em vários dias, ao clarear do dia, *Wautomoaba*, a anciã da aldeia e mãe do cacique *Cipassé*, já estava sentada ao lado do feijão xavante, manejado há anos por seus descendentes, a tirá-los da casca. Ao ser colhido, geralmente em junho, as mulheres colocam o feijão exposto ao sol para ajudar a soltar a casca dos grãos e separam os maiores como sementes para plantar em agosto. As mulheres fazem esse serviço junto às filhas, netas ou sobrinhas. Enquanto descascava o feijão, *Wautomoaba* contou que, em 2007, a comunidade também havia plantado milho, resultado do envolvimento da comunidade no trabalho sobre nutrição infantil¹⁹, desenvolvido na aldeia em parceria com a Associação Nossa Tribo. O programa priorizou o plantio do milho xavante nas roças, além do tratamento médico à comunidade, principalmente das crianças entre 0 e 6 anos, e também o plantio de uma agrofloresta com recursos naturais do cerrado. O plantio do feijão xavante vermelho, assim como o plantio do milho xavante de diferentes cores, branco, preto e vermelho, está sendo retomado pela comunidade. Em relação ao ano anterior, a produção de 2007 foi maior e as mulheres da comunidade estavam orgulhosas, pois tinham aos seus cuidados muitas sementes para o plantio do ano seguinte.

Enquanto trabalhava, *Wautomoaba* falou sobre os instrumentos de trabalho utilizados antigamente e que foram sendo substituídos pelas ferramentas de hoje. Falou também sobre o aprendizado dos afazeres de casa. Num primeiro momento, a menina vê como e onde se pega o alimento, como se processa e descasca, para depois aprender a cozinhá-lo e prepará-lo. Ela terminou de descascar o feijão, *uhi*, e me mostrou os tipos de sementes do milho para plantar em agosto, no tempo das primeiras chuvas. Pediu para que sua neta colocasse as sementes na esteira para que eu pudesse fotografar. *Wautomoaba* dirigiu a cena: as diferentes sementes foram despejadas em cada cesta para dar uma idéia de fatura, produção e trabalho. *Wautomoaba* não quis ser fotografada, embora tenha feito questão de trocar de roupa, pentear e cortar o cabelo. Ficou toda de azul e trouxe a bacia de feijão para o seu lado, foi para a luz do sol e fez sua performance.

Tainara e Verusca, netas de *Wautomoaba*, durante as manhãs, também descascavam urucum. Os frutos são colhidos em cestos e descascados um a um, a ponto de tingir as pontas dos dedos. Juntei-me às moças ao redor dos cestos e entre frutos para ajudá-las a descascar as sementes enquanto elas me ensinavam a falar um pouco de

¹⁹ Cf. Associação Nossa Tribo, www.nossatribo.org.br, projeto Nutrição Infantil Xavante.

xavante: “*bö dure, bö wasteredi, bö wēdi*”, muito urucum, urucum ruim (estragado) ou urucum bom (bonito).

Quando terminamos, fomos colher mais urucum ao redor da aldeia, as moças com seus cestos de carregar crianças e os cestos de carregar urucum sobre a cabeça. Enquanto colhíamos, as crianças aproveitavam para brincar e trepar nas mangueiras e subir até os galhos mais altos. Os menores ficam embaixo para recolher do chão e colocar nos cestos os frutos colhidos que suas mães jogam. Enquanto isso, *Waza'é*, avô das meninas, capinava o mato ao redor da mangueira para ganhar mais sombra fresca das árvores. Voltamos para a aldeia para descascar e lá ficamos até cansar. Os meninos organizaram os times de futebol e jogaram em pleno sol do meio-dia, sob olhar da platéia divertida dos mais velhos.

No dia seguinte, as mulheres (Z, HZ) se organizaram para colher *a'é*, semente para a confecção de colares xavante, conhecida como tiririca do brejo ou capim navalha, pois nasce no brejo e sua folha é cortante. As sementes de *a'é* também são usadas em diferentes artefatos rituais, como máscaras, tornozeleiras e arranjos de penas para amarrar no cabelo. Dois passos além da aldeia, atravessando o córrego, já estamos no cerrado. A caminhada até o local escolhido para a colheita é feita logo de manhã, quando o sol ainda não está quente. Ao chegar ao lugar de coleta, todas as mulheres colocam suas roupas de manga comprida, calça e luvas para se embrenhar numa mata repleta de palmeiras e capim. Hábeis, as mulheres foram munidas de facas e foices para tirar as ramas de sementes no meio do mato. Trabalharam em três lugares diferentes. Ao colher, as mulheres preparam os ramos amarrados em feixes com folha de palmeira. Cada uma arruma seus ramos com movimentos delicados para evitar se cortar, organizaram todos em seus cestos, e, junto aos ramos, transportaram brotos de buriti para confeccionar cestos, e folhas secas para queimarem o *a'é*.

A volta para a aldeia é rápida, o sol quente, o peso grande nos cestos das mulheres e eu de mãos vazias e zozna. Quanta agilidade para andar com tanto peso! Quando chegamos, as meninas menores que tinham ficado na aldeia estavam no córrego lavando suas roupas em grupos. No dia seguinte, *Wautomoaba* levou sua neta que trouxe da aldeia Pimentel Barbosa, quando foi visitar uma de suas filhas, para lhe ensinar a colher *a'é*. A avó dava as coordenadas e a neta seguia suas orientações. Colheu, amarrou e carregou. Quando pararam para descansar, *Wautomoaba* sugeriu à neta que pegasse folhas de palmeira para se sentar e nela a menina começou a treinar

sua habilidade de trançar as folhas. *Wautomoaba* carrega seu cajado para andar no cerrado. A convivência entre as mulheres é um modo de transmissão de conhecimentos, pois se aprende na prática as habilidades xavante.

Depois de deixarem o *a'é* secar por um dia ao sol, as mulheres montaram um semicírculo na frente de suas casas, usando estacas de pau no chão e fechando suas laterais com panos, cobertas e folhas secas. Os homens são responsáveis por acender o fogo para queimar as sementes de *a'é*. Os estalos são altos e as sementes caem no chão sem escapar para os lados. Depois de queimar todas as ramas, varrem e peneiram a terra para separar as sementes. As sementes são naturalmente furadas em uma das extremidades; a outra, é furada pelas mulheres uma a uma. Um trabalho minucioso para que possam finalmente montar seus colares e ornamentos com a semente do *a'é*.

Os homens (B, ZH) se incumbem de abrir a roça. Nessa época, a roça foi aberta na beira de um córrego, área onde há terra preta para plantar, já que no cerrado o solo é arenoso e pobre. Antes da derrubada queimaram a área para facilitar o trabalho.

Josemar, ao afiar seu machado, diz que trabalhar faz bem para o coração, para o sangue e deixa a pessoa forte. Muita força é empregada para derrubar as árvores no machado e a mudança de paisagem é rápida, os homens mais velhos preparam o corte para que os mais novos derrubem. Essa roça será destinada para o plantio de arroz, pois “*o arroz está muito caro na cidade*”, diz Eurico. Em outra roça a ser aberta, será plantado abóbora, milho e melancia. O trabalho pesado e as pausas para descansar fazem parte do processo de derrubada. Ao terminarem o serviço, os homens se deitaram sobre as folhas no chão, sob a sombra das árvores ainda em pé e se puseram a conversar.

Depois saíram da roça com um tronco de árvore nas costas que serviria de trave de futebol para o campeonato que aconteceria entre as aldeias. Na volta para a aldeia, o carro que voltava da roça encontrou as mulheres na estrada, que mais uma vez foram colher *a'é*. Os homens ofereceram carona a elas, mas elas não aceitaram dizendo que eram mais fortes e resistentes do que eles, pois andavam a pé e carregavam peso.

No mês de junho, a madrugada é fria. Os Xavante acordam cedo para se banhar na água morna do rio (quanto mais cedo, mais quente é a água) e se esquentar no fogo. É com o fogo que aquecem seus corpos no frio da madrugada e da manhã. Quando o sol se levanta, acalenta o dia com seu calor junto ao frescor do vento que traz o sol.

Serenidade e poros abertos para receber o dia, água sobre a pele para agitar as células, caminhar sobre a terra para sentir a firmeza do corpo. Ainda pela manhã, o trabalho transcorre com energia. Quando o sol chega ao pico do céu, a secura aperta e começa a incomodar e uma leseira se apodera dos corpos. Só a água para acalmar o calor e fazer a pele respirar aliviada. Então, todos fazem sua refeição. O sol a pino, a aldeia silencia.

Quando o sol inclina, as atividades são retornadas. As crianças buscam as melhores sombras para se acomodar em grupos e brincar. Numa mesma cadência, as mulheres preparam o alimento para estoque e consumo.

Os últimos instantes de luz são os mais bonitos. Um brilho penetra todas as cenas, as pessoas, os sorrisos, os corpos molhados do banho. O jogo de futebol levanta a poeira e uma nova atmosfera. Os pequenos se jogam na areia, um conforto só. Todos aproveitam o fim do dia ainda do lado de fora das casas e, quando o sol se põe, a brincadeira, o trabalho, o jogo cessam. A água refresca novamente, renova o corpo para a noite que paira sobre um risco colorido no horizonte. A noite cai e todos estão em casa. O burburinho da aldeia é contagiante. Enquanto é hora do rush nos grandes centros, no cerrado todos se recolhem depois de mais um dia de trabalho, conversa, contemplação e brincadeira.

Durante algumas noites, a comunidade cantou para alegrar a aldeia *Wederã*. Roda de jovens cantando forte, homens e mulheres com seus respectivos passos. As crianças menores no centro da roda carregavam os bebês, identificando atentamente os passos, a dança e o rosto de cada um dos participantes na penumbra do final do dia. Imagem da roda como um corpo autônomo, homens e mulheres delineam seu limite, as crianças brincando, jogando-se fora da roda por baixo das mãos dadas e dedos enlaçados, como átomos que entram e saem desse corpo em alta velocidade. Esvaziam a roda e a preenchem novamente em diferentes configurações, com diferentes novidades e pontos de vista. Por vezes, a roda se abre, entra ou sai um componente, mas mantém sua forte melodia sujeita às mudanças de forma, percepções e olhares.

Aldeia Pimentel Barbosa

Foi a primeira aldeia a ser formada na Terra Indígena Pimentel Barbosa. Lá vivem trezentos e cinquenta pessoas, divididas em vinte e sete casas. A aldeia conta com um posto indígena da FUNAI, onde foi construído um posto de saúde por meio de uma parceria da comunidade com uma instituição internacional. Há também uma escola

de ensino fundamental em parceria com a Secretaria Estadual de Educação do Mato Grosso. Ambas as construções são de alvenaria.

Há ainda uma casa onde se instalam três auxiliares de enfermagem contratadas pela Funasa, Pólo de Água Boa²⁰, além das casas de Mauro e Márcio Barros, irmãos de uma família que vive com os Xavante desde a época do contato e hoje são funcionários da escola. O posto está há 150 metros da aldeia.

Durante minha estada na aldeia fiquei hospedada na casa do ancião *Sereburã* Xavante e sua família. Ao todo moram na casa quinze pessoas – sete adultos e oito crianças. É curioso que, mesmo com tanta gente em casa, a privacidade de todos é respeitada.

Janeiro é época de chuva e de colher buriti, milho xavante, abóbora, murici e arroz. A chuva demorou para cair no mês janeiro de 2009 que, segundo a comunidade, começou apenas no dia 20.

Sereburã e sua esposa, *Miriã*, estavam plantando mandioca em sua roça. Grande parte já estava plantada e as ramas crescendo forte. No entanto, eles se empenhariam ainda mais para ter mandioca o ano inteiro. Ao seguir a estrada que beira a aldeia no sentido do rio das Mortes, que é a antiga pista de pouso, estão dispostas as roças de mandioca dos núcleos familiares da comunidade, onde também se planta melancia e abóbora. Andamos bastante para chegar à roça de *Sereburã* e, durante o percurso, colhemos murici para comer durante o trabalho. *Miriã* carregou o cesto cheio de ramas, água e as botinas de *Sereburã*, enquanto ele carregava sua enxada. Ao chegar à roça, o trabalho logo se inicia. *Sereburã* cava e *Miriã* planta: três ramas ao chão cobertas de terra com o pé. Depois de plantar, limpamos a roça e jogamos o mato na beira da estrada enquanto *Sereburã* cortava mais ramas. Sentamos, descansamos e o trabalho recomeçou. Desta vez *Miriã* me deu o cesto menor para carregar as ramas que eu mesma plantaria. Novo intervalo para sentar, pitar e descansar.

²⁰ Quando cheguei à aldeia, fazia vinte dias que a comunidade estava sem água nas torneiras localizadas no pátio da aldeia, pois a bomba d'água havia quebrado. Mulheres e crianças, várias vezes ao dia, saíam com suas garrafas *pet* dentro dos cestos para buscar água no rio para o consumo diário: beber, cozinhar e tomar banho. A Funasa demorou três meses para instalar uma nova bomba d'água por problemas burocráticos entre os administradores regionais e centrais. Como era época de chuva a água do rio estava muito suja.

Os netos chegaram a passeio e por ali também passaram suas noras com o cesto sobre a cabeça e as crianças sobre os cestos. O filho de *Sereburã* estava trabalhando na roça ao lado e, na volta do trabalho, sua mulher carregou muita lenha sobre a cabeça para a aldeia. Já no caminho de casa, *Sereburã* brincou de corrida com seus netos, disse para os menores irem à frente e os maiores atrás. Posição de corrida e já! Saíram em disparada rindo e fazendo os avós rirem também. Chegando em casa, tiraram a roupa de trabalho e foram descansar, Miriã já com uma netinha no colo e outros netos ao redor. As filhas trouxeram um pedaço de abóbora para comerem. No dia em que cheguei à casa de *Sereburã*, não vi Miriã e perguntei “*cadê sua mulher?*”. “*Ela está na aldeia, mas ela vai voltar, vai deitar aqui, dormir comigo e eu vou abraçar ela*”. Depois de voltarem da roça, o corpo cansado, e de terem almoçado, os dois se deitaram, *Sereburã* remexendo o cabelo da mulher.

Certo dia, o filho de *Sereburã* me convidou para ir à sua roça de milho com sua esposa e crianças. Na maior alegria, os meninos corriam à frente, empurrando seus pneus. As meninas carregavam seus cestos. O sol estava forte, a estrada de terra abria a vista para o cerrado e para a Serra do Roncador. Corpo quente, caminho à frente, verde ao redor e nem ao menos um vento fresco, esperado no tempo das chuvas. Mais adiante, uma trilha em direção ao pé da serra, as árvores ficaram maiores. É bom encontrá-las e imaginar a água fresquinha. No meio delas, o córrego, onde caímos todos antes do trabalho na roça. O milho e o arroz estão plantados na beira do córrego, onde a terra é preta. Enquanto sua esposa cortava os pés de milho e eu a ajudava a colher as espigas e guardá-las nos cestos, ele enchia as garrafas de água no córrego e as crianças brincavam soltas entre os pés de milho e a plantação de arroz, pulando as abóboras. Não demorou muito, terminamos o trabalho e refizemos o caminho carregados de milho.

Na aldeia, as mulheres realizam trocas de alimentos com frequência. O motivo das visitas de uma casa a outra, ou de uma aldeia a outra, parece ser essencialmente a troca de alimento entre as famílias. A cada refeição, o alimento é administrado pela mulher mais velha da casa. Come-se várias vezes ao dia e a divisão do alimento é feita para cada membro que forma a família residente em uma casa. A satisfação da família em compartilhar o alimento é enorme. A quantidade parece não importar e sim o ato de repartir – todos têm direito a uma parte.

A busca de alimento movimenta e direciona as atividades femininas e gera a solidariedade entre as famílias por meio das constantes trocas e do cuidado ao repartir o

alimento. O alimento não serve apenas para comer, mas para praticar valores sociais como a solidariedade, a força exigida nos rituais e a continuidade do modo de vida xavante. O fluxo das mulheres na aldeia não pára: idas ao rio para o banho coletivo, a busca de água. Quando não vão à roça com seus maridos, as mulheres vão coletar com as parentes mais próximas, irmãs, cunhadas ou com os próprios filhos.

O trânsito entre a aldeia Pimentel Barbosa e *Etenhiritipá* está muito tranquilo. Depois de mais um ano de separação entre as famílias por questões políticas, as mulheres passaram a se visitar com maior naturalidade e frequência. A troca de alimentos entre as mulheres de uma aldeia e outra também é intensa. Milho por farinha, murici por milho, milho por abóbora, milho por carne de caça, caça por bolo de milho etc.

Todos os dias, as mulheres mais velhas se sentavam ao lado do fogo para assar milho para a família inteira comer e, quando os homens caçavam veado, anta ou caititu, é uma alegria geral. Ao trazerem a caça, as mulheres repartem e distribuem as peças de carne entre os parentes de outras casas e assam sua parte sobre girais montado por elas. Se o homem que caçou mora na casa do sogro, separa um pedaço de carne para seu pai e sua mãe. Se o homem mora fora da casa do sogro, pede para sua esposa levar um pedaço de carne para o pai dela. Às vezes, o caçador é surpreendido pelos *danhawari*, pessoas da comunidade que estão com vontade de comer carne e passam na casa do caçador para receber um pedaço de caça.

Aldeia Etenhiritipá

Criada em 2006, depois de uma cisão política entre Pimentel Barbosa, a aldeia é constituída por vinte e uma casas e sua população soma duzentos e noventa e quatro pessoas. No mês de março de 2009, a comunidade estava envolvida na colheita e no processamento do arroz, e colhiam os últimos sabugos de milho da temporada. Como o milho estava duro, as meninas debulhavam as espigas para guardar as sementes para o plantio ou para pilar e fazer bolo de farinha de milho. Desta vez, hospedei-me na casa de Cariri e Bia, filhas de *Sereburã* e Miriã. Moram na casa dezesseis pessoas entre mulheres, homens e crianças. O fluxo de gente da casa para a aldeia Pimentel Barbosa é intenso.

Os homens da comunidade estavam envolvidos na construção de uma escola na aldeia feita de madeira e palha para que as aulas tivessem continuidade na aldeia sem

que as crianças dependessem da estrutura do posto indígena da aldeia Pimentel Barbosa. Os esteios foram reaproveitados de antigas construções e a comunidade contou com a ajuda de um caminhão da prefeitura do município de Canarana para transportar o material necessário. As mulheres foram responsáveis por limpar o terreno onde a escola seria construída.

Renata, a intérprete na aldeia *Etenhiritipá*, estava gripada no início do trabalho de campo. No entanto, a pedido de sua mãe, chamou as mulheres da comunidade para se reunirem no fim de tarde e conversar sobre o trabalho que se iniciaria na aldeia debaixo da árvore de pequi no terreno da escola. Lá sentamos e, depois de muito esperar, apareceram cinco mulheres. Por algum motivo, não se sentiram motivadas para o encontro. Elas falaram brevemente sobre algumas lembranças de quando eram pequenas e sobre a importância do trabalho das mulheres na aldeia. Foi minha chance de conhecer Renata. Todas voltaram aos seus afazeres e a proposta de realizar um encontro entre as mulheres da aldeia nasceu e morreu ali.

No dia seguinte, depois do almoço, passamos na casa de Luiza, que descansava e não estava nada disposta a conversar, já que tossia muito. Fomos à casa de Conceição, que também estava deitada, mas logo se animou em conversar. Conceição se envolveu em suas próprias palavras, parecia falar para si mesma, falava baixinho, cantando e construiu alguns diálogos. Ela falou sobre os alimentos, suas fases de crescimento, as expedições no cerrado e o espírito *Dahimite*, muito importante para os Xavante.

A canção de sua voz teve o poder de nos conduzir sobre o tempo. Saímos felizes de sua casa, com o dia de trabalho ganho, no entanto, devido a uma falha técnica, não houve gravação.

A noite foi de muita movimentação na aldeia. Como era o dia do pagamento da aposentadoria dos mais velhos, algumas pessoas passaram o dia na cidade de Canarana, fazendo as compras do mês. Quando me dei conta, a comunidade estava em volta do caminhão que acabara de chegar da cidade e os fochos de luz das lanternas se cruzavam na escuridão da noite, somando-se aos movimentos das caixas que passavam por sobre as cabeças das pessoas. As cozinhas das casas funcionaram até mais tarde para cozinhar o frango congelado que chegara da cidade. Na manhã seguinte a fartura dura pouco: bolacha, pão e café com leite. É tanta gente que os alimentos logo desaparecem, mas o trabalho na roça continua.

A roça de arroz é grande, bonita e fica na mata ciliar. Depois de cortar, os ramos são postos para “descansar” antes de serem batidos, tostados e pilados. No meio da roça, os homens constroem com paus e palha uma estrutura para armazenar os ramos acumulados. A atividade de cortar e bater os ramos se repete muitas vezes e, nesse intervalo, as mulheres aproveitam para cavar batatas e carás do cerrado.

Como o rio está próximo, é possível se refrescar nas pausas do trabalho, que ocorre no ritmo de cada um, em um ambiente leve, repleto de risadas e brincadeiras. Trabalham e descansam na hora que bem entendem e voltam para casa carregando água limpa em cabaças e garrafas. Como era época de chuva, e a aldeia *Etenhiritipá* ainda não dispõe de uma bomba d’água e reservatório, algumas pessoas da aldeia, assim como nas outras aldeias, estavam com a diarreia. No caminho de volta à aldeia, Cariri conversava com as mulheres que encontrava trabalhando em suas respectivas roças e víamos as mais velhas sentadas sob uma sombra, batendo o arroz.

Diariamente, as mulheres confeccionam esteiras e abanos, cuidam das crianças, pilam ou peneiram o arroz e milho, descascam mandioca, fazem farinha, colhem palha para cobrir o arroz, fazer artesanatos, descansam. As meninas, por sua vez, estão sempre brincando e ajudando suas mães a cuidar dos bebês ou cozinhar. De noite, o gerador da casa do agente de saúde da comunidade começa a funcionar e muitas crianças e adultos vão assistir à televisão.

**

Organizados na tabela abaixo estão o nome das mulheres²¹ e dos homens entrevistados por aldeia, classe de idade e categoria de idade xavante:

Aldeia Wederã

| Nome Xavante | Classe de idade | Categoria de idade | Nome em português |
|-----------------------|------------------------|---------------------------|------------------------------------|
| <i>Wautomoaba</i> | <i>Tirowa</i> | <i>Pi’õ ihi</i> | Fernada |
| <i>Sinhose’ ãnhi</i> | <i>Nozoü</i> | <i>Pi’õ ihi</i> | Ângela |
| <i>Rewati</i> | <i>Sadaro</i> | <i>Pi’õ ihi</i> | Arnestina |
| <i>Reuzusi’ õ</i> | <i>Hõtörã</i> | <i>Pi’õ</i> | Andréia |
| <i>Resuõ</i> | <i>Ëêpa</i> | <i>Pi’õ</i> | Tainara |
| <i>Wautomowãpeseõ</i> | <i>Ai’rere</i> | <i>Pi’õ ihi</i> | Débora (in memorian) ²² |

²¹ As mulheres não são chamadas por seus nomes e sim por classificação de parentesco. Por esse motivo, “esquecem” seus nomes, ou não sabem ou têm vergonha em dizê-lo.

²² As entrevistas de *Wautomowãpeseõ* foram registradas em fevereiro de 2002, na Casa de Saúde Indígena de Goiânia, Goiás.

| Nome Xavante | Classe de idade | Categoria de idade | Nome em português |
|-----------------|-----------------|--------------------|-------------------|
| <i>Waza'é</i> | <i>Ētēpa</i> | <i>Ipredu</i> | Waza'é |
| <i>Sidaneri</i> | <i>Tirowa</i> | <i>Ipredu</i> | Sidaneri |
| <i>Uruwe</i> | <i>Tirowa</i> | <i>Ipredu</i> | Maurício |
| <i>Ruru'uwe</i> | <i>Hötörã</i> | <i>Ipredu</i> | Josemar |
| <i>Sereniwá</i> | <i>Ai'rere</i> | <i>Ipredupté</i> | Eurico |
| <i>Parinã'á</i> | <i>Ētēpa</i> | <i>Ipredupté</i> | Leandro |

Aldeia Pimentel Barbosa

| Nome Xavante | Classe de idade | Categoria de idade | Nome em português |
|-----------------|-----------------|--------------------|-------------------|
| <i>Peõnhu'é</i> | <i>Ai'rere</i> | <i>Pi'õ ihí</i> | Nanci |
| <i>Pewapa</i> | -- | <i>Pi'õ ihí</i> | -- |
| -- | -- | <i>Pi'õ ihí</i> | Miriã |
| <i>Pêosiõ</i> | <i>Ētēpa</i> | <i>Pi'õ ihí</i> | Maria Cristina |
| <i>Penepe</i> | <i>Nozoü</i> | <i>Pi'õ ihí</i> | Solange |
| <i>Resuẽ</i> | <i>Tirowa</i> | <i>Pi'õ ihí</i> | Iolanda |
| -- | <i>Abareu</i> | <i>Pi'õ</i> | Aracy |
| -- | <i>Ai'rere</i> | <i>Pi'õ ihí</i> | Isabel |
| <i>Penepe</i> | <i>Abareu</i> | <i>Pi'õ</i> | -- |

Aldeia Etenhiritipá

| Nome Xavante | Classe de idade | Categoria de idade | Nome em português |
|----------------|-----------------|--------------------|-------------------|
| <i>Pêopá</i> | <i>Ētēpa</i> | <i>Pi'õ ihí</i> | Irani |
| -- | <i>Nozoü</i> | <i>Pi'õ ihí</i> | Maria Auxiliadora |
| <i>Pemei'õ</i> | <i>Tirowa</i> | <i>Pi'õ ihí</i> | Carmelita |
| -- | <i>Abareu</i> | <i>Pi'õ ihí</i> | Elza |
| -- | <i>Tirowa</i> | <i>Pi'õ ihí</i> | Conceição |
| -- | <i>Abareu</i> | <i>Pi'õ ihí</i> | Eunice |
| -- | <i>Ai'rere</i> | <i>Pi'õ</i> | Linda |
| -- | <i>Hötörã</i> | <i>Pi'õ</i> | Glória |

Capítulo 2. A produção de pessoas generizadas

Viver em comunidade significa pensar na complexidade de uma organização social regida por regras que estão sujeitas a transformação ao longo das gerações. No capítulo que segue, mulheres e homens pertencentes às categorias de idade mais velhas das aldeias de Pimentel Barbosa, *Etenhiritipá* e *Wederã*, trazem suas experiências sobre a formação de meninos e meninas xavante em adultos propriamente ditos: a construção da pessoa xavante e a produção cultural de gênero estão em foco neste capítulo. É evidente nos depoimentos a presença de um passado idealizado em confronto com a realidade vivida pelos jovens xavante hoje. Isso demonstra o dinamismo cultural em relação aos novos tempos em que os jovens não só aprendem o modo de vida xavante, mas também aprendem a atuar no mundo não-indígena.

A entrada dos meninos na casa dos solteiros, denominada *hö*, onde ficam em reclusão por aproximadamente cinco anos, e a permanência das meninas em suas casas na aldeia é o primeiro passo na constituição formal da diferença entre meninos e meninas. Neste período, aprendem habilidades produtivas específicas e percorrem processos distintos de produção cultural até se tornarem adultos. McCallum (1999:160) utiliza a expressão “*adultos generizados*”, que retomo aqui, para se referir a uma condição de vida na qual as pessoas têm filhos, produzem e distribuem alimentos e reforçam a socialidade cotidianamente. Nesta condição social irão partilhar alimentos, saberes e conhecimentos além de praticar rituais para dar continuidade ao modo de vida baseado na concepção dos primeiros criadores xavante. Colocarão em prática, tanto as mulheres quanto os homens, todo o aprendizado adquirido durante os últimos anos de formação. Sugiro pensar o casal como uma mônada, uma constituição mínima social, em que homem e mulher formam uma unidade de produção fundamental para compartilhar o meio social que pertencem e ao qual pretendem dar continuidade.

A produção cultural do gênero está intimamente ligada ao processo econômico, de modo que somente adultos produtivos são totalmente generizados, e apenas adultos generizados são pessoas completas (McCallum, 1999:161).

É importante dizer que, da mesma maneira que o processo de formação de meninos e meninas não é o mesmo, mas se complementam na prática da vida de um casal, as categorias de idade que perpassam durante sua formação são semelhantes, mas não são equivalentes (Lopes da Silva, 1986:133). As categorias de idade masculinas são

organizadas assim: *aiutépre* (recém-nascido), *aiuté* (criança até 2 anos), *watebreimi* (menino entre 2 e 9 anos), *airepudu* (menino entre 9 e 12 anos), *wapté* (morador da casa de solteiros), *riteiwá* (iniciado), *ipredupté* ou *danhohui'wa* (patrocinador da iniciação), *ipredu* (homem maduro) e *ihĩ* (velho). Já as categorias de idade femininas podem ser entendidas da seguinte maneira: *aiutépre* (recém-nascida), *aiuté* (criança), *ba'õno* (menina entre 2 e 9 anos, cujos seios não começaram a crescer), *azarudu* (menina entre 9 e 12 anos que ainda não se casou, mas que está apta a coabitar com seu futuro marido, pois seu corpo já começou a se desenvolver), *adabá/soimbá* (menina a partir de 12 anos que passou pelo rito do *Adabasa*, o casamento xavante, mas que ainda não tem filhos), *pi'õ* (mulher que já deu luz a um filho até se tornar idosa) e *pi'õ ihi* ou *ihirê* designa mulher “velha” ou “velhinha”, que já tem netos crescidos. Lopes da Silva (1986) discorda da classificação realizada por Maybury-Lewis (1984) que associa paralelamente as categorias de idade masculinas e femininas. A autora diz que “*as mudanças de categoria de idade feminina podem ser explicadas pelo processo de maturação do corpo das mulheres em si mesmo sem que seja necessário recorrer às categorias masculinas para compreender as femininas*” (1986:134).

Além das categorias de idade, mulheres e homens xavante também se organizam em classes de idade. São oito as classe de idade xavante: *sadaro* (bafo quente), *abareu* (tronco do pequi), *nozõu* (sabugo de milho), *trowa* (lugar da flecha), *ẽtêpa* (pedra ou serra comprida), *ai'rere* (um tipo de palmeira), *hõtörã* (tipo de peixe ou machado), *anorowa* (lugar da bosta). Esses grupos de geração têm uma diferença estimada de cinco anos, totalizando quarenta anos de diferença entre a pessoa mais velha do grupo *sadaro* e a pessoa mais nova do grupo *anorowa*. Uma mesma classe de idade abriga meninos e meninas de tamanhos variados, “*na época da iniciação pode haver, numa classe de idade, rapazes formados, quase homens e meninos que começam a se desenvolver*” (Lopes da Silva, 1986:138). O mesmo acontece com as meninas que, ao se casarem, não têm necessariamente a mesma classe de idade de seus maridos. A classe de idade define as atividades sociais e cerimoniais até o fim da vida de homens e mulheres, antes de pertencerem a uma classe de idade são considerados crianças.

O objetivo das próximas linhas é esclarecer as fases de formação dos meninos xavante para mais adiante entrar no universo feminino xavante: a formação das meninas, as experiências de vida das mulheres, os conhecimentos que praticam e aprendem desde cedo e suas concepções sobre a realidade xavante.

Watebremi

Nos primeiros anos de vida os meninos vivem soltos na aldeia brincando sozinhos ou com as outras crianças, acompanham a família para se banhar no rio ou para ir à roça e quando ficam maiores vão para o rio com seus amigos, constroem jangadas de bambu, estilingue para treinar a mira e pegar passarinhos, rodam pneus correndo pela aldeia, tomam banho de chuva e brincam nas poças de água, aprendem a dançar, cantar e estão sempre atentos aos adultos e a suas orientações. O ancião *Uruwe*, comenta sobre a fase dos *watebremi*:

Quando a gente já é grandinho é quando a gente começa a ver e aprender. Nem todos estão preparados para aprender tudo, é mais fácil quando começa cedo. Nessa fase a gente só ouve e observa. A gente só começa a entender as coisas quando a gente recebe as orientações e antes disso a gente não sabe o que é certo e errado dentro do nosso modo de viver. Só quando você começa a entender o modo de viver Xavante começa a entender as coisas que acontecem. Enquanto não conhece, não entende muita coisa.

Os *watebremi* (meninos) aprendem vendo e ouvindo. É através das orientações dos mais velhos que criam discernimento sobre o que é e como funciona a cultura Xavante. A fase de crescimento dos meninos é de total liberdade e experimentação no espaço da aldeia e no entorno dela, onde se aventuram e aprendem seus próprios limites sempre em companhia de outras crianças ou de pessoas mais velhas. Baseado em sua própria experiência, o ancião *Sidaneri* comenta a presença dos pais na formação dos filhos:

Depois de grandinho, a gente começa a caçar os passarinhos com arco e flecha. A maioria dos meninos, quando acerta um passarinho com a flechinha leva para o pai ver ou conta o que aconteceu: “pai, olha o passarinho que eu acertei”, “pai, eu errei o passarinho, dá para fazer outra flecha?”. Tinha essa ligação, essa conversa com os filhos, os pais faziam o brinquedo dele. Era a arma que, futuramente, quando eles estivessem grandes, iriam usar em animais de caça e não mais em passarinhos. É assim que a gente treinava antes de ser caçador.

Num primeiro momento, a relação com as meninas da aldeia é livre, brincam e se banham juntos, mas quando estão próximos da puberdade, passam a tomar banho apenas entre os homens. Nesta fase, são orientados pelos mais velhos a não olharem diretamente nos olhos das pessoas, principalmente das meninas, o olhar é direcionado para baixo como uma forma de respeito e marca uma fase de transição dos meninos: ao entrarem em reclusão na casa de solteiros, denominada *hö*, mudam de postura diante da comunidade. Enquanto não alcançaram a puberdade participam ao longo de seu desenvolvimento de um ritual chamado *oi''ó*.

Oi'ó. Para não sentir a dor

É comum haver brigas entre as crianças e seus pais não lhe darem a mínima atenção, deixando que resolvam seus problemas sozinhas. Podem gritar, espernear, bater, fazer cena, mas seus pais não levam essa situação a sério, já que é considerada normal. Brigas de crianças são resolvidas entre crianças. Se a briga persistir e as crianças maiores estiverem batendo sem dó nos menores e menos fortes, os mais velhos podem questionar a situação durante o *warã*: por que estão brigando tanto? Não podem brigar muito, assim estarão desequilibrando o respeito entre si. É nesta situação que os mais velhos resolvem realizar a cerimônia do *oi'ó*. O ancião *Waza'é* comenta:

Os mais velhos discutiam muito sobre a vida das crianças, principalmente dos meninos, se já estava grande, se já estava na hora de fazer o *oi'ó*, ou na hora de ir para o *hö*. Enquanto eles discutiam a nossa formação, a gente ia brincando e crescendo. Um dos rituais que as crianças começam a participar é o *oi'ó*. Um dos objetivos do *oi'ó* é ensinar a criança a não sentir dor, uma luta entre os clãs. Não era como hoje que o pai da criança fica bravo quando a criança perde a luta. Não é assim. Tem que saber perder e ganhar. O objetivo do *oi'ó* é trabalhar com as crianças, não é o pai achar bom se ganha ou perde. É a formação das crianças. Hoje em dia os pais não entendem isso. O *oi'ó* é um ritual muito importante na formação dos meninos e muito bonito quando é bem feito. Todo mundo usa seus remédios de proteção para o menino ficar forte, não sentir medo, não sentir medo do adversário, da dor. Cada homem essa hora começa a cuidar de seu filho, preparar para o ritual, pintar ele, orientar ele. É assim.

Oi'ó significa “bater um no outro”. A regra dessa luta masculina é golpear abaixo das axilas, nunca acima delas, com uma raiz de mesmo nome, que é leve, ágil e possui uma das pontas saliente e a outra pontiaguda. Os Xavante participam do *oi'ó* quando começam a andar para que se acostumem com essa ocasião. A luta acontece entre pares de meninos sempre do mesmo tamanho de clãs opostos. As crianças só deixam de participar do *oi'ó* quando, de acordo com as especificações dos mais velhos, estão aptas a entrar na casa dos solteiros. A expectativa dos mais velhos é que os meninos superem a dor e não chorem, sintam e enfrentem a luta sem medo. A finalidade da cerimônia é que as crianças reconheçam publicamente esses sentimentos para não ficarem brigando no dia a dia sem necessidade. A luta cerimonial é sempre pela manhã na hora mais fria do dia quando a dor piora, pois o corpo está frio, apenas pintado. Sobre o *oi'ó*, o ancião *Sidaneri* comenta:

A gente ficava grande e começava a pensar que estava na hora de fazer o *oi'ó* com o grupo *sirewá*²³. Faz *oi'ó* entre os clãs e luta entre si. Antigamente a

²³ *Sirewá* se refere às pessoas do outro lado. *Sidaneri* é do clã *poreza'õno*, portanto ele está se referindo às pessoas que pertencem ao clã *öwawê*. Uma pessoa *öwawê* também se refere à uma pessoa *poreza'õno* como *sirewá*.

gente fazia *oi'ó* e ninguém ficava doente nem se machucava, era um *oi'ó* sadio. Hoje em dia as pessoas não podem nem fazer *oi'ó* e já ficam doentes. Hoje em dia pode ser o alimento, o sangue está muito fraquinho, qualquer batida já fica doente. Era assim a nossa vida. Era assim quando a gente vivia pelado e andava muito. Antes de ir para o *hö* (casa dos solteiros) também se faz o *oi'ó*, é a última luta da vida do menino.

Os Xavante se dividem em dois clãs e filho sempre pertence ao clã do pai, que segue a linhagem de seus antepassados pertencentes sempre ao mesmo clã. No *oi'ó* luta-se sempre um *öwawê* com um *poreza'õno*. Para diferenciar os clãs seus integrantes pintam nas maçãs do rosto pequenos símbolos que os representam. A luta acontece sempre no meio da aldeia com os *poreza'õno* na esquerda e os *öwawê* na direita. Nesta ocasião, os *riteiwá* (iniciados) ficam no lado oposto do rio em meio círculo, cantando. Esse enfrentamento não determina um vencedor, mas sim uma rivalidade sadia entre os clãs. Quando os dois garotos se batem e nenhum deles chora significa que eles são realmente fortes e serão respeitados pelos outros. Com esta atitude frente a comunidade os meninos dão orgulho e prestígio para seus pais; e se o pai diz que lutou muito quando pequeno no *oi'ó*, o filho vai desejar seguir o mesmo caminho. Os Xavante anseiam por ter filhos homens para, através das lutas de seus filhos no *oi'ó*, fortalecerem sua linhagem diante da comunidade. Quanto mais filhos tiver um homem, mais respeito poderá ganhar nas lutas que seus filhos participarem.

Segundo *Siridiwê* Xavante, se um garoto apanhou muito em brigas cotidianas ele pode relevar, mas quando chegar a sua vez no *oi'ó*, ele irá bater muito. Vai virar uma fera para mostrar à comunidade que ele é forte, para que o temam e o respeitem daí em diante. Se não houvesse o *oi'ó*, diz ele, a vida na comunidade se tornaria uma bagunça porque os garotos ficariam brigando o tempo todo. Se não se enfrentassem no *oi'ó*, os meninos não teriam força e nem coragem de ir caçar sozinhos quando grandes.

Participar do *oi'ó* demonstra aos garotos o que é sentir dor na vida, como ela é e, conseqüentemente, o que é o respeitar o próximo. Aprende-se a cair e a levantar sozinho sem reclamar, conhecer a dor e saber superá-la e, além de tudo, equilibrar o respeito entre meninos e entre os clãs da aldeia.

A última etapa do *oi'ó* acontece quando os garotos vão entrar no *hö*, a casa dos solteiros. Nesta etapa, os homens mais velhos irão decidir, de acordo com o tamanho e principalmente com a atuação, quem entrará no *hö*. Mesmo que um bater mais do que o outro, os dois saem orgulhosos de si e concluem o ritual para iniciar outro.

***Wapté*, o morador da casa de solteiros.**

Os pais não contam a idade dos filhos, portanto o que avalia se a criança vai entrar na casa dos solteiros ou não é o seu tamanho e desempenho no *oi'ó*. Isto é, se um garoto tiver sete anos, mas apresentar-se forte o suficiente para estar junto com os outros *wapté* e ter se comportado do mesmo modo que as crianças mais velhas, ele estará apto a entrar na casa dos solteiros. Quando chega o dia do reconhecimento formal dessa nova classe de *wapté*, marcado em conselho, um homem mais velho vai à casa de cada um dos meninos, já pintados e ornamentados, e os leva até o centro da aldeia. É realizada uma luta corporal chamada *wa'i* em que os meninos, com seus corpos pintados, lutam com seus padrinhos. A regra da luta é derrubar os padrinhos no chão. Antigamente, quando levados para o *hö*, os *wapté* recebiam o estojo peniano que cobre a parte mais sensível inferior do pênis, hoje os meninos usam roupa.

As crianças absorvem os deveres dos mais velhos brincando. Brincando e aprendendo, a tendência é ter mais facilidade com suas tarefas ao atingir a idade adulta. Os meninos anseiam a entrada para a casa dos solteiros porque é lá que vão aprender as responsabilidades das antigas brincadeiras. Inicia-se então a estadia desses garotos no *hö* durante aproximadamente cinco anos. Antes dessa passagem, eles não representam uma classe participante na comunidade e não fazem parte das atividades sociais e cerimoniais da aldeia. Por outro lado, têm liberdade para presenciar todas as cerimônias das classes de idade, menos o *wai'á*, que é o ritual de iniciação espiritual xavante.

Waza' é comenta:

Quando a gente já é rapazinho, os nossos avós, tanto mulheres como homens, começam a nos respeitar e a ter um outro olhar porque a gente cresce, o órgão masculino começa a mudar e por isso passam a ter esse respeito. Quando somos *airepudu* (meninos entre 9 e 12 anos), com a mudança de nosso órgão, nossos pais e avós sentem essa mudança e a gente vai para a outra etapa da vida que é o *hö*, quando nos tornamos *wapté* (morador da casa de solteiros). No *hö* tem alguns que são mais velhos, tem alguns que são mais novos, não importa se a pessoa é mais velha ou não, o importante é que os pais escolham um grupo. A partir daí, a gente que é rapazinho começa a pensar como é a vida dali para frente, começa a questionar a vida e pensar como homem. A vida dos mais velhos é pensar, é pensar. A vida no *hö* é assim, tem que fazer, fazer. A maioria das pessoas que passaram toda essa fase de iniciação, quando chega nessa idade de ancião, o papel deles é falar, dar conselhos e o mais novo começa a pensar qual é o papel dos mais velhos. As pessoas que têm mais experiência na vida já caçaram, já coletaram, conhecem os remédios, conhecem a cultura, praticamente já conhecem tudo, então agora o papel deles é dar conselhos. Antigamente os mais velhos falavam para os mais novos tomarem um líquido de uma árvore chamada *wedenhō'u*²⁴ para

²⁴ Segundo *Cipassé Xavante*, *wedenhō'u* tem a propriedade de cuidar do esperma, do físico e do espírito. Serve para as crianças nascerem fortes.

ficar forte, e hoje parece que o pessoal não conhece, conhece mais a coca-cola. Antigamente, não só os padrinhos, mas os mais velhos que faziam parte de nosso grupo, cuidavam dos *wapté*, levavam o *wedenhõ'u* para a gente tomar. E a gente tomava, tomava. E os padrinhos que gostavam de fazer *wedenhõ'u* levavam para a gente tomar. Nem todas as pessoas gostavam de tomar isso. Esse é o pensamento deles, porque eles levavam essa vida e na cabeça deles tomar *wedenhõ'u* era uma forma de se tornar um guerreiro. Eles produziam e falavam para os mais novos que a melhor forma de se tornar um guerreiro era tomar o remédio. É através do remédio que se entende como é o pensamento e a vida do guerreiro. É assim que é a vida que levavam antigamente.

No cotidiano, os *wapté* não precisam caçar nem pescar, pois ainda são sustentados pela família. A caça e a pesca são organizada quando determinadas pelos mais velhos em conselho e, então, os *wapté* saem em companhia de seus padrinhos numa expedição denominada *uiwedezada'rá*²⁵. Nesses cinco anos, aprendem a fazer seus próprios ornamentos, como colares de sementes de capim, mantos de folha de buriti (para a cerimônia de iniciação chamada *noni*), gravatinhas de fibra de algodão (característica visual dos Xavante), máscaras (utilizadas na cerimônia *wamhorõ*), cordões que envolvem pulsos, tornozelos etc. Aprendem ainda a fazer suas esteiras de dormir, armas, técnicas cerimoniais e práticas relacionadas à aprendizagem de canto, além de aprenderem a dança xavante, que tem como grande característica a batida forte dos pés no chão demonstrando força e, ao mesmo tempo, servindo como percussão das canções²⁶.

A cada grupo de meninos que entra na casa de solteiros (*hö*), forma-se uma classe de idade. Ao saírem do *hö*, entra outro grupo que formará a classe de idade subsequente. Nessa ordem, ao se formar no *hö* a geração *abareu*, será a vez da geração *sadaro* entrar na casinha. Depois de cinco anos entra os *anorowa*, mais cinco anos os *hötörã*, depois os *ai'rere*, e assim sucessivamente. Os grupos de classe de idade entram no *hö* de acordo com o último *oi'ó*, portanto, só se formará uma nova geração do grupo *abareu* depois de 40 anos, quando todos os grupos tiverem passado pelo *hö*. Um detalhe importante é que a cada ano, e para cada classe de idade, a casa dos solteiros é construída de um lado da aldeia. Para os *abareu*, *tirowa*, *ai'rere* e *anorowa*, constrói-se a casa do lado nascente do sol; e para os *sadaro*, *nozöu*, *ëtêpa* e *hötörã* o *hö* é construído do lado poente, e representam as duas metades xavante. Os homens mais velhos da comunidade decidem formar um novo grupo de *wapté* quando se passou

²⁵ Expedição no cerrado em que participam apenas padrinhos e afilhados.

²⁶ Existem as canções “públicas” que são da comunidade e as “particulares” que são sonhadas e depois cantadas para o resto da comunidade para que todos aprendam a cantar. Os sonhos é um lugar de encontro com os primeiros criadores (Graham, 1984).

algum tempo da furação de orelhas do grupo anterior. Dizem que é do *hö* que vem a alegria de dançar dos padrinhos, por isso não pode ficar tanto tempo sem ser construída na aldeia.

Os padrinhos (MB), *ipredupte*, que são responsáveis pela formação dos *wapté*, são denominados na seguinte ordem: o grupo *sadaro* é padrinho do grupo *hötörã*, o grupo *hötörã* é padrinho do grupo *ëtêpa*, que por sua vez é padrinho dos *nozöu*, que são padrinhos dos *sadaro*. Os *anorowa* são padrinhos dos *ai'rere*, que são padrinhos dos *tirowa*; os *tirowa* são padrinhos dos *abareu* e estes dos *anorowa*. Ou seja, depois de dez anos formado como *wapté*, será a sua vez atuar como padrinho e ensinar tudo o que aprendeu. É importante destacar que são os padrinhos, e não os pais dos *wapté*, que são responsáveis pela formação dos meninos neste período que determinará sua atuação na vida em comunidade. No entanto, os pais acompanham a formação dos filhos constantemente. Os padrinhos participam do *warã*, reunião diária em que o conselho dos mais velhos compartilha o que se passa na casa dos solteiros. A atuação dos padrinhos e dos *wapté* é avaliada pelo conselho e os homens levam notícias de seus filhos e sobrinhos para casa, de modo que toda a comunidade acompanhe a formação dos *wapté*.

É o padrinho (MB) quem vai enfeitar o *wapté* antes das cerimônias, dar conselhos de como agir e dar-lhe a “gravatinha” que representa a troca do nome do padrinho para o afilhado. É o padrinho quem irá ensinar ao *wapté* tudo o que aprendeu, irá ensiná-lo o universo da natureza, mostrar na teoria e na prática os segredos da caça, da pesca, da medicina das plantas. Se o garoto gosta de água, provavelmente irá gostar dos tipos de peixes e da pesca, irá aprender tudo sobre o rio, seus mistérios e perigos, seus afluentes e histórias, incluindo aulas práticas para se tornar um excelente pescador. Tudo acompanhado de seu padrinho. Josemar, *ipredu* (homem maduro), comenta sua experiência na casa de solteiros:

Vou falar como funciona o mundo do *wapté*. Vou falar sobre o que eu vivenciei na minha época de *wapté*. Ser *wapté* é um dos processos de nossa aprendizagem. Em primeiro lugar, a gente aprende com nossos pais, nossos pais são os mais importantes na nossa formação. Depois, quando a gente vai para o *hö* (casa de solteiros), o segundo pai que ensina, o segundo educador, é o padrinho. Os padrinhos têm que fazer o papel igualzinho a nossos pais, ter preocupação de como está o nosso aprendizado e nosso desenvolvimento físico. O padrinho é muito importante dentro da nossa formação de *wapté* neste período. Ele ensina que temos que respeitar nossos pais, nossos irmãos, nossos primos, avós, tudo relacionado à família. Depois ele vai falar sobre a cultura, que a gente tem que andar, acordar cedo, cuidar melhor do corpo, compartilhar a comida com os outros *wapté*, respeitar um ao outro, não

mexer com o outro, respeitar o outro clã, respeitar o *ĩ'amõ* (parceiro), essas coisas de conviver dentro do grupo, ensinam isso. Depois ensinam como a gente tem que andar no mato, pegar fruta, fazer artesanato, caçar, como matar o bicho. Nossos pais, quando o padrinho é bom, ficam muito contentes com a formação do filho. Quando o padrinho é meio fraco, eles ficam preocupados também. Todos os *wapté* devem ser tratados iguais porque os padrinhos têm acesso ao conselho, ao conhecimento para a educação deles. Os pais ficam preocupados olhando se os padrinhos estão formando bem ou não e acompanham o comportamento dos filhos, o jeito deles. É só o pai ver que ele não está fazendo a formação do filho, que fica preocupado. É um período tão importante que quando vêem que o padrinho está fazendo melhor, os pais ficam contentes em relação à formação do filho. A importância da casa de solteiros (*hö*) é formar o *wapté*. Estou contando como é o *hö*, a vida do *wapté* através da minha vivência. Quem entra no *hö* sabe que vai estar sempre recebendo o conselho e quem se torna padrinho também sabe que tem que formar bem os meninos e dar continuidade a vida da comunidade. Todo mundo sabe o seu papel. É assim. *Hö* é onde ficam os *wapté*, é a casa deles, onde eles vão passar um longo período só eles e os colegas aprendendo o modo de vida Xavante. O padrinho tem responsabilidade e desafio ao mesmo tempo na formação do *wapté*. O *wapté* não pode não querer cortar o cabelo, não pode andar em qualquer horário, não pode ficar brincando. O *wapté* precisa ter responsabilidade e viver bem entre si antes de começar a viver na comunidade com os adultos. Ele começa a treinar lá, o *hö* tem esse objetivo e o padrinho tem que saber qual o seu objetivo durante esse período. Se o *wapté* for mal formado não vai ser nada na vida, se o *wapté* for bem formado ele vai ser alguma coisa na vida. É assim que funciona o *hö*. Tem que comer os alimentos que a gente come, as frutas, andar no mato, aprender a caçar, rastrear, essa é a vida dos *wapté*, é o que eles tem que aprender na formação deles. É bom lembrar que *wapté* é uma primeira etapa da nossa vida e a gente tem que aproveitar, os padrinhos têm que aproveitar.

Durante a estadia no *hö* cada menino adquire um *ĩ'amõ* (“meu outro”, “meu parceiro”) com quem estabelece um relacionamento formal – parceria cerimonial, amizade e assistência mútua (Lopes da Silva, 1986). O *ĩ'amõ* é um membro da mesma classe de idade que pertence ao outro clã, neste caso, o dualismo xavante se rearranja e se apresenta de maneira distinta comparado às oposições clânicas, como visto no capítulo I. Durante o período no *hö*, é com seu *ĩ'amõ* que o *wapté* compartilha todos os conhecimentos e segredos que aprende durante sua formação e quando se tornarem *riteiwá* (iniciado) vão dançar um ao lado do outro nos rituais e cerimônias. *Uruwe* comenta:

Na minha época de *wapté*, a gente tinha que ter amigos, amigos de ensinar um para o outro, o que a gente sabe ensina um para o outro, sai um com outro, isso se chama *ĩ'amõ*, os não-índios chamam de amigo. Eu tinha um amigo, o *Cipe*, que não mora aqui é hoje de São Marcos. Amigo para os *wapté* é amigo mesmo, quer ser amigo e assim aprende as coisas que vai conversando um com o outro. *Cipe* era muito amigo, hoje ele ainda vive.

Mesmo morando em outra aldeia, *Uruwe* acompanha e procura saber sobre seu *ĩ'amõ*. Para os Xavante, essa é uma relação que se cuida e preserva sempre: sabem se seu *ĩ'amõ* mudou de aldeia, se viajou, para onde foi, se está doente, por onde andou. É uma forma das pessoas trocarem e atualizarem informações sobre pessoas e lugares.

Os rapazes em formação vivem uma situação marginal em relação a sociabilidade cotidiana da aldeia, não são considerados nem adultos, nem crianças. Só se tornam homens maduros depois de casados e quando sua classe de idade é admitida pelo conselho dos homens. A partir de então, passam a participar da reunião diária entre os homens maduros, o *warã*, mas só se pronunciarão quando tiverem capacidade de oratória, assim estarão aptos a adquirirem prestígio e poder nas disputas de facções políticas que discutem as questões da comunidade ou dos Xavante.

No *warã* os *riteiwá* (iniciados) ganham um *ĩ'amõ* mais velho do que ele, com quem vai compartilhar as discussões do conselho. Um homem xavante possui dois *ĩ'amõ* (amigo formal): um na casa de solteiros, da mesma classe de idade e do clã oposto, e outro no *warã*.

Iniciação

A iniciação dos *wapté* é realizada durante o período de reclusão no *hö* (casa dos solteiros) e é dividida em diferentes cerimônias realizadas ao longo de cinco anos até se tornarem *riteiwá*. O objetivo é que os meninos criem resistência física para sustentar o modo de vida xavante. Durante a iniciação, são nomeados dois *Tebé* (do clã *öwawê*) e dois *Pahöriwá* (do clã *poreza'õno*) que representam a força dos clãs no grupo em formação. Eles têm liderança sobre os outros meninos enquanto estão no *hö*, mas são orientados pelo conselho dos mais velhos. O casamento é a última cerimônia da iniciação: os *wapté* são reconhecidos como *riteiwá* e passam a ter maior participação e responsabilidade nas atividades rituais e produtivas da aldeia.

A iniciação começa com o ritual chamado *wate'wa*. Os *wapté* são levados para o córrego e para dar início à cerimônia, o representante mais velho de cada classe de idade do clã *öwawê*, que possui a prerrogativa de ensinar o ritual, entra na água para fazer uma demonstração dos movimentos que os *wapté* deverão repetir: posicionam os braços na forma de uma cuia, flexionam as pernas, dão um impulso e levantam os braços para bater na superfície da água que espirra para todos os lados. Depois da demonstração, os *wapté* entram na água todos pintados e repetem o movimento o dia inteiro, semanas inteiras. Chegam a ficar um mês dentro da água. Param apenas para se aquecer um pouco, dormir e comer uma dieta especial, sempre sob a supervisão de seus padrinhos. O conselho dos homens mais velhos avalia o desempenho dos meninos ao escutar a intensidade do barulho da água lá da aldeia.

Quando consideram suficiente o tempo dos garotos na água, encerram esta fase e passam para a cerimônia de furação de orelhas para a introdução dos botoques auriculares, de madeira. Quando saem da água, exaustos, suas orelhas são furadas por uma agulha de osso de onça parda e o botoque é introduzido. O garoto senta numa esteira e três homens do clã *öwawê* estão à sua espera para estudar o ponto exato do lóbulo para furar. É um momento de atenção e precisão. Os brincos representam fertilidade e proteção. Os meninos com a orelha furada estão aptos a casar.

Na próxima etapa da iniciação, os padrinhos confeccionam máscaras de folha de buriti secas, chamadas *wamnhorõ*, para serem usadas no final da iniciação. Depois saem da aldeia para uma caçada coletiva que leva em média uma semana.

É confeccionado também um manto de folhas de buriti para ser usado durante a corrida *noni*. As folhas são trançadas, dispostas em várias camadas formando um manto de quase cinqüenta quilos. Do lado oposto do semicírculo das casas, é levantada uma trave de madeira. Atrás da trave ficam os espectadores para apreciar a corrida. Para dar início, um homem escolhido *Tebé* em uma iniciação anterior, carrega o manto até as casas. Os *wapté* o seguem. Dado o aviso, os *wapté* disparam e correm em direção a trave sob os olhares e comentários animados da torcida. Quando chegam, o *Tebé* anda rápido pelo mesmo percurso fazendo movimentos rituais semelhantes a uma ave, que são muito apreciados e comentados. A corrida começa outra vez, se repete por duas horas e é feita duas vezes ao dia: de madrugada, na hora mais fria, e à tarde, na hora mais quente.

Em seguida, os padrinhos se juntam com as mulheres e dançam o *Wanarĩdobê*, dança que comemora a volta dos meninos à vida na aldeia, realizada todos os dias durante a iniciação. Ao escurecer, quando o *warã* se desfaz, dois membros de uma mesma classe de idade vão até o *hö*, a casa dos solteiros, e tocam duas flautas. Um toca uma nota para ser respondido pela outra com uma nota diferente.

Quando os homens voltam da caçada, os padrinhos levam a carne para casa onde será conservada na brasa e na fumaça. No dia da dança dos *Tebé*, toda a caça é levada para o centro da aldeia e os homens que pertencem ao clã *öwewê* carregam de casa algum alimento para ali deixarem. Os *Tebé* são enfeitados e dançam. Depois, homens e mulheres dançam o *Wanarĩdobê*. A caça e os alimentos são guardados novamente para serem colocados no centro da aldeia no dia seguinte durante a dança dos *Pahöriwá*. Da

mesma forma, todos os homens do clã *poreza'õno* levam algum alimento para o centro da aldeia e, então, os *Pahöriwá* dançam. Depois da dança *Wanarĩdobê*, os alimentos são distribuídos para a comunidade, mas as primeiras pessoas a receberem são as madrinhas dos meninos em iniciação. O conselho dos mais velhos aproveita para estimar a quantidade de homens em cada clã.

Na manhã seguinte, os meninos saem vestidos com suas máscaras *wamnhorõ* em direção ao centro da aldeia, onde seus padrinhos estarão à espera. A dança das máscaras é caracterizada por gestos cerimoniais. Quando todos se encontram, o padrinho tem que descobrir seu afilhado, coberto com a máscara até o pé, justamente para confundi-lo. A máscara fica com o padrinho. Em seguida, dançam o *Wanarĩdobê*, a dança dos padrinhos, que é realizada por mais alguns dias.

Os *wapté* se preparam então para o *Sau'ri*, corrida de 7 quilômetros na hora mais quente do dia. O *noni* é uma preparação para o *Sau'ri* e nesse momento vão provar sua resistência para a comunidade. Quando saem para esta corrida, os padrinhos acompanham seus afilhados para protegê-los, pois os *riteiwá* (iniciados) ficam escondidos no meio do trajeto para assustar e atrapalhar a corrida, para que os *wapté* fiquem cansados, desmaiem ou não consigam chegar à aldeia.

Um dia após o *Sau'ri*, os pais das meninas xavante revelam o nome de suas filhas para seus genros. As meninas já estão comprometidas desde o primeiro dia em que os meninos entram na cada dos solteiros. No dia da apresentação oficial, os noivos deitam numa esteira no centro da aldeia e as mães das noivas as levam para deitar ao lado do noivo, para o primeiro contato de pele, o que dura poucos instantes. É ao final desta cerimônia que, após cinco anos, os *wapté* (morador da casa de solteiros) tornam-se *riteiwá* (iniciado).

Os mais velhos dizem que na época em que os Xavante realizavam o *zõomo'ri*, as grandes expedições familiares no cerrado, os *wapté* ficavam mais do que cinco anos em reclusão, porque grande parte do tempo realizavam com seus padrinhos as expedições denominadas *uiwedezada'rã*, nas quais além de aprenderem a caçar, tinham o objetivo de conhecer novos territórios, observar a movimentação de outros povos no cerrado e demarcar os próprios caminhos que eram depois sugeridos para a realização de novas expedições, seja familiares ou não. Uma estratégia xavante para o reconhecimento do território, de seus recursos naturais e da movimentação de outras

comunidades xavante ou de outros povos do cerrado. Outra expedição realizada era o *hömono*. Sobre ela, o ancião *Uruwe* comenta:

Hömono só leva os jovens, os *wapté*, e nesse período o pai da gente tem que nos acompanhar. O *hömono* demora igual o *zöomo'ri*, mas são os homens que sofrem muito. No *hömono* a gente anda muito, pega lenha, acende o fogo, pega água para os mais velhos, serve os velhos. É a época que os rapazinhos sofrem muito para aprender o que é a vida. Nem todos os *wapté* gostam de ir no *hömono*, quem vai é quem gosta mesmo. Para assar carne, levar comida para o mais velho no lugar em que eles deitam, dar para os tios, irmãos, primos.

Riteiwá

Ao se tornarem *riteiwá* (iniciados), os jovens tinham a função de dar continuidade a essas expedições (desta vez, sem os padrinhos) para conhecer, fiscalizar e marcar os caminhos e a região, além de exercitarem a caça para se manter durante o período que passavam fora. Durante suas andanças²⁷, marcavam o rastro com pegadas, virando pau, fazendo fogueiras, caçando e matando bichos de modo que outros grupos, Xavante ou não, soubessem que passaram por ali e para que em outra ocasião a comunidade pudesse realizar o *zöomo'ri*, expedição coletiva e familiar, com maior segurança e tranquilidade por aquele trajeto. Reconheciam também os caminhos e os movimentos alheios. Ao retornarem para aldeia ou ao encontrarem seu grupo em expedição no cerrado, passavam todas as informações para o conselho dos mais velhos para que a comunidade pudesse montar sua estratégia de deslocamento, expedições, guerras, etc. Por esse motivo os *riteiwá* são denominados guerreiros pelos Xavante, pois eram sempre eles que estavam na linha de frente da comunidade, comunicando por onde passaram e o que viram. Assim, a comunidade era informada sobre o que acontecia a sua volta e quais eram as melhores regiões para a caça e a coleta.

Hoje, quando os meninos se tornam *riteiwá*, voltam a morar na casa de seus pais. Já conhecem a sua noiva, mas sua relação com ela depende de um processo de aproximação que demora algum tempo. Como *riteiwá* vai colocar em prática o que aprendeu durante os anos de reclusão com o seu padrinho. Vai começar a sair para caçar sozinho e quem dará continuidade à sua formação neste momento é seu pai. Todas as dúvidas que tiver ou conselhos que procurar, vai encontrar respostas nas conversas com seu pai. Josemar comenta:

Quando se tornar *riteiwá*, ele volta para os pais, volta para dentro de casa. Então, se não aprender ou estiver mal formado, cabe ao pai ensinar ou ele

²⁷ Informações transmitidas por Caimi Waiassé em comunicação pessoal.

mesmo aprender as coisas. É assim que são as fases da nossa vida. Depois de se tornar *riteiwá* vai para outra etapa. O conhecimento para você começar a exercer o seu papel é quando você se torna *riteiwá*. Nessa fase conversamos muito com nossos pais para aprender com eles sobre a vida e sobre a cultura. Depois de aprender tudo com o pai, tem condição de ir se afastando devagarzinho. Se casa, constrói a família, tem filho, começa a pensar como homem porque vai ter suas responsabilidades, sustentar a família e se preparar para cuidar do filho e dar conselhos para ele. É assim que a gente aprende a transmitir o conhecimento. Depois vai aprender andando, conversando com as pessoas, vai se fazendo você mesmo. É assim a transmissão de conhecimento entre pai e filho.

O ancião *Waza'é* completa:

Se for um pai que entende a cultura profundamente, ele começa a ensinar como funciona o modo de vida Xavante, como se divide o Xavante que vive em dois clãs, *poreza'õno* e *õwawê*. A divisão em dois clãs é uma forma de olhar o outro em termos de casamento. Essa é a base mais importante que o pai deve passar para o filho, o resto ele vai aprendendo.

Na época em que *Waza'é* era *riteiwá*, seu padrinho levava *wedenhõ'u* para ele tomar. Fazer o uso de ervas era uma maneira de cuidar do corpo e, na concepção xavante, se tornar guerreiro e um bom caçador. Outra forma de cuidar do corpo era andar muito para não adoecer, para não cansar. Segundo os mais velhos, usavam-se muitos remédios para cuidar do corpo.

Quando *riteiwá*, o rapaz deve sair para praticar e aprimorar os conhecimentos da caça para se tornar um bom caçador. O *riteiwá* tem responsabilidades não só com sua família, pois deve mostrar o que aprendeu, mas com a família de sua noiva: a caça que conseguir trazer para casa será dada em parte para a família de sua noiva. Josemar conta que aprendeu a caçar com o seu tio paterno (FB):

Quem me ensinou a caçar foi uma pessoa de sangue, que é meu tio, meu padrinho. Ele sempre me chamava para caçar com ele, eu nem gostava de caçar, nem sabia como caçar, mas, em consideração ao meu tio, eu ia com ele. Comecei a sair com ele, andar com ele e ele me ensinou muita coisa relacionada à caça, como caçar, como se andar no cerrado, como se vê o rastro, que rastro é, que horas ele passou, mais ou menos para onde foi. Um bom caçador ensina essas coisas, mas tem que ter uma pessoa que gosta e quer ensinar. Eu tive o privilégio porque ele é meu tio de primeiro grau, meu tio de sangue. Ele me contou sobre a importância de um homem se tornar caçador. Além de entender, ter a habilidade de caçar e de rastrear, é uma forma de se tornar um grande homem, sustentar a sua família, sustentar a comunidade, para toda a vez que você for caçar ter condição de trazer a caça pequena, grande. Cabe a você ser um bom caçador. A partir daí, eu comecei a pensar e entender. Depois deixei de andar com ele, ele começou a andar com outras pessoas, comecei a aprender sozinho. Quem começou a me incentivar, falar sobre a importância e o valor da caça foi meu tio de sangue. Ele me explicou como você tem que rastrear, dependendo da espécie de animal, tem uns que são difíceis de rastrear, têm outros que cansam, cansam o olho da nuca, não anda direito. Então é difícil. Depois você vai sentir quando aprender como é gostoso caçar e rastrear. É a coisa mais gostosa.

Contam os mais velhos que nas gerações mais antigas, mesmo noivo, o *riteiwá* demorava para se casar, se comparado com os rapazes de hoje. Os mais velhos comentam que, além do maior tempo de formação dos *wapté* e das longas expedições realizadas pelos *riteiwá* no cerrado, existiam menos mulheres naquela época por conta das guerras que os Xavante se envolviam. Matava-se muitas mulheres nestas guerras. Sobre isso *Waza'é* diz:

Antigamente a gente ficava muito tempo sozinho. Por isso a gente tinha mais tempo de conversar com nossos pais, mais tempo de ficar com eles, deitar ao lado deles conversando essas coisas. É o tempo de perguntar quem eram nossos avós para a gente conhecer os nossos ancestrais, como funcionam as festas. Essa esposa que eu me casei, antes de casar com ela eu cresci muito, muito, eu tive tempo de esperar e depois casar. Como tinham poucas mulheres, os homens ficavam muito tempo sem casar, eu mesmo não casei logo por causa disso. Antigamente o pessoal guerreava muito com o outro, matavam muitas mulheres, crianças, homens, esse também era um dos problemas. Eu não casei cedo não, eu demorei muito para me casar.

Hoje em dia há, mais mulheres na comunidade, mas os mais velhos se queixam que o genro está deixando de cuidar e preparar sua relação com a sogra e com o sogro com quem vai passar a morar e a quem deve respeito e responsabilidade. O genro deve ser um bom caçador, além de trabalhar na roça do sogro.

O ancião *Sidaneri* conta qual é a postura esperada pela comunidade entre o *riteiwá* (*iniciado*) e sua noiva:

Quando é *riteiwá*, na fase de namoro, não pode falar alto, tem que falar baixo, no ouvido, se quiser conversar com a noiva, esse é o ritual, esse é o costume. Não pode falar alto, é falta de respeito na casa da pessoa. Quando você se casa, apesar de ser casado, mas não tem filho, é a mesma coisa. Só quando você tiver filho, você tem direito de falar alto com sua esposa, porque você já tem família. Nessa fase, as pessoas começam a conversar alto. Tem as fases de como conversar, conversar baixo na fase do namoro e depois de casar, ter filho e constituir a família começa a falar alto. Falar alto é uma fase de assumir o relacionamento. A mulher, como já passou as várias fases, é uma mulher assumida, então não tem vergonha diante do marido, diante da mãe, ela tem que assumir o papel dela também, assumir os pedidos que o marido faz para a esposa e exercer o papel dela.

Um costume nas comunidades xavante é o de não respeitar o casamento uxorilocal. Ao invés dos homens morarem na casa de suas esposas, as mulheres estão indo morar na casa do marido quando se casam, prática inversa da regra estabelecida. Um dos motivos para essa quebra de regra pode ser a fundação de uma nova aldeia. Os homens que constituem a linhagem que fundou a aldeia *Wederã*, por exemplo, levaram seus filhos e noras para formar a nova comunidade.

Quando o *riteiwá* se casa, torna-se um *ipredu* (homem maduro): tem filhos, passa a ser o provedor da família, participa da iniciação espiritual xavante chamada

wai'á, e depois de duas gerações formadas na casa de solteiros se tornará padrinho de uma nova turma de *wapté*. Um homem xavante tem a oportunidade e o dever de exercer todos os papéis sociais e rituais ao longo de sua vida.

Ba'õno

Cariri Xavante e Domingas Xavante saíram de suas casas na aldeia *Etenhiritipá* para virem a São Paulo para a estréia do filme chamado *Pi'õ Höïmanazé*²⁸, do qual participaram como atuantes e representantes das mulheres da aldeia. *Dahöïmanazé* significa modo de vida, portanto, *Pi'õ Dahöïmanazé* quer dizer o modo de vida das mulheres xavante. Os Xavante entendem por modo de vida o que chamamos de cultura. Ao serem questionadas por uma portuguesa que assistiu ao filme como se sentiram ao se verem na tela do cinema, responderam que se sentiram bem, que todo o trabalho de gravação foi realizado na aldeia e que agora as pessoas da cidade tinham a oportunidade de assisti-las e conhecer o modo como vivem e pensam. Mas ao assistirem ao filme e verem suas crianças, sentiram saudades de casa, da aldeia e dos filhos. Enquanto a imagem preencheu de novas informações os espectadores, para elas suscitou a falta e a saudade. Cariri e Domingas chegaram a São Paulo no dia anterior à estréia e a vontade de voltar para a aldeia já era enorme.

O afeto e o cuidado que as mulheres têm com as crianças é visível e parece reger suas atividades no dia a dia da aldeia. As crianças, se não estão brincando em bando na casa, no pátio da aldeia ou no rio (os maiores sempre cuidando dos menores, e os maiores podem ser bem pequenos), estão ao redor dos adultos e acompanhando suas atividades. A observação é um dos princípios do aprendizado xavante e enquanto as mulheres alimentam as crianças para ficarem fortes e cheias de vida estas, ao estarem por perto, aprendem as referências de ser e viver como Xavante.

Desde criança as meninas aprendem a cuidar de seus irmãos, irmãs, primos e primas menores. Pequenos corpos carregam bebês que encaixam suas pernas com força ao redor da cintura, de modo que seus corpos se tornam um contrapeso. Se as mães vão à roça, coletar alguma fruta ou coco no cerrado, as meninas vão junto e ajudam na atividade dentro de suas condições de tamanho e força. Os meninos da mesma idade também acompanham suas mães e suas tias, mas ficam mais livres, pois coletar e carregar não é sua função.

²⁸ A estréia do filme foi no CineSesc, São Paulo, em novembro de 2008.

As meninas não passam pelo mesmo processo de formação dos meninos, pois são consideradas individualmente. As fases de crescimento são identificadas pela comunidade conforme o desenvolvimento do corpo da menina, especificamente quando o seio começa a crescer. Portanto, conforme a menina cresce e seu corpo se transforma, ela vai “ascendendo” categorias de idade. É o crescimento do corpo de cada uma que marca sua passagem de uma categoria para outra. Depois do crescimento do seio, o casamento e o nascimento do primeiro filho são as fases subseqüentes que a tornarão definitivamente mulher. Enquanto os meninos estão na casa de solteiros e são *wapté*, entre 10 e 15 anos, as meninas consideradas da mesma classe de idade passam por grandes transformações biológicas e sociais e ascendem rapidamente as categorias de idade feminina, e geralmente casam com homens mais velhos. Lopes da Silva afirma que “o casamento da menina corresponde à iniciação dos meninos como momentos de passagem definitiva para a maturidade (...) é o nascimento de seu filho(a) que a torna definitivamente uma mulher” (1986:138).

Gravidez, parto e resguardo

Quando a mulher fica grávida, a pessoa responsável por sua gestação e seu parto é sua sogra: se diz que a criança pertence à avó paterna e não à avó materna, pois os Xavante têm a patrilinearidade como regra de descendência. Ao ficar grávida, acredita-se²⁹ que a criança é presenteada pelo espírito *Dahimite*³⁰, dono da fecundação e dos filhos no mundo xavante. A relação com esse espírito é de muito valor para mulheres e homens xavante. Os mais velhos dizem que os mais jovens não (re)conhecem o lado espiritual de ganhar e cuidar de um filho, pois não é apenas a concepção e o nascimento que importam, mas também a relação entre pais e *Dahimite*.

Na época em que a criança está para nascer, é indicado que o pai cumpra certas restrições alimentares em suas atividades diárias: não deve matar tatu, tampouco tatu grande, pois causaria um parto longo e dolorido à sua esposa (Maybury-Lewis, 1984:109). A mãe também deve cumprir uma dieta alimentar durante a gravidez e após o parto. A anciã *Pêosiô* conta que sua mãe não teve dificuldades no parto quando a

²⁹ Aqui não menciono quem passou essa informação, pois quando uma pessoa Xavante ensina um conhecimento sobre o mundo espiritual não devemos mencioná-la quando relatamos esse conhecimento a terceiros. Não se trata de um conhecimento pessoal ou familiar, mas um conhecimento do povo Xavante. Comunicação pessoal em conversa com *Cipassé* Xavante.

³⁰ Esse espírito é de extrema importância no ritual do *wai'á*, iniciação espiritual dos homens maduros, e há muitos segredos em torno desta entidade que são compartilhados apenas com quem participa do ritual.

ganhou, mas deixou de cumprir as restrições alimentares orientada por sua avó durante o resguardo:

Quando eu nasci minha mãe comeu sem permissão da mãe dela o tatu peba. Ela comeu tatu sem permissão e eu fiquei baixinha. Minha mãe diz que eu fiquei muito baixinha porque o tatu é pequenininho. Quando as mulheres ganham uma criança, têm que seguir a dieta de mulher. Eu sou baixinha, mas eu sou forte, eu carreguei muito coco, eu carreguei coisas muito pesadas, eu sou baixinha, mas eu sou forte, eu ando bem.

O homem deve evitar caçar jibóias, seriemas, araras, certas espécies de peixe (principalmente o barbado e o cachorra). Não deve caçar nem comer mutum vermelho, pois causaria a morte de sua esposa no parto. Pouco antes do bebê nascer também é proibido comer carne, pois faria mal à criança no momento do nascimento. Não se deve manter relação sexual com sua ou outra mulher neste período, pois seria danoso ao bebê. A futura mãe leva suas atividades cotidianas normalmente até o momento do parto. Durante alguns dias depois do nascimento, o homem deve ficar por perto, se ater aos trabalhos manuais, não sair para as expedições e nem comer carne. Deve ainda comer e beber pouco, não participar das reuniões do conselho, nem se envolver em discussões ou brigas. “*Por ser o bebê vulnerável neste período, o pai deve tomar precauções para não causar-lhe mal*” (Maybury-Lewis, 1984:111).

Suponho que as restrições alimentares fazem parte da relação estabelecida entre pais e *Dahimite*, já que o resguardo é um período de fortalecimento da mãe e da criança. Em conversas na aldeia *Wederã*, soube que *Dahimite* fica triste se um casal perde ou não tem filhos e que a ligação espiritual mantida a partir do momento em que se “ganha” o filho de *Dahimite* determina o afeto e o cuidado que os pais terão com a criança ao longo de sua vida. As mulheres mais velhas comentam que no tempo de seus avós cuidava-se melhor das crianças porque se valorizava a ligação espiritual com *Dahimite* e hoje os mais jovens não conhecem ou não acreditam nessa relação.

A anciã *Wautomoaba* conta como foi o parto de seu primeiro filho, *Cipassé* Xavante, cacique da aldeia *Wederã*:

Não fui criada pela minha mãe, fui criada por uma tia e ela que me ensinou tudo, como a gente se comporta durante a primeira gravidez, durante o parto e a lidar com os filhos. Quando eu tive meu primeiro filho senti os primeiros sintomas e comecei a sentir as dores do parto. Quando senti acordei meu marido. Eu comecei a sair e meu marido perguntou “porque você está saindo toda a hora?”. Comecei a sentir as dores. Foi nesse dia que o fogo pegou numa casa, na outra ponta da aldeia e mesmo grávida eu nem pensei e saí correndo com uma cabaça de água em direção a essa casa para tentar apagar o fogo e quando eu voltei percebi “nossa! Eu corri como uma pessoa que não estivesse grávida!”. Quando percebi tinha corrido mesmo grávida e eu pensei

que podia ser por esse motivo que estivesse sentido dor, mas não era. Quando começou a cair a noite, a gente estava conversando e rindo dentro da casa e mesmo assim eu saía toda hora, toda hora, e meu marido perguntou de novo “por que você está saindo toda hora? Por que você está saindo toda hora?”, “não sei, acho que estou começando o trabalho de parto. Pode ser a distância que eu corri, pode ser, era longe. Deixa eu deitar um pouco, deixa eu descansar. Pode ser o percurso que fiz correndo, talvez pode ser o parto. Deixa eu deitar”. Deitei, relaxei, mas a dor continuava, era o início do parto. Eu pensei “será o início do parto. Será? Acho que é”. Percebi então que era o início do parto, quando começou a apontar rápido. Falei para o meu marido para acordar a mãe dele porque estava realmente começando a parir. Ele levantou, foi acordar a mãe dele que começou a acordar e levantar. Quando a mãe dele acordou e levantou, simplesmente quando ela deu um passo para fazer o parto, eu afastei um pouquinho do lugar que estava deitada e fiz um parto normal, um parto tão rápido! Nasceu, a avó dele ajudou também no parto. Quando nasceu, minha sogra *Rewai’ó*, simplesmente o pegou, pois já havia nascido, a criança chorou e entrou um tio para ver o que estava acontecendo e para saber o sexo da criança. Ele entrou e perguntou “cadê? cadê?”, “está lá, está lá no cantinho”. Aí a *Rewai’ó* disse “venha, nesse rumo, vem para cá, me ajude aqui, para segurar, para segurar”, “o quê, o quê?”, “é um menino, é um menino”. Ele ajudou a tirar toda a placenta, ajudou a limpar. Como ele estava ajudando, perguntou para a *Rewai’ó* “eu posso cortar o umbigo dele?”, “pode, não tem ninguém aqui ajudando além de você, pode cortar”, “então tá, eu vou cortar” e ele cortou com um bambuzinho afiado. Ele perguntou “por que eu?”, “corta, pois a tia *Wauto* está dormindo, está num sono profundo”. E ele cortou. Acabou. É assim.”

Até o último dia de gravidez, *Wautomoaba* estava ativa. Mesmo com barrigão de nove meses, correu até o outro lado da aldeia carregando uma cabaça de água na cabeça para ajudar a apagar o fogo de uma casa que se incendiou num acidente. A primeira pessoa que pediu para o seu marido chamar foi sua sogra, *Rewai’ó*, que estava dormindo e chegou a tempo de pegar o bebê quando este já havia nascido. Ao nascer, a parteira massageia a cabeça do bebê como se moldasse seu rosto, como se desse o acabamento ao bebê após seu nascimento. Ao ouvir o choro da criança, um tio entrou na casa curioso para saber se era menina ou menino. Não é comum que um homem participe de um parto, mas como a filha mais velha de *Rewai’ó* não veio ajudá-la por estar num sono profundo, o tio se espantou quando se viu ajudando na função do parto ao cortar o umbigo da criança. No dia seguinte, o pai da criança, *Waza’é*, filho da então liderança xavante de Pimentel Barbosa, *Apowë Xavante*, foi comunicar à enfermeira o nascimento de seu primeiro filho. *Apowë* aconselhou *Waza’é* que equilibrasse sua alimentação para não fazer mal à criança. *Wautomoaba* acredita que teve um parto tranqüilo por consequência de sua alimentação, que influenciou seu organismo, seu sangue e seu espírito. Esta é sua concepção para explicar o por que as meninas têm medo do parto normal na aldeia: a mudança da dieta alimentar durante a gravidez enfraquece as mais jovens na hora do parto.

Penepe comenta a importância da dieta das mulheres e levanta uma consequência decorrente da mudança de alimentação:

Depois do parto nós mulheres fazemos dieta. Tem certas coisas que não podemos comer, só mingau de milho para não afetar a criança, porque se comermos qualquer coisa isso passa para a criança. Quando a gente é mais nova, não acredita, mas temos que ouvir as mais velhas porque elas têm experiência. Hoje, nós que somos daquela época, e agora estamos comendo coisas da cidade, estamos envelhecendo muito rápido, por isso é importante seguir as orientações da tradição antiga.

A dieta alimentar está intimamente ligada à saúde da mãe e do bebê, pois facilita o parto e os protege das doenças e das mazelas do espírito. O que os pais comem influencia na saúde da criança, principalmente enquanto a mulher está em resguardo. A mãe, além de alimentar seu filho por meio do leite, deve se prevenir em não comer nenhum tipo de alimento que possa lhe causar problemas como infecção ou hemorragia. O mingau de milho, palmito, cocos e raízes são recomendados como bons alimentos para mulheres em resguardo: além de nutrir a mãe, deixa seu leite forte para o bebê. Essas orientações são transmitidas de mãe para filha e de pai para filho e dependem da vivência e da experiência de cada família ao longo das gerações.

Durante minha estadia na aldeia Pimentel Barbosa, fiquei hospedada na casa de Miriã, que naquela ocasião realizou o parto de sua nora. Assegurou que seria uma menina e que nasceria no fim da tarde. Miriã fez um separado em um canto da casa com uma rede esticada para sua nora ficar sentada e concentrada no trabalho de parto fora da vista das pessoas. Uma atmosfera de tranquilidade pairava no ar. Quando percebi, a irmã (Z) e a cunhada (HZ) da gestante estavam num movimento diferente na casa ajudando Miriã (HM), que já estava atrás da rede junto com uma mulher mais velha da aldeia auxiliando o parto. A irmã, casada com o mesmo marido - filho de Miriã - e seu sobrinho de mais ou menos dois anos de idade (irmão da criança que viria nascer) estavam a espiar o parto, que aconteceu em silêncio. Quando vi, a criança estava nos braços da avó ainda ligada à mãe pelo cordão umbilical.

Massagearam sua barriga com força para que toda a placenta saísse. Miriã saiu com o bebê no colo, uma menina, sentou-se sobre uma esteira no chão e apoiando-a sobre uma de suas pernas, começou a lavar a recém nascida com água e limpar o seu umbigo, que cortado, ficou com aproximadamente 15 centímetros de comprimento. A filha mais velha de Miriã e *Sereburã*, tia da criança, que veio da aldeia *Etenhiritipá* para esta ocasião, e as mulheres e crianças da casa se juntaram ao redor da avó para ver o bebê. *Sereburã* viu rapidamente sua neta de longe e abriu um sorriso. Enquanto a avó

lavava, limpava o umbigo e massageava a cabeça do bebê para “*ficar bonita*”, os cachorros da casa se aproximaram, uma criança fez xixi, as crianças e mulheres comentavam e nada atrapalhava a naturalidade e a alegria do momento. Depois de bem limpinho, amarraram a ponta do umbigo do bebê com um fio. Enquanto isso, a mãe continuava atrás da rede limpando o local. O cheiro do parto estava no ar, a placenta deve ter sido enterrada ali mesmo pela mãe³¹.

O bebê foi enrolado em um pano canelado e, dos braços da avó, passou pelos braços das tias que arrumaram seu cesto, o colocaram dentro e o deixaram em cima da esteira de dormir da mãe. Miriã saiu para tomar banho, as mulheres foram uma para cada canto dar continuidade aos seus afazeres e as crianças se dispersaram. Era chegado o momento da mãe e da criança.

Só depois de cinco dias vi novamente a mãe, que saía do quarto para preparar um chá de folhas que passou a tomar todos os dias, segundo as mulheres da casa para fazer a limpeza do organismo após o parto. Durante o resguardo, sua irmã (Z) e sobrinha mais velha (ZD) cuidaram dela, levavam sua comida (arroz, abóbora, milho) e lavavam as roupas e os panos do bebê. Durante esse período quase não se ouvia o bebê chorar e ninguém visitava a família, que se restringiu ao seu espaço na casa separado por uma parede de palha, nem os da própria casa viam mãe e criança. Apenas depois de quinze dias é a que a mãe voltou ao convívio doméstico e a realizar algumas atividades da casa, como cozinhar. Depois de vinte dias do nascimento, o bebê só ficou dentro da casa.

Quando Miriã voltou do banho e deitou-se para descansar com *Sereburã*. Sua filha de *Etenhiritipá* deitou junto, os netos sobre os avós, os filhos sobre a mãe, o carinho no avô, na avó, o mama para a criança e a conversa ao pé do ouvido. O que é impressionante no momento do parto é não ouvir as dores da mãe, tudo é realizado em silêncio e o bebê nasce tranqüilo. Também não se ouvia o bebê chorar nos primeiros dias e noites.

As mulheres que vão ter seu primeiro filho são orientadas para serem fortes e suportarem as dores do parto. Sobre as dores e o momento do parto Aracy comenta:

A maneira de se comportar durante a gestação e quando chega o dia de sentir as dores, nossas mães também orientam como a gente tem que ficar, não temos que ficar assustadas, temos que ficar calmas. Quando eu tive a

³¹ “É no chão dessa mesma casa, no ponto onde de manhã cedo o sol bate primeiro, que ela enterra a placenta e o sangue, selando, assim, seu compromisso, com esse espaço que é seu, e com a vida” (Lopes da Silva, 1983:55 apud De Paula, 2007).

primeira filha eu senti a primeira dor. Para mim, eu não sei se todo mundo pensa assim, mesmo que a gente sente, temos que enfrentar a dor porque somos mulheres e a gente não tem que deixar nosso marido ou a família dele envergonhado. Por isso nós mulheres temos que ser corajosas, mas falando a verdade eu tenho medo, mesmo assim a gente enfrenta. Eu tenho medo porque nem todas as mulheres são fortes, mesmo assim a gente enfrenta, a gente vence. Existem mulheres muito fortes que não sentem dor. Sente, eu acho que não existem coisas que não tem dor, tudo tem dor, mas como mulher a gente tem que deixar nosso marido contente e não deixar ele envergonhado, mas eu tenho medo.

As orientações de como se comportar e lidar com certas situações enfrentadas pelas mulheres são dadas ao longo de suas fases de formação por quem estiver mais próxima, seja a mãe, avó, tia ou cunhada. No momento do parto aprendem que devem suportar a dor e o medo, pois as mulheres que são corajosas não envergonham seu marido e sua família. Enfrentar a dor e o medo não é deixar de senti-los, mas superá-los, atitude valorizada pelos Xavante também nos rituais de iniciação masculino. O primeiro parto é um ritual de iniciação para as mulheres, pois a partir daí tornam-se *pi'õ*. Aracy seguiu os conselhos, foi corajosa, mas não deixou de sentir medo. Diz que há mulheres fortes na hora do parto, mas acha “*que não existem coisas que não tenham dor, tudo tem dor*”. Superá-la, portanto, é uma maneira de lidar com ela.

Ângela disse que as meninas da sua idade cresceram bastante antes de ter o primeiro filho, que eram muito fortes naquela época, mas ao engravidar de seu primeiro filho, a criança morreu antes de nascer, “*acho que esquentou dentro da minha barriga*” disse ela. Depois engravidou de seu segundo filho:

Ele nasceu. É assim. Eu não tive medo, eu não tive medo, pois eu já era grande, não tive medo, não senti dores e eu fiz o parto sem sentir dor. É assim que a gente aprende a fazer o trabalho do parto. As mulheres de antigamente, que têm experiência, fazem o parto e ensinam como a gente deve fazer o trabalho de parto. Por isso que a gente aprende a ser duro, muito duro e muito forte. Eu sou forte e é assim que é a vida.

Ângela diz que hoje as meninas que engravidam são pequenas e fracas e que choram de dor e de medo na hora do parto. Para ela, as meninas “*ficam grávidas mais cedo, o sangue ainda não está formado, o sangue não está forte*”. Na sua época as mulheres cresciam, ficavam maduras e fortes para suportarem as dores e as mulheres de seu grupo de idade, as *trowa*, não tiveram medo durante o parto. Ângela diz que as mais velhas contam sobre suas experiências para as mais novas e elas não acreditam, dizem que é mentira. As mulheres mais velhas se queixam que as meninas ganham bebê muito cedo, sem preparo para realizar as atividades femininas ou cuidar das crianças.

Ao nascer a criança, a parteira, geralmente a avó paterna (FM), deve se certificar que todo o sangue e toda a placenta saiu da barriga da mãe para não causar nenhum tipo de infecção ou hemorragia posterior. Há uma maneira correta de pegar o bebê e a parteira se senta no chão, com as pernas esticadas entre as pernas da grávida, que está de pé com os joelhos flexionados, segurando com as mãos um tronco de árvore que sustenta o teto de palha da casa. Atrás da grávida pode ficar uma outra mulher experiente que ajude a empurrar a barriga para o bebê nascer e para que toda a placenta saia. Sobre os cuidados que se deve ter com o bebê na hora do parto Miriã diz:

Hoje tem roupa, hoje mesmo a gente tem que tirar tudo, não é bom ter contato com a sujeira da roupa. Isso faz mal para a criança. A maneira de pegar a criança, mesmo no escuro, tem que ter habilidade e cuidado. Logo depois que pega com cuidado é prender a respiração e não deixar ele engolir. Na hora que ele coloca a cabeça para fora, logo já quer respirar e você tem que ser rápida para chupar aquela secreção da criança antes dela engolir. É um risco se a criança engolir é um problema para a criança.

É importante a parteira estar nua para que a criança não tenha contato com a roupa suja. Ao pegar a criança, logo quando coloca a cabeça para fora, a parteira deve sugar de seu nariz a secreção que pode ser engolida se esse procedimento não for seguido, fazendo mal à criança. Os conhecimentos das parteiras são transmitidos na prática. Quem faz partos, viu muitos serem realizados, foram curiosas e se interessaram pelo assunto. A mulher deve querer saber e aprender os cuidados que a parteira tem em relação à gestante e à criança que são conhecimentos exclusivos das mulheres, os homens não devem ver. No entanto, não são todas as mulheres que gostam e se dedicam às atividades de parteira. A parteira deve ter carinho e cuidado para pegar a criança e não deixá-la engolir a secreção. O umbigo da criança é lavado para tirar todo o sangue, depois cortado com tesoura ou faca e amarrado com um fio de algodão. Antes do acesso a esses instrumentos, era cortado com uma faquinha de bambu bem afiada. A massagem na cabeça do bebê, como foi dito, é uma prática seguida pelas parteiras.

Pêosiô pegou muita criança ao nascer em seus braços, e que hoje já são pais e avós. Realiza partos até hoje, inclusive os mais difíceis, e por isso se considera a melhor. *“Minha geração não tem muitas parteiras que são boas, eu sou uma das melhores, eu acho, porque tem muitas crianças que quase morreram sufocadas e eu salvei essas crianças.”* Ela é a última mulher da classe de idade *êtêpa* que vive na aldeia Pimentel Barbosa, as outras faleceram ou vivem em outra aldeia. Sobre a transmissão dos conhecimentos das parteiras, comenta:

Aqui dá para essas jovens aprenderem a ser parteiras, não precisa mandar para a cidade. Nascer aqui tem o nosso conhecimento. As crianças que hoje são pais e eu peguei no colo, nunca tiveram nada, nunca tiveram gripe, tossiram, isso na minha experiência. Agora vai para o hospital, uns três dias de vida e já está tossindo. Antigamente não era assim não. Era o cuidado das parteiras. Quando tem uma gestante e a criança está para nascer, na nossa tradição, no meu tempo as mulheres, as parteiras se reuniam e se consultavam quem ia ou não ia. É a família mais próxima que vai lá, as parteiras da família daquela gestante, duas ou três parteiras. Hoje é tudo segredo, isso não é bom, porque todas as parteiras têm que se consultar, elas vão lá e vêem a posição da criança para saber se vai haver algum problema ou não. Isso é bom para evitar que a criança nasça com problemas. Hoje é tudo segredo. A gente só fica sabendo quando nasceu e logo depois a criança está doente.

É comum as mais jovens desejarem realizar o parto na cidade para terem o acompanhamento de um médico, mesmo que muitos partos sejam realizados nas aldeias sem maiores problemas. O índice de parto cesariano disparou nos últimos anos entre jovens xavante, embora as mulheres mais velhas acreditem que não é preciso sair da aldeia para ter bebê, já que as mais jovens contam com os conhecimentos e com a experiência das parteiras da comunidade e elas mesmas podem aprender essa prática³².

Pêosiô se queixa que os bebês, ao nascerem na cidade, geralmente ficam resfriados. Os bebês que nascem na aldeia não saem para fora de casa antes de vinte dias, um mês. Durante esse tempo, a mãe também mal sai de casa e o bebê mama, é banhado e dorme sob sua proteção. Quando a mãe volta a tomar banho no rio, banha a criança cedo para receber a força e a energia da lua e do sol para ela crescer forte. No tempo em que *Pêosiô* era jovem, quando uma mulher ia ganhar bebê, as parteiras da família da gestante se reuniam para avaliar as condições do parto, uma troca de experiência enriquecedora para o aperfeiçoamento da prática e para um parto sadio.

As mulheres também são orientadas na fase de aleitamento, “*os meninos mamam o que a gente come*”, diz Solange. Segundo Miriã, após os cuidados da parteira, a criança só quer mamar:

Tem esse cuidado e logo depois a criança começa a mamar só no peito, a criança sadia quer mamar. Se o leite da mãe não enche a barriga da criança, porque a mãe não tem leite, tem que passar o óleo de coco no peito e dentro de três dias já tem leite.

Passar óleo de coco nos seios antes ou após o parto faz com que as mulheres produzam mais leite. Quando teve o primeiro filho, *Pêosiô* demorou para ter leite e passou óleo de coco no peito, “*quando somos mãe pela primeira vez e a criança*

³² Em maio de 2007 foi realizado o primeiro Encontro de Parteiras Xavante em Brasília para debater o alto índice de partos cesarianos realizados nas cidades do entorno das TIs. O encontro reuniu mais de 40 parteiras e lançou uma publicação que registra os seus conhecimentos. O evento foi organizado pela Associação Warã depois de uma pesquisa que diagnosticou a saúde de recém-nascidos e constatou elevado índice de desnutrição entre as crianças.

não mama direito, dói, o peito dói”. Enquanto não tinha leite quem amamentou seu bebê foram as tias, irmãs de seu marido (HZ). É comum as avós terem leite e também ajudarem na amamentação, assim como as tias (FZ, MZ, HZ, BW). Quando a criança cresce um pouco e a mãe sai para trabalhar, deixa-a com alguma mulher da família que possa alimentá-la. A rede de solidariedade entre mãe, tias, avós e cunhadas é fundamental para a socialidade xavante.

Após ter o bebê, as mulheres da geração de *Pêosiô* também ficavam em resguardo sexual. Até o bebê aprender a sentar, não se relacionavam sexualmente com o marido e pouco o viam. Era comum ele voltar para a casa dos pais e lhe mandar carne sempre quando caçava. Enquanto isso, para *“as mulheres se manterem bem, tem remédios e ervas que as parteiras ensinam para a gente fazer limpeza. Isso tudo leva tempo, é o tempo para a gente voltar ao normal”*. Para ela todos os maridos deviam respeitar essa fase para cuidar de suas esposas.

Para as mulheres xavante, a maternidade garante o reconhecimento social, a legitimidade e o status de mulher dentro da família e da comunidade. Ao constituírem a própria família são responsáveis por todas as atividades de subsistência e, para isso, contam com uma forte rede de solidariedade entre os parentes mais próximos. É com as parentes mais próximas que as mulheres saem para a coleta no entorno da aldeia ou no cerrado e vão ao rio se banhar e pegar água, além de acompanharem seus maridos no trabalho da roça. Sobre a forte rede de solidariedade entre mulheres de uma mesma família, o ancião *Sidaneri* comenta:

As mulheres cuidam um do outro, têm esse cuidado, adotam os sobrinhos para ensinar o que ela sabe. Toda vez que vai para o córrego, os sobrinhos vão junto. Quando for para a coleta, levam para ensinar. Todas as coisas são ensinadas para as sobrinhas que elas gostam. Às vezes, a tia que tem uma filha, fala para a irmã cuidar da sobrinha se não tem tempo ou fala para a filha mais velha. É assim, um cuidando do outro. Nesse processo de cuidar um do outro, cria um laço muito forte e familiar, aí traz comida quando voltar da caça, volta da coleta e dá as frutas.

Como afirma Gow (1991), *“o parentesco é gerado ao longo do tempo, a partir de inumeráveis atos de cuidados e carinho que parentes co-residentes dispensam uns aos outros e às crianças. É a memória desse zelo que constitui as relações de parentesco”*. As mulheres não são responsáveis apenas por seus filhos. Espera-se que elas cuidem também de seus sobrinhos (ZS, ZD, BS, BD) como se fossem filhos: que lhes ensinem os conhecimentos xavante, que lhes dêem de comer e beber. Da mesma forma que os padrinhos são responsáveis pela formação dos *wapté*, as mulheres são

responsáveis pela formação de suas sobrinhas. Ao transmitirem seus conhecimentos, fortalecem a solidariedade e reciprocidade entre os membros de uma mesma família.

De *ba'õno* à *adabá*: a menina se transforma em noiva

Quando são *ba'õno*, além de brincar, as meninas acompanham as atividades das mães e aprendem essas atividades através da observação. Ao perceber a desenvoltura da menina, esta começa a exercer algumas funções determinadas pela mãe. Se a criança perde a mãe logo cedo, é orientada por uma tia (MZ, FZ, HZ, BW), avó materna ou paterna (MM, FM), a que estiver mais próxima, dependendo de cada situação. A anciã *Wautomoaba* diz que a relação de parentesco entre os Xavante é próxima e forte, diferente dos não-índios. Seu pai e sua mãe a deram, quando ela era criança, para o irmão de seu pai (FB) criá-la. Quem lhe ensinou tudo o que sabe foi sua tia, mulher do irmão de seu pai, a quem sempre considerou como mãe, como conta:

As primeiras coisas que a gente aprende na vida da gente são através da mãe. As primeiras coisas que a gente aprende na vida da gente são com nossa família. Através da mãe, as pessoas aprendem, a mãe é a primeira a ensinar para as filhas. A maioria das mães começa a ensinar para as filhas as atividades leves: limpar dentro de casa, limpar o quintal, buscar os galhos pequenos, buscar a água, é assim que a gente tem o primeiro contato com as atividades femininas. A gente começa a juntar os galhos, a lenha. É assim a vida, é assim. Uma forma de ensinamento que a gente aprendia era através da fala, a gente colocava na nossa cabaça, aprendia e colocava na prática. Depois que aprendíamos as atividades, a gente substituía o trabalho de nossas mães, a mãe da gente já não trabalhava muito e a gente assumia as atividades da casa.

As *ba'õno* (meninas) aprendem por intermédio da referência feminina mais próxima a realizar as atividades necessárias para o dia a dia, como buscar água e catar lenha, e realizam essas e outras atividades de acordo com seu tamanho e condições físicas. Não é raro ver pequenas meninas com seus cestinhos sobre a cabeça, por vezes carregando uma garrafa pet ou uma cabaça cheia de água. Através da observação e da escuta, desempenham tarefas leves que serão aperfeiçoadas ao longo de seu desenvolvimento físico, até substituírem o trabalho da mãe. Observando as mulheres mais velhas, as *ba'õno* também começam a confeccionar cestos de palha de buriti, abanicos, esteiras ou tecer algodão. Ângela conta:

Quando pequena, a gente aprende observando as nossas mães, a gente aprende brincando. Nós que temos curiosidade e é a primeira vez que estamos vendo aquilo, a gente observa as nossas mães e, vendo, a gente imita as nossas mães fazerem as coisas, fazer cesta, fazer cesta grande para carregar criança, fazer esteira, tudo. Eu aprendi vendo a minha mãe.

Iolanda também comenta seu tempo de menina quando recebia as orientações de sua avó. Embora não contasse com a presença da mãe, aprendeu a fiar através da observação atenta. Os conhecimentos, neste sentido, são transmitidos por meio da observação, da fala e da prática. A associação entre ver, ouvir e fazer é o modo de aprender e conhecer mais eficiente e elogiado pelos mais velhos na formação de jovens e crianças xavante. Os conhecimentos xavante são transmitidos fundamentalmente via oral e são passados de geração a geração, principalmente por seus familiares.

As primeiras coisas que a gente aprende é brincando de fazer cestinha, fazer *renhamri*³³, abanador com folha de coco de babaçu. A gente começa a trabalhar desde pequena. Quando somos meninas, aprendemos olhando nossas avós dando instruções. Aprendi as atividades de mulheres através da orientação de minha avó, vendo e observando. Dependendo de cada menina, desde pequena aprende brincando fiar algodão. Depende de cada menina. Se quer brincar de cesta, faz cesta. No meu caso aprendi tudo isso pequenininha porque eu fui esperta. Aprendi desde pequenininha a fiar o algodão. Fazia de ficar olhando e fazia escondido. Como fiquei sem mãe para me orientar, eu aprendi olhando outras pessoas, e aprendi a fazer cedo. Meus pais me deixaram cedo e eu aprendi as coisas sozinha vendo as outras mulheres. Eu fui esperta de olhar e observar, e as orientações que minha mãe me deu serviam para mim porque quando a gente é pequenininha não sabemos de nada. Eles me deixaram, foram embora para outra aldeia. Eu aprendi com as outras e como não tinha mãe, sentava perto só para olhar. Hoje sei fazer tudo, como se minha mãe tivesse me orientado durante meu crescimento, só que eu aprendi a fazer sozinha. Aprendi a fazer tudo, esteira, cesta e tecer algodão. Hoje não vejo ninguém se esforçar para fazer algodão. O algodão é o mais importante, porque se você não sabe fazer, vai faltar algodão para o seu filho ou para o seu neto. Eu acho importante em primeiro lugar fazer algodão e hoje essas jovens não sabem fazer e toda a vez que tem cerimônia pedem para nós, de mais idade, fazer o algodão. Hoje ninguém sabe fazer.

Nas cerimônias xavante, o algodão é um bem ritual de grande importância para homens e mulheres. Uma menina não pode se casar se o seu padrinho, tio materno (MB), não tiver algodão fiado para confeccionar o colar com dente de capivara entregue para a noiva no momento ritual *adabasa*. O algodão também é fundamental no final da cerimônia do *wa'í*, luta corporal em que as mulheres enfrentam seus padrinhos até os derrubarem no chão³⁴, quando os padrinhos são presenteados com algodão; e na cerimônia de máscaras chamada *wamnhorõ*, que acontece na iniciação dos meninos em que o algodão é utilizado como enfeite e ornamento. Sobre a importância de aprender a fiar algodão quando *ba'õno* (menina), *Pêosiô* comenta:

Tecer algodão é para seu genro. A mulher vai gerar uma filha, sua filha vai casar, todo direito de tecer algodão é meu como sogra, tenho que fazer isso para meu genro. Se você começa a construir sua família e sua filha casa, o que você aprendeu é para o seu genro: a mulher faz algodão para o seu genro,

³³ Esteira confeccionada de palha de buriti.

³⁴ A luta *wa'í* será explicada adiante, pois está relacionada com um ritual praticado no *zõmo'ri*, tema do próximo capítulo.

seu esposo faz o arco para o seu genro caçar, tudo é importante. Por isso, meu marido é bem falado, porque eu teço rápido o algodão. Minha mãe morreu cedo e eu acho que eu fui preparada para isso. O algodão não é difícil porque desde menina eu aprendi a fazer isso com *pizaiba*³⁵. *Pizaiba* é o caco da panela de barro, a gente faz a bolinha de algodão para tecer. *Pizaiba* é uma ferramenta que a gente usa para tecer algodão. Tudo o que eu aprendi foi muito cedo, então eu tinha facilidade de tecer algodão e todos os primos do meu esposo pediam algodão para fazer arco para caçar, então tudo vinha do meu trabalho. Com isso eu fico contente porque todo mundo reconheceu o meu trabalho e que jeito eu sou, por isso sou respeitada na aldeia, por isso todo mundo gosta de mim. Os parentes do meu marido gostam de mim, porque tudo o que eu faço é na hora, está pronto, isso é importante, eu fico contente com isso.

Aprender a fiar o algodão está associado a uma função social de grande importância na vida das mulheres, a relação com o futuro genro: é para ele que as mulheres fiam o algodão quando sua filha se casa. Fiam algodão para que seus maridos também façam uso na confecção de gravatinhas, de arco e flecha ou de ornamentos cerimoniais como máscaras e enfeites, assim como para presentear os primos e irmãos de seu marido. *Pêosiô* comenta a importância de uma atividade apreendida e praticada quando *ba'õno* na socialidade de uma mulher adulta em relação aos seus afins. A habilidade de uma mulher de tecer o algodão é reconhecida socialmente e lhe confere status, pois uma mulher é respeitada pela comunidade através do reconhecimento de suas habilidades e de seu trabalho, principalmente aos olhos da família de seu marido.

O mesmo acontece com a coleta de raízes, frutas e cocos do cerrado, uma atividade de extrema importância para o aprendizado das *ba'õno* (meninas). Quando acompanham suas mães, avós ou tias na coleta ao redor da aldeia, aprendem a identificar as folhas e a cavar as raízes para o consumo da família e, posteriormente, para o consumo da família do noivo ou pretendente de uma *ba'õno*. Glória conta como aprendeu a reconhecer e cavar as raízes com sua mãe que, enquanto cavava, respondia as perguntas da filha. Em razão da curiosidade e da observação de criança, Glória aprendeu ser uma boa coletora:

A mãe leva a gente na roça. Depois de trabalhar na roça, a nossa mãe vai para o mato colher raízes. Ficava só olhando e esperando porque não sabia o que ela estava tirando. Ficava observando e perguntando assim “mãe o que você está tirando?”. E ela respondia “*pizi*”. E sempre perguntava o que ela estava tirando e respondia cada nome de raiz. Quando a gente cresce, coletamos sozinhas as raízes que a gente viu quando era criança. Assim fui aprendendo sobre as raízes junto com minha mãe.

³⁵ Caco de panela de barro arredondado com uma ponta de flecha espetado em seu centro. Segundo o cacique da aldeia Pimentel Barbosa e tradutor desta entrevista, *Suptó* Xavante, naquela época o povo Xavante confeccionava panela de barro, porém era um conhecimento de família. Segundo *Caimi* Xavante, as pessoas da última família residente em Pimentel Barbosa que detinham esse conhecimento morreram na época do contato.

Aracy diz que aprendeu a coletar acompanhando o grupo de idade de sua tia (FZ) que a levava para ensinar:

Quando eu era *ba'õno*, eu aprendi a coletar com a minha tia. Ela sempre me levava, a gente acompanhava o grupo. Quando eu era *ba'õno* eu não tinha preguiça de andar, eu gostava demais de andar, eu não cansava. Dependia da época de coleta podia ser *mo'õni*, *mo'õnihöi're* ou *norõre* eu comecei a coletar *norõre* porque era a época que as mulheres estavam fazendo essa coleta lá no Wedeze³⁶. Comecei a conhecer um tipo de palmito que se chama *norõipó* e eu aprendi a tirar *norõipó*. É o começo de como fazer a coleta quando se é um pouco maior, eu aprendi junto com a minha tia. Não é como hoje. As jovens tem muita preguiça de andar, eu gostava de andar e até hoje eu gosto de andar e de fazer coleta.

O ancião *Uruwe* comenta que as tias (FZ, MZ, HZ, BW) têm uma importância fundamental na formação de suas sobrinhas e fortalecem a relação de solidariedade entre si:

Quem começa a ensinar para as meninas já mais mocinhas são as tias. Nesse período as tias chamam as sobrinhas para andar como uma forma de ensinar, cuidar e proteger. Ver se tem gente por perto, se tem gente perseguindo, se tem onça. Uma cuida da outra. Ao mesmo tempo que as crianças dão proteção para as tias, as tias ensinam as coisas para as crianças. Nesse período tem essa troca de ensinar e proteger. A tia chama a mocinha como uma forma de olhar uma a outra, enquanto ela tira alguma fruta de uma árvore, enquanto ela tira alguns carás da terra, a menina fica em baixo de uma sombra de uma árvore olhando, protegendo a tia dela. Porque quando as pessoas fazem uma atividade não olham, não têm tempo de olhar. Então, enquanto isso, a menina vai junto e olha essas coisas, tem esse papel. Acontece as duas coisas, olha a tia e ao mesmo tempo aprende. Isso acontece não só com as meninas, com os meninos também, as tias chamam para ir junto com elas não para aprender como tirar, mas aprender a conhecer os tipos de fruta, como é o gosto, conhecer como as mulheres fazem e também fazem o papel de olhar a tia. Quando a tia chama o menino não é para ensinar a coletar, é para conhecer a fruta e para conhecer os lugares. Com esse objetivo as tias chamam a gente, chamam os meninos, chamam as meninas. E nessa época a gente recebe tanto carinho do lado das nossas tias que a gente nem sabe da onde recebe esse carinho. São as pessoas que gostam da nossa família, que gostam da mãe, do pai ou porque gostam do menino. Às vezes nem é parente e ajuda a cuidar também. Nessa época, a gente tem muito carinho, tem muita gente que olha a gente, não só as tias, mas outras pessoas que não são da família.

Quando as meninas deixam de andar com a mãe e passam a andar com um grupo de mulheres, suas tias se tornam a principal referência. Mas a solidariedade não se estende apenas às pessoas da família, pode-se dizer que o cuidado com as crianças é parte da socialidade xavante: os padrinhos têm responsabilidade na formação dos *wapté*, assim como as tias têm responsabilidade na formação de suas sobrinhas.

Era um tempo em que os Xavante andavam muito na região no entorno das aldeias, e por ter um ritmo constante de caminhadas para a busca de frutas, cocos e

³⁶ Aldeia antiga que ficava do lado oposto do Rio das Mortes onde os Xavante se encontram hoje.

raízes do cerrado, o corpo não se cansava facilmente e ganhava maior resistência. Em cada época do ano se coletava um tipo específico de recurso para o consumo e, dependendo de cada tipo, as mulheres programavam um destino em determinada área, como tabocal, área onde existem muitas raízes.

Há um nível de dificuldade para a aprendizagem, portanto as *ba'õno* (meninas) geralmente aprendem a coletar o que está mais próximo da aldeia e as raízes que são mais fáceis de cavar como *wö*, cocos como *norõre*, ou as frutas mais fáceis de colher, como *wesua're* (murici). Solange comenta:

Quando *ba'õno*, começamos a fazer coisas mais leves sem se afastar muito da aldeia. Aqui tem esse córrego e nós aprendemos com as nossas tias e avós a habilidade de cavar, ver a folha, ver em que ponto a raiz está boa. Aprendemos assim aos poucos. Eu comecei a colher quando menina o *wö*³⁷. *Wö* tem na beira do córrego, é muito fácil. Quando crescemos mais um pouco e ganhamos resistência para andar mais longe, aprendemos a colher o *mo'õnihöi're*, coisas que não são fáceis de achar aqui perto. Depois do *mo'õnihöi're*, o *tomosü* e outras raízes como o *wededu*. Esses tipos de raízes são mais difíceis de encontrar porque não estão próximas da aldeia. A maneira das mais velhas ensinar é assim aos poucos. E depois que você tiver capacidade de andar sozinha ou de reconhecer a região ou de reconhecer a folha, você tem essa liberdade de se afastar da aldeia. Eu comecei a conhecer as raízes e a fazer coleta com *wö*. Já grande, a gente começa a ter liberdade de sair em grupo.

O ato de sair para coletar no cerrado está associado a um modo de ensino e aprendizado de meninas e mulheres xavante. Nunca saem sozinhas para coletar, saem sempre acompanhadas de uma mulher mais velha ou de um grupo de mulheres que têm maior experiência no assunto. Sair em grupos é uma forma de fortalecer as classes de idade, compartilhar conhecimento entre elas e estimular uma competição saudável que determinará o grupo das melhores coletoras da comunidade. As saídas também são momentos para as mais jovens serem orientadas por suas mães sobre os cuidados com o corpo, a postura diante dos meninos na aldeia e sobre a importância e a função social da coleta. São desde cedo preparadas para serem responsáveis pelos cuidados do noivo e de sua futura família. *Pêosiô* comenta:

Eu cresci na aldeia *Arobonhõpo'opá*. Da aldeia *Aserere* fui para *Arobonhõpo'opá* porque naquela época o Xavante mudava muito. Em *Arobonhõpo'opá*, eu comecei a ter seio e minha mãe me orientou também, quando a gente começa a ter seio está na fase da gente aprender a sair e fazer coleta, atividade de mulher. Nós, do grupo *ëtêpa*, sempre fomos as melhores coletoras de raízes e frutas, foi aí que eu comecei a sair acompanhada da minha mãe e outros grupos na minha idade. Nós saímos e ali no *Urutenhoró* tinha muita raiz que se chama *wö*, lá tinha muita raiz, na região que hoje fica Cascalheira. Foi aí que eu aprendi a fazer coleta de raiz com a minha mãe e essa é uma atividade das mulheres. Eu comecei a sair nessa época em que

³⁷ raiz do cerrado.

meus seios começaram a crescer. As meninas da minha idade sempre acompanham porque durante a coleta sempre tem a orientação das mais velhas sobre como se cuidar, como cuidar do corpo, como respeitar o homem jovem. Cada saída tem uma orientação. Não é a toa que as mais velhas levam a gente para ensinar, para passar a experiência. Nós, do grupo *ētēpa*, somos as melhores coletoras de raízes e frutas. Eu lembro muito dessa época, hoje quem está viva do meu grupo sou só eu, as outras ficaram velhas, doentes, já morreram, eu tenho muita lembrança dessa época. Durante a coleta nossas mães orientam muito, dizem que a partir dali temos que lembrar do namorado, começar a lembrar dos nossos compromissos, que sempre tem que guardar a coleta para a gente mandar com cesto de folha de coqueiro, que se chama *renhamrĩ*, para os nossos namorados. A partir dali a gente lembra do compromisso da gente, que a coleta é para cuidar da alimentação dos nossos futuros maridos. A partir dali a gente começa a cuidar do que é da gente. Foi a primeira vez que eu vi que a coleta era meu compromisso e eu fiquei mais animada em ser a melhor.

Apenas quando se tornam *adabá* (noivas) é que elas saem sem a companhia da mãe, avó ou tia, com outras meninas de seu grupo ou categoria de idade e vão mais longe da aldeia para praticar e aperfeiçoar os conhecimentos sobre a coleta.

Quando os seios da menina começam a crescer, sua mãe, tia ou avó prepara para ela um remédio do mato para que tome constantemente. Esse remédio retém a menstruação das meninas e as mantêm férteis da mesma maneira. Sobre essa prática *Wautomoaba* esclarece:

Para meninas do tamanho da minha neta, *ba'õno*, a gente começa a dar o remédio para tomar antes que venha a menstruação para o organismo dela já ter uma reação. Eu não tive problemas em relação a isso, porque minha mãe sempre cuidou e se preocupou em me dar remédio para não menstruar. Nós nunca tivemos esse problema, nunca tivemos problemas. Não menstruei porque minha mãe conhecia esse remédio, minha mãe sabia. Hoje eu não sei como as mulheres estão lidando com isso, se elas conhecem ou usam esse remédio. Algumas pessoas que não menstruam, às vezes dizem que não têm remédio. Algumas mulheres ensinaram para outras sobre esse remédio, mas nem todos têm acesso a esse remédio. A família da Silmara, por exemplo, não conhecia esse remédio. Foi a Tia *Wauto* que ensinou ela a usar. É um conhecimento de família. Silmara é uma das netas da tia *Wauto*, que sempre ensinou esse remédio para os filhos e netos, e por isso ela não menstrua, ela não tem esse problema. Eu nunca tive esse problema porque minha mãe tinha esse conhecimento.

Geralmente, antes da puberdade de uma menina, quando a mãe, avó ou tia considera o momento apropriado para o início do tratamento, ferve um chá de folhas para que ela tome todos os dias a fim de “preparar” seu organismo. Ao longo do tempo, as propriedades do chá retêm a menstruação. Não são todas as famílias que detêm esse conhecimento e as que sabem nem sempre compartilham com as mulheres de outras famílias. *Wautomoaba* nunca menstruou. Como ela disse, nunca teve problemas com isso. A folha usada para reter a menstruação é uma de muitas conhecidas pelas mais velhas para o tratamento de mulheres, assim como chá para limpar o organismo após o

parto, remédio anticoncepcional ou abortivo. Ângela comenta que, no tempo de sua juventude, as mulheres conheciam muitos remédios e esses conhecimentos, por serem constantemente praticados, eram também bastante compartilhados, o que dá o entender que hoje em dia deixaram de ser difundidos porque poucas mulheres os praticam:

Nem todas conhecem os remédios do mato. Por isso que hoje em dia tem muita doença de mulher. Só antigamente, quando as mulheres tinham conhecimento dos remédios do mato, é que elas se ajudavam. Ajudavam no tratamento quando contavam para as outras. Quem conhece as ervas, resolve ajudar as pessoas. Faz um tratamento muito longo até o organismo ficar bom. Era assim a vida de antigamente. Era assim.

Quando Ângela se refere a antigamente, fala de duas gerações atrás, quando ela ainda era *ba'õno* (menina). Nesta época os conhecimentos, por serem mais praticados, eram também mais difundidos entre as famílias.

A partir do momento em que os seios da *ba'õno* começam a crescer, ela, que já sabe pegar água, lenha, cuidar das crianças mais novas, ajuda a fazer comida, adquire noções básicas da coleta e menstrua, se torna *azarudo*. *Azarudo* é a categoria de idade entre *ba'õno* (menina) e *adabá* (noiva), quando as meninas deixam de ser crianças, seu corpo começa a se desenvolver e passam a ser consideradas aptas para o casamento pela comunidade. Na seqüência, são consideradas *adabá*, meninas que vivenciaram a cerimônia de casamento denominada *adabasa*. *Wautomoaba* comenta as funções relacionadas a essa categoria de idade:

Me tornei *adabá* (noiva), já moça. A partir daí a gente tem que colocar a nossa experiência em prática, começar a viver a nossa vida. A gente tem que sair com outras mulheres, compartilhar o conhecimento com elas e, ao mesmo tempo, aprender a buscar o *norôré*, *tirire* e outros cocos. A gente não vai forçada. A gente vai porque a gente gosta, porque a gente quer ir junto com as outras mulheres. Quando chegamos nessa idade temos que ser independentes em todos os sentidos. Temos que começar a produzir comida, plantar as coisas na roça, para a gente ser independente em relação à comida.

Logo que se casam, são chamadas de *soimbá* pelas pessoas de seu grupo doméstico de origem. *Adabá* e *soimbá* são empregados concomitantemente por pessoas diferentes em relação a uma mesma menina (Lopes da Silva, 1986:135). Sobre essa mudança de abordagem *Pêosiô* comenta:

No dia em que casei, anoiteceu e fiquei com muita vergonha de ser chamada de outra maneira. Com a mudança do casamento temos que mudar nosso comportamento, de *adabá* para *soimbá*. A moça que acabou de casar tem que ser chamada deste jeito e eu tinha vergonha, porque tinha acabado de casar, tinha muita vergonha. Isso é besteira, mas foi minha experiência no primeiro dia de casamento.

Apenas após o primeiro filho é que torna-se *pi'õ*. O compromisso entre as famílias da menina e do menino pode ser realizado desde que são pequenos, mas só irão

se conhecer no momento ritual. Existem outras formas de compromisso como se casar com o marido de uma irmã ou com um homem mais velho. Em ambos os casos, depois que se torna *adabá*, o noivo espera que a noiva cresça até que possam, de fato, ficar juntos. Esses exemplos serão tratados adiante.

Casamento

As aldeias xavante se dividem em duas metades, *öwawê* e *poreza'õno*, e os casamentos só são possíveis entre uma mulher e um homem de metades diferentes. Geralmente os casamentos são combinados pelas famílias da noiva e do noivo quando estes ainda são pequenos, mas essa não é uma regra rígida. Os rapazes não tomam parte das negociações de seu casamento, exceto em alguns casos em que não há pai ou tio para acertar o compromisso e se sentem envergonhados e embaraçados com essa situação.

As meninas são preparadas por suas mães, avós e/ou tias para saberem se comportar no momento do casamento, enquanto os meninos recebem orientações de seus padrinhos durante o período no *hõ* ou quando voltam para a casa de seus pais. Ao assumirem o relacionamento, sabem quais são as responsabilidades que cada um deve exercer.

A consolidação do casamento pode levar meses ou anos para acontecer, dependendo da idade dos pretendentes, mas os jovens consentem e velhos se queixam que esse tempo está cada vez mais rápido, pois os jovens não querem esperar para namorar. Os meninos geralmente se casam com mulheres mais novas do que eles, pois as meninas de sua idade já estão casadas com homens mais velhos e com filhos. “*No início de nossa formação, os nossos compromissados estão reclusos. Nós estamos aqui na nossa casa na aldeia e eles estão lá na casinha dos solteiros. Mas, mesmo de fora, nós presenciamos e vigiamos a formação dos rapazes*”, diz *Pêosiô*.

Há três fases rituais que marcam o “processo de casamento” para o Xavante (Maybury-Lewis, 1984:132). A primeira fase se inicia depois de terminada a cerimônia de furação de orelhas quando noivos e noivas são apresentados uns aos outros diante de toda a comunidade, para registrar seu compromisso social. As meninas são levadas para o pátio da aldeia e carregam um bolo de milho, geralmente feito pela mãe, que marca o compromisso da nova relação. “*Quando somos levadas para este local no meio do*

pátio, a gente tem o gesto, a gente segura o nosso futuro esposo e afirma diante de todos o nosso compromisso. A partir de então, é que construiremos a nossa família”, diz Pêosiô. É certo que esse momento é tão rápido que por vezes não chegam nem a se ver, pois ficam de costas um para o outro, quando a menina deita na esteira de seu noivo guiada por sua mãe.

A segunda fase ritual diz respeito à cerimônia *adabasa*, momento em que os homens chegam de uma caçada coletiva, determinada pelos mais velhos, e juntam toda a carne abatida em um grande cesto que o noivo carrega até a frente da casa de seu futuro sogro. Quem recebe a carne é o tio materno (MB) de sua noiva que tem uma importância pontual na vida da menina. Todos os serviços prestados à *adabá* são realizados por membros *tsire’wa* (do outro lado): o noivo lhe traz carne, seu tio materno (MB) denominado *danhorebdzu’wa*, pinta seu corpo, confecciona e coloca colares de algodão e dente de capivara na noiva, lhe dá conselhos sobre como cuidar bem do marido e distribui a carne do casamento entre os membros da comunidade. A mãe da menina confecciona a esteira sobre a qual vai se ajoelhar e uma *ba’ôno* vem tirar seus colares no final da cerimônia e os leva para si. Depois a carne é distribuída pelo *danhorebzu’wa* (MB) para toda a comunidade e cada família ganha sua parte.

A fase final se dá quando o rapaz assume publicamente a relação com sua noiva e passa a morar na casa de seu sogro. Mas, mesmo depois de serem apresentados, os noivos ainda mantêm uma relação distante em relação às suas noivas. No período que antecede a moradia do noivo na casa do grupo doméstico da esposa, ele evita a família dela e se preserva ao máximo. Tenta não conversar sobre o assunto com outras pessoas e finge não saber de nada. Uma alternativa de encontro é trabalharem juntos na roça. O noivo tem que cuidar da roça do sogro para ajudar na alimentação da casa. Os encontros na roça são comuns, pois o noivo não atravessa a aldeia em direção ao outro lado para ir até a casa de sua noiva durante o dia.

Depois de algum tempo mantida essa relação, o noivo passa a freqüentar a casa da noiva às noites. Quando isso acontece, os pais da noiva preparam esteiras e abano para fazer a cama do casal e constroem uma divisória dentro da casa para que possam ficar à vontade e ter privacidade. *Pêosiô* comenta:

Foi assim que eu perdi o medo. Antes eu tinha medo dele, da respiração dele, porque ele só vinha me visitar à noite, eu tinha medo da respiração. A partir daí eu perdi o medo. Eu tinha muito medo dele porque não sabia de nada,

quando era o momento do homem, eu tinha medo. A partir daí eu o conheci, eu perdi o medo e toda a vez que escurecia, ele chegava e eu ficava contente,

O rapaz não vai morar na casa da noiva de uma hora para a outra, mas o casal continua a se encontrar. *Pêosiô* explica:

O noivo não pode ficar o dia todo. Ele visita a casa de sua noiva apenas de noite e ficamos juntos até o amanhecer. Eu comecei a gostar mais ainda dele e tive dias que eu ficava pensando que o dia nunca escurecia. Demorava demais e eu perdia a paciência, eu queria que escurecesse logo. Isso é uma coisa que surge da gente, como mulher. Eu aprendi a gostar dele mesmo e eu não conseguia, se ele demorasse a chegar, não conseguia dormir. Só quando ele chegava eu dormia. Isso é uma coisa que cada pessoa, cada mulher tem seu jeito e meu jeito é esse. Eu não tenho vergonha de contar porque eu acho que vale para a geração nova aprender a gostar do seu marido e também a cuidar do seu marido. Isso aconteceu comigo. Quando fizeram a nossa cama, toda a vez que escurecia ele chegava. Aconteceu de eu gostar dele e acho que o mesmo aconteceu com ele.

Se ele faltar uma noite a noiva fica preocupada “*por que ele não veio?*”. Quando o noivo trabalha mal na roça ou não investe diariamente no relacionamento, a noiva se preocupa.

Nós mulheres ficamos com receio. Sabemos que a história é da gente, que aquele é o nosso homem. E quando não somos bem visitadas, a gente fica receosa, tanto é que a gente não dorme bem. Eu tinha muita saudade dele, mesmo quando ele estava do outro lado da aldeia, eu queria ir lá para ficar com ele o tempo inteiro. Isso é normal, quando a gente é jovem, é normal. Não tem que ter vergonha.

Se não são visitadas, não se entregam fácil. Quando há visitas constantes, a afinidade acontece e se o casal se entrosa rápido. “*Quando somos sempre visitadas ficamos muito alegres, é coisa nova, a frequência das visitas nos dá segurança. Vou ficar olhando e pensando que ele é o meu homem, vou sentir seu cheiro, seu perfume*”.

O homem se prepara para fazer suas visitas noturnas: banha-se à tarde e se arruma. Passa o óleo no cabelo e no corpo para levar seu cheiro, seu perfume para a mulher sentir o seu interesse.

Nós ficamos esperando ele chegar. Ele chega tarde, depois do *warã*. Só podem nos visitar depois que o *warã* acaba. Ficamos em frente de casa conversando até ele chegar. Se ele não chegar, ficamos lá até todo mundo dormir, ficamos na expectativa.

Esse namoro leva meses ou anos e, se for bem elaborado, na primeira oportunidade o noivo fala para seus pais que está tudo bem, demonstrando sua afinidade com a noiva, o que permite ao pai decidir fazer o anúncio da união no *warã*, conselho dos homens maduros. Esse é o início da construção da família, momento em que o noivo passa, efetivamente, a morar junto com a esposa e a pertencer ao seu grupo doméstico do qual seu sogro é a cabeça do grupo. *Pêosiô* conclui:

É em cima destas experiências que ensinamos nossas filhas e netas. É assim que a gente relata a nossa trajetória. Assim que nós nos transmitimos. Assumi compromisso com meu primeiro parceiro, nos casamos e estamos aí. Nossos frutos estão aí, nossos netos, nossos familiares para quem passamos nossas histórias, nossas experiências. Por isso os jovens têm que aproveitar o seu momento, porque é um momento gostoso, um momento bom. Você não vai voltar para fazer aquilo de novo, aquilo só acontece uma vez. É bom aproveitar aquele momento porque a gente acaba descobrindo uma coisa que eu nunca pensei que nós mulheres fomos preparadas. Nem imaginei que seria assim. É uma experiência que os jovens devem aproveitar

O processo de casamento descrito acima tem variações. Solange, mãe do cacique da aldeia de Pimentel Barbosa, contou sua história de casamento que, segundo ela, foi diferente de todas as outras. Sua família era de uma aldeia chamada *Norosurã* e seus pais vieram visitar *Etenhiritipá*, onde hoje é a aldeia Pimentel Barbosa, porque tinham amigos e boas relações. Seus pais passaram um tempo na aldeia e, quando foram embora, deixaram Solange com seu futuro marido, antes que ela começasse a andar. Seu pai veio apenas visitar a aldeia, mas ao encontrar o pai do futuro noivo e perceber que era de uma família que mantinha uma boa relação com sua família, por consideração, deixou sua filha pequena comprometida quando foi embora. Por ter uma boa relação com a mãe, quem criou Solange foi *Wautomowa'ipeseõ*, que se responsabilizou em cuidar dela como filha e a quem ela chama de avó até hoje.

Seu pai a deixou, “*ele não teve pena, ele não teve dó de mim*”, mas foi um compromisso sério, segundo Solange; os homens conversaram entre eles e, como forma de respeito entre as partes, cortaram o bolo de milho feito pelas mulheres:

Eu vou contar porque a vida e o casamento não é tudo igual. Para mim foi diferente de todas as mulheres. A minha avó me deu de mamar até eu parar e depois meu compromisso era com meu esposo José. Depois, minha sogra, a mãe do José, acabou de me criar junto com minha cunhada, que hoje mora na aldeia Caçula. Foi ela que me criou para o irmão dela. Depois que eu cresci, ela me orientou e me ensinou como me comportar. Eu fui obediente porque eu não tinha ninguém para chamar de pai e nem de mãe. A minha sogra tinha acabado de me criar para o seu filho. Uma parte da vida ela foi minha mãe junto com minha cunhada. Quando eu cresci e comecei a criar seio, resolveram fazer a minha cama, foi a semana do meu casamento. Decidiram meu casamento e José acabou de me criar. Ele que me criou, me orientou, me falava como eu deveria me comportar para ele. Ele também foi importante na minha vida. Hoje tem esses compromissos e às vezes dá um problema na relação entre os pais das meninas e dos meninos. O meu foi totalmente diferente, foi uma cerimônia tradicional. Como os meus pais não eram dali, para ser um compromisso sério, a família do meu pai teve que se pintar para oferecer o bolo de milho que era do tamanho de uma bacia. Todos os irmãos e primos levaram esse bolo para oferecer. Isso a família do meu pai repetiu durante o compromisso. Meu esposo me contou como foi que meu pai me deixou. Ele sempre contava isso para mim porque ele achou uma cerimônia muito bonita. Foi uma relação de amizade séria e ele nunca poderia romper esse compromisso. Mesmo sendo meu marido, ele foi meu pai e sempre falava desse dia que meus pais levaram, todos pintados, esse bolo. Hoje não é assim. O pai vai lá conversa e amanhã os noivos se casam. Não é assim. O

José foi um marido de respeito. Acho que nem todos os homens são assim. O José, mesmo morando ali tinha respeito comigo. Eu tinha medo e ele sabia que eu não era completamente adulta. Acho que ele andou namorando, ele não queria em nenhum momento me assuntar. Eu lembro hoje e para mim, comparando com todos os maridos, ele foi o melhor.

Solange não se acostumou de início, mas com o passar do tempo percebeu que José tinha com ela uma relação de respeito e ela passou admirar e a gostar dele. Todas as pessoas envolvidas faziam de tudo para que ela se acostumasse com a situação, uma construção social que se iniciou no reconhecimento mútuo de amizade e respeito entre as famílias envolvidas no compromisso. Era responsabilidade da família de José cuidar bem de Solange e o ritual foi feito de maneira tradicional. A situação fez com que as relações sociais estabelecidas inicialmente se transformassem: a cunhada e a sogra cuidaram de Solange como mãe e depois passaram a ser de fato cunhada e sogra; o marido, num primeiro momento, cuidou dela como pai dando-lhe segurança e confiança, e ensinou, ao longo do tempo, como ela deviria se comportar em relação a ele como marido. Solange reconhece essa construção e passou a aceitá-la e reconhecê-la como fidedigna.

Há outro caso diferente de casamento contado por *Penepe*. Ela foi criada pela mãe na aldeia Barreira Amarela, aldeia velha abaixo do Rio das Mortes. Ela diz ter se alimentado da caça que os cunhados traziam para casa: “*minha mãe me criou com a caça do genro quando eu era menina*”. Cresceu e percebeu que seus seios começaram a aparecer. Foi quando seus irmãos vieram buscá-la e a levaram para a aldeia Pimentel Barbosa:

Meus irmãos foram me buscar para me levar. Eu ainda era pequenininha, mas já tinha noção de ouvir, ver. Eles me buscaram porque tinha chegado a minha hora. Existem dois tipos de compromisso: se eu sou mais jovem e a minha irmã mais velha tem um marido, se minha mãe, meu pai e meus irmãos decidirem que eu seja a segunda esposa é um tipo de compromisso. Para isso eles foram me buscar. Eu seria a segunda esposa, só que ele já era adulto e eu era menina, mas já tinha noção porque tive orientação da minha mãe e para isso foram me buscar. Foi no dia do *wai'á*. Foi no dia do *wai'á* que teve essa reunião a meu respeito. Quando me colocaram ao lado dele, que tinha a idade do meu pai, eu fiquei com medo. Eu não sabia quem era. A única lembrança que eu tenho e posso contar é que sou a segunda esposa do marido da minha irmã mais velha. Eu poderia estar contando uma outra visão sobre o primeiro marido, mas a experiência que eu tive é que eu fui a segunda esposa. Quando me colocaram ao lado dele, eu fiquei com medo da respiração dele, daquele braço duro. Eu levantei e corri. Hoje, de brincadeira, o meu marido fala que eu não fui corajosa, que eu não fui uma boa esposa porque eu tive medo, fui medrosa. Eu tinha medo sim! Era a primeira vez que eu ia deitar com um homem mais velho do que eu. Você acha que eu não ia ter medo? Quem não ia ter medo? Eu falo para ele que isso aconteceu porque era a primeira vez e porque eu fui preparada para ter uma outra visão e o que eu vi e presenciei é que eu seria a segunda esposa de um homem mais velho do que eu, isso é

uma diferença. Se fosse alguém da minha idade, isso não quer dizer que não estou querendo ele, mas é uma comparação da maneira de eu, como mulher, ver. Eu fiquei com medo sim. Admito que eu fique com medo. Se fosse ele, até ele teria medo de mim, mas isso é normal. Logo depois a gente começou a viver, eu fiquei do lado dele e fui crescendo. Passou o tempo e a nossa relação começou a mudar, a maneira de se comportar. Comecei a gostar como quando somos jovens mulheres. Sempre o homem, sendo mais velho, que começa a mexer com a parceira, isso é normal na relação de marido e mulher. Esse compromisso não é gostar do homem por ele ser muito bonito ou por ser o homem mais bonito, eu acho que a gente não vê na pessoa a beleza do homem. É o jeito dele ser. É o jeito de se comportar com você, acho que isso é o mais importante. Não precisa ser o homem o mais bonito. De preferência, eu penso hoje que o compromisso deve continuar porque está dentro da nossa cultura e depois dos dois crescerem nunca aconteceu dos dois não se gostarem, do rapaz ou da menina dizer que o namorado é feio. Nunca aconteceu isso. Acho que isso está dentro de cada pessoa e o motivo de tudo isso é manter a nossa tradição. Começar a desrespeitar, a escolher, começa a bagunçar. O importante, em primeiro lugar, é se o homem vai ser bom, se é caçador, trabalhador. O mais importante é ver as qualidades do homem. No Ripru eu vi tudo isso, porque era mais velho, era bom caçador e trabalhador. Ele é bom marido até hoje para mim. Vendo essas qualidades todas, a gente sente amor pela pessoa. A pessoa sendo tudo isso, não importa a hora dos dois terem relação, não importa. A partir daí que você vai gostar mais ainda do seu parceiro. Eu vejo assim.

Há outra situação relatada no vídeo *Pi'õ Höïmanazé* por uma mulher que era casada com um homem que se casou com sua irmã, como segunda mulher. A primeira mulher ficou muito enciumada e só aceitou a situação verdadeiramente quando, ao acordar, percebeu que estava ficando doente por conta do sentimento em relação à irmã – deixou de ter ciúme e aceitou sua irmã como segunda esposa de seu marido.

As mulheres mais velhas transmitem para suas filhas e netas suas próprias histórias e experiências sobre o casamento; as instruções e conselhos que passam para as mais novas são baseados em suas vivências e se tornam conhecimentos de família. Como descrito acima, o processo de casamento tem três fases rituais, mas a maneira como acontece depende das variáveis envolvidas em cada situação: “*estamos, ao que tudo indica, diante de mais um dos casos Xavante em que a teoria social nativa não é acompanhada mecanicamente pelas práticas sociais levadas a cabo pelos seus membros*” (De Paula, 2007:83).

Nomeação das mulheres

Quando a criança nasce, seus pais não lhe dão nome por dizerem que é ainda muito frágil e “*o nome é uma carga pesada demais para seu corpo*” (Lopes da Silva, 1986:67). Chamam-no apenas do termo *aiuté* (criança). Quando a criança fica mais “durinha”, por volta dos oito ou dez meses, recebe então seu primeiro nome, o que não é regra obrigatória. Existem dois tipos de nomes femininos xavante. O primeiro nome é

de menina *ba'õtõre ñi tsi* (antes de ser grande, madura) e diz respeito a características físicas da criança ou de seu temperamento, ou relembra acontecimentos que marcam sua vida. Este nome é restrito aos parentes e/ou vizinhos e geralmente é um nome mais descritivo, identificador e individualizante.

Segundo Lopes da Silva (1986:116), quando uma menina começou a andar seu pai sonhou um nome, *Pêmoriwe*, que significa “andar bonito”. O outro nome é o de mulher adulta, reconhecido como nome verdadeiro, *dañitsi uptabi*, conferido só após o casamento. Todas as mulheres adultas são nomeadas de acordo com o radical inicial dos nomes. São cinco os radicais dos nomes femininos: ‘*Re* – periquito; ‘*Ró’ó* – macaco; *Pê* – peixe; *Tsiñotse’e* – quero-quero; *Wautomo* – determinada árvore da região do cerrado (Lopes da Silva, 1986:121). Há uma relação entre esses radicais com a cosmologia xavante, já que foi o periquito que contou em sonho para uma mulher xavante a existência do milho³⁸. Foi essa mulher que apresentou o milho para sua comunidade. Em comparação, os nomes femininos Xicrin também possuem cinco prefixos comuns e “*um sufixo que serve à nomeação individual*” (Vidal, 1977:108), e os nomes estão ligados aos tipos de classificação do mundo animal e suas relações com a sociedade humana.

O complexo ritual que inclui a nomeação das mulheres era considerado o ritual de passagem feminino de maior ênfase e envolvia uma grande preparação festiva (Lopes da Silva, 1986:125), que, no entanto, deixou de acontecer desde o início da década de 1980, quando Pimentel Barbosa, *Wederã* e *Eterinhitipá* eram uma única aldeia. Quando o casamento era marcado, dizem os mais velhos, o dono da festa durante a reunião do *warã*, colocava a possibilidade de realizá-la e iniciava-se um debate que se estendia para a comunidade. As meninas eram avisadas e o processo de nomeação envolvia uma série de discussões com pais, maridos e cunhados dos dois clãs para que não houvesse conflitos durante a festa. Em determinado momento ritual da festa de nomeação das mulheres, as mulheres escolhiam parceiros para manter relações sexuais extraconjugais, e os parceiros preferenciais eram seus cunhados (Giaccaria e Heide, 1972, Lopes da Silva, 1986). Lux Vidal (1977) comenta que durante a nomeação feminina Xicrin, as mães das *kôkô* (meninas que não têm filhos) que recebem o nome são solicitadas para intercuro sexual com o chefe da cerimônia.

³⁸ Versões do mito de origem do milho contado por Ângela e *Waza’é* e transcrito por mim no anexo 2.

Segundo homens e mulheres da aldeia *Wederã*, a festa de nomeação das mulheres resguarda um caráter sagrado, assim como a festa de iniciação espiritual denominada *wai'á* para os homens. Os homens mais velhos dizem que a festa de nomeação era bem conversada e discutida entre a comunidade para que tudo ocorresse em harmonia e respeito, mas que hoje os Xavante não realizam mais o complexo ritual de nomeação de mulheres. Os nomes das avós e dos avôs são passados para seus netos e netas ou os nomes são sonhados pelos homens e dado às mulheres.

A festa de nomeação é chamada por Lopes da Silva (1986) de complexo ritual porque é composta por um conjunto de rituais. Serão descritos a seguir dois momentos rituais que constituem o início e o fim da festa de nomeação, com base na experiência e testemunho de *Wauto*, do grupo *ai'rere*, *Wautomoaba*, do grupo *tirowa*, *Pêosiô*, do grupo *êtêpa* e *Penepe*, do grupo *abareu*, mas existiam outros rituais intermediários que não serão tratados aqui. O primeiro ritual da festa de nomeação é chamado de *u'u*³⁹.

Quem começa o ritual do *u'u* é um homem da linhagem do clã *ôwawê* (denominada *topdató*) que tem a prerrogativa de ser o dono da festa. Ele é chamado de *aiutemanharîwa* e sua função, além de conduzir a festa, é fazer brincadeiras. *Aiutemanharîwa* significa literalmente “criança criadores”. Para animar a comunidade, ele imita as crianças: afina a voz, chora e representa animais como a onça e o jaburu.

Os homens se juntam para confeccionar os enfeites a serem utilizados no ritual do *u'u*, como máscaras feitas de palha de buriti e cabaças ornamentadas. Quando está tudo pronto, combinam um lugar fora da aldeia para se encontrarem e, ornamentados, partem em direção à aldeia cantando: “*u'u, u'u, u'u*”. Cada vez que cantam, param um pouco e andam sem cantar, dão um passo em fila indiana e param de novo em roda, andando e cantando até chegar ao centro da aldeia. Todo mundo fica curioso querendo ver como é o enfeite, como é o ritual. Eles fazem uma varinha comprida de timbira e palha de buriti para bater em quem tentar pegar as cabaças que estão penduradas em suas costas. Fazem varas compridas para acertar de propósito quem quiser pegar as cabaças, com a máscara na frente do rosto não enxergam nada e fazem o movimento de chicote. As pessoas que querem pegar as cabaças do *u'u* têm que se proteger de alguma forma porque eles batem o chicote com força. Só as mulheres que fizeram parte do *wai'á* têm acesso às cabaças sem apanharem. Elas escolhem e pegam as cabaças para elas. Segundo *Wautomowãpeseõ*, não são todas as mulheres que participam desse ritual,

³⁹ Mito sobre *u'u* contado por *Wautomowãpeseõ* e transcrito por mim no anexo 1.

só as que têm coragem. O *u'u* é o início da nomeação das mulheres e a partir desse ritual vai se discutir a nomeação. Depois do *u'u*, os homens fazem a corrida de toras e, ao final, o dono da festa, o *aiutemanharĩwa*, faz uma cestinha que simboliza o início da festa. Ao entardecer os *wapté* gritam para anunciar o início da nomeação, avisando a comunidade que ainda não sabe quais as mulheres serão escolhidas. *Penepe* se lembra do chamado na aldeia:

Os *wapté* (moradores da casa de solteiros) e os *riteiwá* (iniciados) são os grupos que animavam a aldeia. Com a decisão dos velhos, os *wapté* gritavam “*joé!, joé!*”. Hoje a gente não ouve mais. Isso era para pedir permissão dos pais se as meninas tivessem namorados, para que os *wapté* cantassem diante da aldeia para animar os mais velhos, para eles permitirem a escolha de sua neta, de sua filha. Esse é o significado do canto “*joé*”.

Pêosiô participou da nomeação das mulheres quando era *pi'õ*:

Isso aconteceu comigo depois da corrida de buriti dos homens. Os rapazes chamados *riteiwá*, que já estão com a orelha furada, foram em casa sem eu saber por que eles estavam todos ali reunidos. Meu marido chegou e perguntou “o que esses rapazes vieram fazer aqui?”. Eu respondi que eu não sabia o que eles estavam fazendo lá em casa. Era para pedir permissão para o meu marido, meu pai e meu tio, porque são todos envolvidos, para eu participar da cerimônia de nomeação. Eu ouvi essa discussão do meu pai, ele falou que não ia permitir sem consultar o meu marido e meu marido respondeu que ele, como pai, poderia autorizar a minha participação, e que ele como, meu marido, não iria falar nada porque isso é importante na nossa tradição. Meu pai falou que eu podia participar dessa cerimônia e receber o nome. Quando me permitiram participar, eu tinha um filho. Eu não era moça, eu já tinha um filho, já era mulher. E meu marido tinha acabado de chegar. Ele tinha ido cortar buriti, chegou cansado e, mesmo assim, deu a posição dele, do meu pai permitir que eu participasse da cerimônia. Eu não era *adabá* (noiva) eu era *pi'õ*, eu era mulher. A única pessoa que foi contra foi minha mãe. Ela não queria permitir porque achou que não era a hora para eu ganhar o nome. Isso é coisa de mulher que já passou por isso e queria que eu esperasse mais. Mas depois ela acabou concordando e foi chamar o meu padrinho, que foi meu padrinho de casamento, que tinha que ser consultado também. Ela falou que o chamaria porque queria ouvir também sua opinião, saber sua posição. Depois que cada mulher ganhou permissão da família, elas foram anunciadas e todo mundo sabia quem ia participar da cerimônia e ganhar um nome.

Durante esta festa, a comunidade resolveu fazer uma expedição de caça e coleta na região onde hoje fica a cidade de Cascasheiras; foram homens, mulheres e crianças. As mulheres escolhidas para ganhar o nome se dividiram em grupos e foram coletar raízes na área do tabocal e os homens caçaram muitas queixadas naquela ocasião. Quando o município de Cascasheiras foi criado, a área foi em grande parte desmatada para a instalação de núcleos urbanos e fazendas, e hoje ali não há abundância de recursos naturais. A função das mulheres, ao participarem da cerimônia de nomeação durante essa expedição, além de coletar, preparar o alimento para os seus maridos e construir casas de acampamento, era tomar toda a carne dos caçadores quando eles

chegavam da caça. Cada mulher devia tomar a carne dos seus cunhados - primos (FBS, MZS, FZS, MBS) ou irmãos (B) de seus maridos - mesmo que eles resistissem, e entregar para seu padrinho de casamento (MB): queixadas inteiras, parte dianteira de tamanduá, perna de veado etc. Depois de caçarem, os homens resolveram retornar para a aldeia e, quando chegaram, mesmo cansados, entoaram dois cantos chamados *dasiwai'õ*, para marcar o fim da festa:

Nós dançamos e o canto era muito bonito. Eu fiquei animada, mas não podia revelar que estava contente. A gente que é mulher e está ganhando o nome fica contente, tem o tempo da nossa alegria. Mas a gente não podia revelar e ficava comigo mesma. Quando a gente retornou teve *dasiwai'õ*.

Eram os homens do mesmo clã das mulheres escolhidas que lhes davam o nome. Eles falavam o nome sonhado diante do conselho dos mais velhos para decidirem se estes aprovariam cada nome. O corpo das mulheres era pintado pelos cunhados com jenipapo, com listras pretas de cima abaixo, como um filhote de anta; elas ficavam ajoelhadas e os homens se aproximavam para ouvir se os nomes sugeridos iriam combinar com cada mulher:

“Qual será o nome dela?”, “*Pehosiõ*”. O nome que eu ganhei foi *Pehosiõ*. “E a outra?”. “*Re'zê*”. A outra ganhou *Re'zê*. E a outra, *Wautomonhimizu*. *Wautomonhimizu* não tinha parceira. Cada nome tem que ter uma pessoa do lado *õwawẽ* e uma pessoa do lado *poreza'õno*. Eu sendo *õwawẽ*, tem que ter uma pessoa *poreza'õno* com o mesmo nome. Cada nome tem um significado. *Pehosiõ*, o meu nome inicial é peixe; *Re'zê* é periquito e *Wautomonhimizu* é aquele material com que a gente faz algodão, *pizaiba*.

Duas mulheres recebem o mesmo nome, uma de cada clã, diferentemente do que Lopes de Silva (1980:52) diz sobre os nomes masculinos: “*não devem existir dois homens adultos que tenham o mesmo nome simultaneamente*”. Ao serem nomeadas, as mulheres são levadas pelos seus cunhados até a frente de sua casa para que elas peguem o algodão e o deixem no centro da aldeia. Lá, as mães das mulheres oferecem aos cunhados das filhas um bolo ou mingau de milho. Todos os homens fazem roda e as mulheres ficam do lado dos homens que fazem parte do clã de seu marido. Os padrinhos de casamento de cada mulher recolhem o algodão para si e assim acaba a cerimônia de nomeação. Os homens gritam para finalizar a cerimônia. A nomeação das mulheres é entendida pelos Xavante como uma forma de pagamento, pois os cunhados se esforçam muito para caçar durante a cerimônia *adabasa* e são recompensados com bolo e mingau de milho na festa de nomeação. Os padrinhos também têm seu papel durante o casamento, distribuem a caça para a comunidade e ornamentam a noiva e em troca recebem algodão.

Segundo Lopes da Silva (1986) há diferenças profundas existentes entre a transmissão de um nome masculino e um nome feminino. Os nomes masculinos são transmitidos através de laços de parentesco e por herança, ao contrário, os nomes femininos são criados a cada geração e estabelece, através de seus radicais, uma relação entre a sociedade Xavante e a natureza. Ao longo da vida o homem altera seu nome quando passa de uma categoria de idade para a outra e a mulher, depois do nome de menina, recebe um único nome verdadeiro. Os nomes masculinos são mantidos e preservados para sua transmissão às novas gerações por linhas de parentesco masculino. Já os nomes femininos são sistematicamente inovados por meio da sua não repetição e da criação constante de novos sufixos que identificam cada mulher. A preservação e a inovação da transmissão de nomes xavante dada para homens e mulheres, respectivamente, é uma questão a ser entendida (Lopes da Silva, 1986), mas fica claro que a preservação e renovação dos saberes fazem parte do mesmo sistema.

Desde 1980, a nomeação das mulheres não acontece mais em Pimentel Barbosa, porque um homem ameaçou queimar a casa do sogro durante a nomeação de sua esposa. *Warodi*, filho de *Apowë* Xavante e, na época, liderança da comunidade, permitiu que sua filha participasse da festa de nomeação das mulheres e seu genro ficou muito enciumado. Por esse motivo, *Warodi* decidiu acabar com a festa porque pensou nas consequências que seu povo poderia enfrentar se os homens não suportassem o ciúme durante o ritual de nomeação de suas mulheres. Depois deste episódio, no dia 25 de dezembro daquele ano, *Warodi* juntou a nova geração de mulheres para receberem simbolicamente seus nomes. Comunicou que os nomes dados seriam aqueles sonhados pelos homens. Ele juntou várias categorias de idade feminina, que se colocaram em fila para ganhar seu nome. Explicou os motivos para que a comunidade não realizasse mais o ritual de nomeação e argumentou que, dali para frente, as mulheres receberiam os nomes de outra maneira. Hoje, as meninas ganham os nomes que são sonhados e dados pelos tios, tias ou mães, ou ganham nomes que eram de suas avós maternas ou paternas, dados por elas mesmas ou pelos pais e mães de ego.

Diz-se que hoje o nome é apenas simbólico e não carrega mais o significado da experiência ritual. *Warodi* intuiu a possibilidade de novos conflitos entre sogros e genros e percebeu que a nova geração não saberia promover a festa. “*Será que se a nomeação não acabasse, a nova geração seguraria? Será que eles fariam direito, respeitariam o ritual? Será que tanto as mulheres como os homens fariam direito a*

nomeação?”, são as perguntas feitas pela anciã *Wautomoaba*. O dono da festa de nomeação é uma pessoa que os Xavante chamam de *aiutemanharĩwa*. Ele é responsável pela organização da festa e pela pintura corporal que as mulheres recebem quando fazem parte do ritual. “*Será que os maridos respeitariam o papel do aiutemanharĩwa?*”. Para *Cipassé Xavante*, *Warodi* (FB):

usou toda a habilidade de seu discurso para convencer a comunidade do porquê ele estava fazendo isso. Ele discutiu a situação e preveniu o que poderia acontecer no futuro o que quase aconteceu com ele e podia acontecer com qualquer um. Era um bom orador e tinha visão das coisas.

O ritual simbólico xavante de se identificar como mulher madura é outro, comparado ao que se desenrolava na festa anos atrás. Pode-se dizer que houve uma descontinuidade dos conceitos e significados consolidados na prática de nomeação e a identidade feminina parece ter sido reinventada e apropriada pela comunidade, sem que deixasse de se sentir menos Xavante. O conteúdo do ritual não é mais o mesmo, mas o ato de nomear as mulheres permanece. Os nomes femininos ainda são transmitidos, mas num contexto distinto, atualizado. O modo de transmissão de nomes femininos se transformou e se renovou na relação inter-étnica, constituindo assim novos saberes e valores.

Por que o ciúme não prevalecia e passou a ser um valor importante a ponto de não realizarem mais uma festa pertencente à cultura Xavante? *Marcela Coelho* (2005) propõe entender o modo como o ritual processa as circunstâncias com que se deparam os povos indígenas conferindo-lhes sentido, e o modo como o processo ritual incorpora novos elementos e materiais, novos protocolos, em suma, o modo como o ritual é reinventado. A noção do que é cultura é móvel e flexível para os próprios Xavante. Por outro lado, eles enfatizam que a festa resguarda um caráter sagrado, assim como a festa do *wai’á* para os homens. Segundo *Wautomoaba* “*as mulheres eram enfeitadas como se estivessem participando do wai’á, porque todos os enfeites eram iguais aos do ritual do wai’á, igualzinho*”.

Sobre o ritual de nomeação entre os povos Jê, *Marcela Coelho* parte do pressuposto de que o nome constitui parte da fabricação do corpo e dos componentes da pessoa:

O ritual apareceria, desse ponto de vista, como o contexto da reprodução social enquanto reprodução das relações que constituem a pessoa; ele é também o contexto em que esta última emerge com um “agente” no sentido pleno — alguém que, imbuído dos poderes dos protagonistas míticos, faz

mais do que simplesmente “reproduzir” o mesmo, mas que é capaz de criar, de novo, a sociedade (Marcela Coelho; 2002:18)

Nesta linha de raciocínio, quando o ritual de nomeação deixa de ser realizado pela comunidade de Pimentel Barbosa, a cultura Xavante se recria mais uma vez.

Sonhos

Os sonhos são fundamentais na vida dos Xavante. É através dos sonhos que atualizam o repertório de cantos rituais, que recebem os nomes que são dados para mulheres e homens; e é através dos sonhos que os Xavante se encontram com os primeiros criadores para aprenderem suas músicas e seus pensamentos para que continuem para sempre Xavante (Graham, 1995:21). Durante a iniciação espiritual dos meninos, no ritual *wai'á*, aprendem os segredos dos espíritos através dos sonhos (Maybury-Lewis, 1984) e apenas algumas mulheres participam do *wai'á*. Uma mulher que participou do *wai'á*, por exemplo, descobriu o milho xavante e contou para a comunidade que não conhecia esse alimento. Segundo os mais velhos, sonhar é a maneira de estar em contato com o mundo que os imortais criaram para os Xavante:

To continue as Xavante is to continue to inhabit the world the immortals created for the Xavante, a world populated by dog, jaguars, fish, bees, insects, and jabiru storks. To continue forever Xavante is to continue to abide in a world that abounds with ubdi and cara roots, the Xavante's food. It is also a world in which Xavante sing and dance to remain fit and healthy. (...) This is the world in which they will remain forever Xavante. (Graham, 1995:21)

Ao manter a capacidade de sonhar, os Xavante mantêm a força de espírito necessária para saber de onde vêm, quem são e para onde vão, pois estão constantemente a reinventar e renovar a própria realidade.

Não é raro ver uma *ba'õno* (menina) com uma cordinha feita de fibra de buriti amarrada no pescoço. Essa cordinha é para sonhar. Quando pequenas, são os pais que providenciam a cordinha; quando se casam, é o marido que cuida de sua esposa para que sonhe bem. O ancião *Sidaneri* conta:

Para as mulheres começarem a sonhar, o homem tem que fazer uma fibra e colocar no pescoço dela para começar a sonhar. Os homens usam brincos na orelha e as mulheres usam cordinha no pescoço. Eu coloquei a cordinha no pescoço da minha mulher e ela começou a sonhar, mas não sei por que ela não quis usar mais, não quis sonhar mais e pediu para não colocar mais. Se ela continuasse ia ficar igual a tia dela. Ela sonhava muito e mandou parar de sonhar não sei por que. Quando eu colocava cordinha no pescoço dela, ela falava e eu ajudava a interpretar o sonho dela. Ela sonhava comigo, dava conselhos para mim, então é assim, a gente ajuda um ao outro através dos sonhos.

A cordinha no pescoço serve para sonhar assim como os brincos que os homens usam. No entanto, não são todas as mulheres que usam, assim como o brinco não tem apenas essa função⁴⁰. *Sidaneri* acredita que, se sua esposa não tivesse tirado a cordinha ela saberia interpretar os sonhos assim como sua tia mais velha, *Wautomoaba*. É comum entre os casais compartilharem e interpretarem seus sonhos. *Waza'é*, irmão de *Sidaneri*, conta com quem seu pai aprendeu a arte de interpretar os sonhos:

Só uma mulher era grande pajé, era considerada como homem. A minha mãe *Rewai'ó* quase não sonhava, ela não tinha esse papel, mas a mãe dela era grande mulher. A mãe dela, nossa avó, fez parte do *wai'á*, por isso ela tinha poder de sonhar. Todo o sonho que ela sonhava ela contava para o genro, meu pai, e ela ensinou ele a interpretar. Através dela que ele aprendeu muito sobre os sonhos e, através dos sonhos dela ele aprendeu como interpretar. A mãe dela foi grande conhecedora dos sonhos, mas a filha não. A mãe da minha mãe era grande sonhadora. A nossa avó foi grande sonhadora porque ela fez parte do *wai'á*, por isso era forte espiritualmente, sonhava muito. Como minha avó era considerada uma grande sonhadora, ela sempre carregava um pedaço de pau do sonho, *wamarĩ*⁴¹. As pessoas que carregam isso são aquelas sonhadoras, espiritualmente fortes, ela sempre carregava esse pauzinho e com isso ela sonhava. O nome dela é *Wautomosarẽ*, ela era uma mulher grandona e contava para o marido dela seus sonhos e discutiam sobre sua interpretação. Ela ajudava muito o marido dela também. Nossa mãe usava cordinha no pescoço. Meu pai tratou dela para ser uma grande sonhadora também e ela começou a aprender assim. A gente troca os sonhos, troca idéias, discute os sonhos, interpreta. É assim que os dois conversam quando sonham para interpretar o sonho um do outro.

Sua avó (MM), por ser uma sonhadora, era considerada como um homem, uma grande pajé. Ser considerada como homem, neste sentido, é ser homem também, além de mulher. É adquirir suas capacidades e exercitá-las como tal. Foi ela que ensinou ao seu genro *Apowë*, liderança reconhecida por grande parte dos Xavante na época do contato, a interpretar seus sonhos.

Sidaneri, filho de *Apowë*, conta que homens e mulheres usam um remédio comum a todos que é a fibra de uma árvore chamada *wedenhoró'tó* que, colocada na água, age como um xampu para lavar o cabelo, além de tomarem banho de ervas para

⁴⁰ Anthony Seeger (1980:45) sugere que “o ornamento das orelhas e da boca pode perfeitamente indicar a importância simbólica da audição e da fala na medida que essas faculdades são definidas por uma sociedade específica”.

⁴¹ “*Wamarĩ* é uma árvore de cuja madeira se fazem pequenos cilindros com propriedades mágicas: estimulam os sonhos, a capacidade de prever o futuro, e permitem o contato com os mortos. Entre as atribuições de seus portadores ou “donos”, está a de pacificador de disputas e diretor de cerimônias. O *wamarĩ-dzu* é um pó mágico com atributos similares, segundo os salesianos usado pelos mesmos oficiantes; já *Maybury-Lewis* trata os donos desse pó como uma linhagem separada. Segundo *Giaccaria e Heide*, a posse dos *wamarĩ* constituía no passado uma prerrogativa dos membros do clã *Pò'redzaòò*, mas teria sido estendida em tempos recentes, havendo hoje vários *wamarĩ-tede'wa* de diferentes clãs em São Marcos; segundo *Maybury-Lewis*, falando da mesma aldeia, a gente do *Wamarĩdzu* teria se misturado com outros clãs” (*Giaccaria e Heide* 1972:108-109; *Maybury-Lewis* 1967:170,312; apud *Marcela Coelho*, 2002:263).

esfregar o corpo. Segundo ele, após dias de uso desses remédios, a cabeça se torna leve para sonhar com a música, com cantos de choro ritual, com o nome das pessoas. Ele diz:

As mulheres sonham tanto quanto os homens. Sonham com as músicas também. Hoje em dia ainda sonhamos com os nomes. Como não tem festa de nomeação a gente dá para os filhos, para as filhas, para os netos, para as netas. Igual eu sonhei e dei o nome para o meu filho, o *Siredewe*⁴², o nome que veio dos sonhos.

Ângela, sua irmã, relata:

A gente usa remédio do mato para sonhar. É assim que a gente sonha. É assim que a gente sonha com a gente mesmo. A gente quando sonha a gente interpreta, tenta falar o sonho para o marido e a gente tenta interpretar o sonho um do outro.

As mulheres dizem que geralmente sonham com choro de mulher e ficam atentas ao interpretar esse choro que pode ser de um parente distante ou morto, pode ser alguma coisa que vai acontecer para si ou para sua família, algum recado ou um choro ritual. Sobre a experiência do sonho *Wautomoaba* diz:

É forte quando a gente dorme um sono profundo e começa a sonhar. É assim que a gente sonha, igual homem, é assim que a gente sonha. Algumas mulheres sonham muito. Algumas mulheres procuram aperfeiçoar seus sonhos. Aí você começa realmente sonhar.

Como Graham (1995) diz, sonhar é uma forma de estar em contato com os criadores xavante, de reinventar a realidade. O que importa enfatizar aqui é que os sonhos e sua interpretação não cabem apenas aos homens, as mulheres também dominam essa prática, que é extremamente valorizada na vida de um casal.

⁴² Que quer dizer em Xavante “fumaça que sai bonita”.

Capítulo 3. *Zöomo'ri* e a construção do corpo Xavante

No tempo antigo, o Povo A'uwê vivia em *zöomo'ri*, andando sempre, percorrendo todo território. Naquele tempo ainda não existiam muitas coisas e os dois *wapté* criadores foram povoando a terra, criando alimentos e animais.

Nossa Palavra: Mito e História do Povo Xavante, 1998

Os dois *wapté* criadores eram *ĩ'amo* (um do clã *poreza'õno* e outro do clã *öwawê*), acompanhavam suas famílias durante o *zöomo'ri*, mas sempre ficavam para trás, conversando e criando as coisas. Nesse tempo os Xavante tinha muito poder e os *ĩ'amo* podiam criar através dos desejos qualquer coisa que pensassem e assim criaram os alimentos e animais já com os seus nomes. O primeiro alimento que criaram foi o mel em grandes colméias, em seguida o *norõre* (coco de babaçu), *a'ódo* (coco da macaúba), *tirire* (coquinho), *mo'õni* (cará do cerrado) e *mo'õnihöi're* (cará do cerrado). A cada descoberta as mulheres saíam com seus cestos presos à cabeça e voltavam carregadas de alimentos.

A coleta de raízes, cocos e frutos do cerrado é uma prática social de extrema importância para as mulheres xavante desde os primeiros tempos. Elas aprendem a identificar esses alimentos logo cedo, quando são *baõno* (meninas), nas saídas para a coleta com suas mães, tias ou avós próximas à aldeia ou durante as expedições familiares e coletivas denominadas *zöomo'ri*. Existem outros tipos de expedição que até são hoje realizadas como o *hömono* – caça coletiva; *aba* – caça individual; *adabasa* – expedição de caça para o casamento; *du* – caçada coletiva de fogo; *uiwedezada'rã* – expedição entre padrinhos e afilhados; *bahizô* – coleta de raízes e frutos do cerrado entre mulheres, mas o *zöomo'ri* deixou de ser realizado no início da década de 80. O *zöomo'ri* era um momento chave para mulheres e homens colocarem em prática seus conhecimentos e transmiti-los para os mais novos, mas com a intensificação da relação das comunidades Xavante com a sociedade envolvente, principalmente com os missionários salesianos e funcionários da Funai, e com a nova realidade de vida incentivada por esses agentes baseada na dedicação das famílias no plantio de roças, o *zöomo'ri* deixou de ser realizado.

Segundo Maybury-Lewis (1984), dez anos após o contato com os não indígenas, na década de 1960, parte da população Xavante que vivia próxima aos postos de atração construía casas em estilo sertanejo (construção retangular com telhado de duas águas),

pedia autorização aos chefes dos postos para saírem para caçar e coletar, não queria dançar nus nas cerimônias e estava deixando de realizar expedições. Os missionários que moravam no Posto Simão Lopes, o mais equipado no Brasil naquela época, ofertavam fósforos, fumo, sabão e comida para os índios trabalharem no posto. Não se exigia hora de trabalho e havia uma certa liberdade para os Xavante se dividirem entre suas tarefas diárias e aos trabalhos e cuidados com o posto, mas não eram auto-suficientes na produção de alimentos e sempre dependiam do posto neste sentido. Os missionários estimulavam que as crianças e adolescentes não acompanhassem seus pais nas expedições de caça e coleta. Os Bakairi que eram funcionário deste posto, organizavam bailes sábado à noite em que iam homens e mulheres todos arrumados, mesmo que houvesse resistência de parte da população Xavante que não deixava de fazer seus rituais e se recusava a fazê-los fora de época como era proposto pelos encarregados do posto.

Um salesiano da aldeia de São Marcos disse à Maybury-Lewis (1984:57) na época de sua pesquisa que os Xavante de Sangradouro se “*adaptaram completamente ao nosso estilo de vida, assemelhando-se a uma comunidade de camponeses ligados à missão*”. A equipe de São Marcos, por sua vez, escapou por pouco de sofrer um atentado encabeçado por Manuel Garcia, que pretendia matá-los com comida envenenada. Os salesianos souberam do plano e levaram o grupo para viver na missão do Merure, onde viviam os seus inimigos em potencial, os Bororo. Criaram então a aldeia São Marcos e a casa dos solteiros, denominada *hö*, foi construída nas instalações da missão, onde o cotidiano dos rapazes era orientado pelos salesianos e não mais pela comunidade: rezavam em latim, aprendiam a ler e escrever, executavam tarefas na missão, recebiam instruções religiosas, ensaiavam hinos e músicas sacras. Não saíam para caçar com os adultos nem saíam em expedições de caça e coleta, pois os padres consideravam uma atividade muito improdutiva. Os jovens gostavam da vida na missão e não saíam com seus pais. A alfabetização dos meninos era concluída para a transmissão das histórias de Cristo, orações, missas e sermão em Xavante. Eram excelentes alunos, mas não tinham espaço para refletir as conseqüências do que estavam aprendendo e por que. A paixão pelo futebol, o desejo pelo novo e apropriação de saberes não-índigenas entraram na pauta diária dos jovens Xavante da aldeia São Marcos. Eram seduzidos pelo consumo, além do próprio conhecimento não-índigena:

em troca dos trabalhos realizados no posto recebiam alimentos, bens manufaturados (espingardas, roupas, facas) que pegavam em uma loja localizada na missão.

Já o posto do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) abriu uma roça para plantar macaxeira, arroz e banana para incentivar que os Xavante de São Domingos diminuíssem suas expedições de caça e coleta e se dedicassem ao plantio. Era sabido que o estado do Mato Grosso seria ocupado pelos colonos e que estes tomariam grande parte do território conhecido e explorado pelos Xavante. A agricultura era a estratégia do SPI para que os Xavante se adaptassem a viver numa extensão menor de terra e terem condições para a subsistência, já que não deveriam realizar suas grandes expedições e circular por territórios onde seriam construídas os primeiros centros urbanos do estado. Logo se descobriu que adoravam farinha de mandioca, o que facilitou o início das mudanças culturais que os administradores procuravam provocar. A idéia é que essas roças suprissem o posto do SPI durante a “atração” e depois fossem passadas aos índios para que assumissem as atividades agrícolas. Previa-se que os Xavante teriam que viver numa fração de terras muito menor do que seu território original, pois o estado do Mato Grosso estava aberto à colonização. Por isso a estratégia inicial, tanto das missões como do SPI, de desestimular as expedições de subsistência e de domínio do território Xavante. A resistência da população de São Domingos foi tão grande que continuaram a plantar apenas o que era de costume e ao perceberem a estratégia do SPI recusavam a plantar as mudas que recebiam e por vezes até as destruíaam.

Maybury-Lewis (1984) afirma que na época do contato a atividade essencial de subsistência, além da caça, era a coleta garantida pelo consumo de cocos e frutas, raízes assadas e cozidas, dieta rica em amido e vitamina. As mulheres montavam um forno na terra para o preparo desses alimentos, que consistia numa superfície de terra coberta de cinza quente, pedras sobre as cinzas e cobertas por folhas verdes. Abril a julho seria a época de alta coleta dos frutos do cerrado e uma coletora eficiente conseguia alimentar sua família sem dificuldades, *“como a coleta é basicamente uma atividade feminina, deduz-se que as mulheres constituem componentes economicamente ativos no âmbito do grupo doméstico”* (1984:92). Alfarroba, buriti, pequi, manga e jenipapo eram, segundo o autor, as frutas mais importantes da dieta Xavante e suprimento alimentar básico durante a estação das chuvas. Depois de consumirem frutas, frutos e coquinhos durante essa estação, preparavam-se para colher o milho nos primeiros meses do ano

seguinte. Plantavam sete tipos de milho, além de feijão e abóbora. O bolo de milho feito pelas mulheres era, até então, o prato principal nas trocas cerimoniais e hoje nem todas as mulheres sabem prepará-los, já que o milho é muitas vezes substituído pela farinha de trigo. Segundo *Penepé*, moradora de Pimentel Barbosa, nem todas as mulheres sabem fazer o bolo de milho, mas as que sabem não podem beber água ou fazer relação sexual antes de seu preparo para o bolo não rachar.

Segundo a descrição de Maybury-Lewis, os Xavante viviam (antes da fixação motivada pelo desejo de permanecer próximos aos centros de contatos com os brancos) numa espécie de idade de ouro: construindo suas aldeias sempre no cerrado, a um dia de viagem das matas de galeria onde abriam suas roças (de milho, feijão, e abóbora), não dedicavam mais que um mês por ano aos rigores enfadonhos do trabalho agrícola. Desfrutavam, contudo, de uma "dieta abundante", baseada na carne de caça — o alimento por excelência, obtido através de uma atividade apaixonante e prestigiosa — e na coleta de raízes, nozes e frutos silvestres — menos glamurosa, mas economicamente ainda mais importante, e não sem atrativos para as mulheres que usufruíam assim de um dos poucos contextos de interação supradoméstica para elas disponíveis. (Marcela Coelho, 2002: 67 Cf Maybury-Lewis, 1967:42-53).

Para a autora, por se manter em constante movimento os Xavante não temiam seus estômagos e não tinham razão para plantar mais. Por esse motivo, o modo de vida dificultou a agricultura intensiva, pois os recursos estavam disponíveis em abundância no cerrado. Para eles, as colheitas de milho eram suficientes para reunir toda a comunidade nos períodos cerimoniais realizados na aldeia, e junto com o milho a carne era a base das prestações rituais.

Na época em que os Xavante realizavam o *zöomo'ri*, no início da época de chuva, logo depois do plantio da roça de milho e feijão tradicionais que não precisavam de manutenção constante, a maior parte da comunidade da aldeia saía para andar em busca de alimentos e para a exploração do território. Homens, mulheres e crianças saíam por meses, sempre guiados pelos cursos d'água para caçar, coletar ou em busca de recursos naturais para a confecção de ornamentos para cerimônias programadas durante o *warã*, reunião diária dos anciãos. Durante o período que passavam fora das aldeias, crianças cresciam, jovens casavam e gente morria: a vida acontecia durante o *zöomo'ri* e muito trabalho era realizado. Os homens rastreavam e matavam bichos de caça, realizavam contatos pacíficos ou não com outros grupos; as mulheres coletavam, carregavam lenha, água, derrubavam cupim para assar as carnes cortadas por elas e construía casas provisórias para o acampamento.

As mulheres levavam grandes cestas nas costas, sustentadas por alças apoiadas em suas frentes. Tudo o que não coube dentro das cestas, todos os extras, são empilhados sobre elas ou de alguma forma presos ou

dependurados nas cestas. Os nenês e criancinhas que apenas engatinham são também transportados nas cestas das mulheres. As cestas transformam-se, então, em berços para os nenês; os maiorzinhos, no entanto, empoleiram-se lá em cima, junto com pequenos animais de estimação – aves, geralmente – que porventura estejam acompanhando o grupo em sua viagem. As meninas ajudam as mulheres a carregarem os utensílios domésticos e até mesmo as meninas bem pequeninas, de três ou quatro anos de idade, levam cestinhas em miniatura contendo uma coisinha ou outra. Os homens e os meninos estão liberados dessa tarefa: carregam apenas as suas armas embora um homem casado possa, por vezes, levar algo para sua esposa. Os meninos pequenos, enquanto isso, entram e saem dessa pesada procissão, pulando, festejando e ostentando sua liberdade de movimentos” (Maybury-Lewis, 1984:103).

Todos carregavam muito peso, exceto as crianças, andavam e exercitavam o corpo e se alimentavam muito bem, pois a fartura era presente no cerrado. Os *riteiwá* (iniciados) eram responsáveis em andar na frente do grupo a procura de bons lugares para novos acampamentos, além de vistoriarem o movimento de outros povos na região – quem por ali andava, se eram inimigos ou não, quais as melhores regiões de caça etc. Ao caminharem marcavam o trajeto e avisavam o conselho dos mais velhos através de mensageiros ou quando retornavam para a aldeia, assim a comunidade montava suas estratégias de guerra quando era preciso. Diferentes tipos de gritos para se comunicar, fogo no cerrado, fumaça, acampamentos abandonados, eram alguns dos códigos de localização no espaço entre os Xavante quando estavam em expedição. Da mesma forma, as famílias que estavam em *zöomo’ri* enviavam mensageiros para a aldeia para se certificarem se era o momento de retornar para colher o milho e o feijão e variar a dieta alimentar na próxima temporada.

O *zöomo’ri*, portanto, foi fundamental para a construção do corpo de mulheres e homens das categorias de idade xavante mais velhas. Era um importante momento para colocarem em prática o modo de vida xavante baseado na coleta e na caça e para exercitarem a transmissão dos conhecimentos para os mais jovens. A caça e a coleta ainda acontecem e são práticas sociais de extrema importância para os Xavante, mas mulheres e homens não se dedicam exclusivamente à elas como nas gerações anteriores, já que a realidade atual os chamam para a relação com um novo modo de vida baseado também em conhecimentos não-indígenas. Mas isso não significa que os Xavante são menos Xavante do que no tempo em que praticavam o *zöomo’ri*, pelo contrário. Essas experiências continuam vivas e compartilham o rol dos novos conhecimentos para pensar estratégias de atuação Xavante no contexto atual. Como as entrevistas foram realizadas com as pessoas mais velhas da comunidade, os relatos sobre suas experiência durante o *zöomo’ri* se dão basicamente no passado, por esse motivo os entrevistados são

considerados como sujeitos históricos: seus conhecimentos são compartilhados entre parentes de diferentes categorias de idade xavante, questionados, avaliados e praticados por eles. Muito do que dizem não ficou apenas restrito ao tempo passado, pelo contrário, por mais que o *zöomo'ri* não aconteça mais, o território ainda é bastante explorado pelas comunidades através da caça e da coleta e muitas das práticas descritas são realizadas e transmitidas, mesmo que em menor intensidade.

Socialidade e oposições conceituais

Cristiane Lasmar (1999:147,148) sugere que a própria estrutura social e cultural das sociedades indígenas sul-americanas tenha incentivado os pesquisadores a formularem análises que privilegiassem a perspectiva masculina em seus trabalhos: “*a segregação sexual do espaço e das atividades, que restringe a área de atuação das mulheres às esferas mais ligadas à domesticidade (como o preparo diário dos alimentos, o cuidado com a casa e com as crianças pequenas); o papel masculino de agente de contato com o mundo exterior; a valorização cultural da caça e da guerra, atividades exercidas exclusivamente pelos homens; e, por fim, a existência de rituais secretos masculinos, nos quais são tocados instrumentos sagrados que as mulheres não podem ver, e a ausência de rituais femininos correlatos*”. Segundo a autora “*essas características podem ter tornado um tanto esvaecida, aos olhos dos etnólogos, a experiência social das mulheres, dado o pressuposto implícito, de uma desvalorização universal do domínio doméstico*”. Desta maneira, as tentativas de interpretar o antagonismo sexual como mera expressão simbólica de oposição entre os sexos, efetivada na organização espacial e na divisão sexual do trabalho, se tornaram mais difíceis.

Ao pensar em oposições conceituais que poderiam estar relacionadas ao *zöomo'ri*, levantam-se algumas questões: as expedições no cerrado pertenceriam ao domínio público ou privado? Uma vez que homens, mulheres, crianças e velhos saíam para caçar e coletar e construía acampamentos provisórios durante os longos períodos fora da aldeia, estariam atuando em domínio público ou privado? As atividades generizadas realizadas durante as expedições seriam consideradas próximas à ordem da natureza ou da cultura? Ao sair da aldeia em que o centro é entendido como espaço público e cultural e que as casas são percebidas como espaço doméstico e mais próximo à natureza, essa referência é transferida para o espaço do acampamento? Essa

“transferência” conceitual seria feita por quem, por Xavante ou antropólogos? Mesmo estando mulheres e homens em pleno cerrado, próximos a “natureza”, exercendo atividades sem dúvida “culturais” como caçar, coletar, além de construírem casas provisórias, ornamentos, rituais, enterros e partos? Não se pretende buscar respostas a essas questões ou “*pressupor valores ou significados a esses domínios*” (McCallum, 1999:157), apenas levantá-las para focar a intenção deste capítulo que é enxergar o *zöomo’ri* como um “*fato social total*”, em que a multiplicidade das coisas sociais está em pleno movimento (Mauss, 2003). Durante o *zöomo’ri*, homens e mulheres desempenhavam atividades que se complementam entre si (transitam entre domínios conceituais sem necessariamente defini-los), constroem processos culturais de socialidade baseados na solidariedade, na oposição entre metades e na transmissão de conhecimentos a pessoas que darão continuidade ao modo de vida Xavante, baseado no aprendizado de práticas sociais generalizadas.

Em estudo sobre a socialidade entre os Kaxinauá, McCallum (1998) sugere que os homens adquirem durante suas vidas os saberes e as forças - o que ela designa *agency* (McCallum 1989, 1996) - para lidar com o exterior. “*A contrapartida do agency masculino é o feminino. Cabe às mulheres adultas, já impregnadas de saber e força criadora – adquiridos mediante um longo processo de fabricação corporal (McCallum 1989, 1996) – processar as aquisições e produtos masculinos e torná-los apropriados ao consumo*” (*idem*, 1998). A habilidade masculina é a predação e a troca e, segundo a autora, a relação que é de especialidade feminina é “fazer consumir”, pois dessa forma iniciam e reiniciam a construção do parentesco com o alimento preparado cotidianamente (McCallum, 1989; Gow, 1989 e 1991). Porém, diz ela, não devemos confundir a mulher com o interior e o homem com o exterior. O que existe é uma série de relações simbólicas e práticas que as pessoas da comunidade vivenciam entre si, no fluxo do processo constitutivo da socialidade. “*Há que ter relação com o exterior, e há que ter relação com o interior, relações realizadas fisicamente por homens e mulheres, e estas relações devem se relacionar para produzir o socius*” (McCallum, 1998). A autora fala, portanto, da relação entre *agency* masculino e feminino como momento chave no processo de produção da socialidade. Para McCallum (1998), “*socialidade é um estado momentâneo na vida social de um grupo, definido pelo sentimento de bem-estar e pelo auto-reconhecimento como um grupo de parentes em plena forma*” – revela a dinâmica das atuações de um povo indígena no mundo através de suas próprias

concepções. Na prática ninguém consegue atuar fazendo apenas a socialidade; a autora ressalta que qualquer pessoa também pode atuar com um impulso de “anti-socialidade” que faz parte do cotidiano tanto quanto seu contrário. Uma análise sobre organização social deve englobar tanto a socialidade como a anti-socialidade.

Socialidade depende do poder produtivo e reprodutivo dos adultos. A pessoa precisa conhecer, exercer atividades produtivas e ter relações sexuais (vistas como um tipo de produção) para poder fabricar crianças. Para os Kaxinauá, como muitos outros povos amazônicos, a base da socialidade se resume no valor, aliado a esses poderes, da generosidade (McCallum, 1998).

Durante as entrevistas realizadas nas aldeias em foco neste trabalho, o assunto mais caloroso tratado entre mulheres e homens foi a solidariedade entre os núcleos familiares como valor imprescindível para uma boa convivência xavante. Os mais velhos se queixam que os jovens não cuidam de seus filhos e sobrinhos como cuidavam tempos atrás. É dito que cuidar dos sobrinhos é o mesmo que cuidar dos próprios filhos: se choram procuram saber o que tem, lhe oferecem comida ou os levam para andar no cerrado e dão atenção devida às crianças. Uma troca mútua de cuidados e zelo entre os parentes. A socialidade, neste caso, é praticada através da solidariedade entre os núcleos familiares. Por sua vez, a anti-socialidade é a essência do sistema dual Xavante baseado nas disputas políticas entre linhagens e facções que se reflete no dia a dia da aldeia e nos momentos cerimoniais.

Nesta dissertação, o *zöomo'ri* é entendido como um espaço comum onde o domínio público e o domínio doméstico estão em relação, onde homens e mulheres trabalham e constroem processos culturais que constituem a socialidade Xavante e, ainda, um lugar onde as interdições masculinas ou femininas, quando acontecem (como veremos), são respondidas dentro do sistema dual que forma a estrutura social Xavante. À primeira vista, as respostas às questões levantadas sobre oposições conceituais podem ser medidas sobre a balança de valores ocidentais e pensadas através do prisma do *bias* masculino. O exercício é justamente mudar o ponto de vista (ou desnaturalizar a questão de gênero) para perceber que as ações masculinas e femininas são constantemente respondidas na forma de uma reação generizada. Esses exemplos ficarão claros na descrição sobre o *zöomo'ri* baseada nas entrevistas realizadas com mulheres e homens pertencentes às categorias de idade mais velhas do sistema de classificação Xavante, justamente por terem participado assiduamente dessas expedições. Os temas recorrentes durante as entrevistas foram organizados para montar o argumento apresentado a seguir, construído com o objetivo de descrever o *zöomo'ri* sob a percepção de mulheres e

homens xavante. Segundo a afirmação de Overing, “qualquer dado pode ser interpretado como ‘sexista’ se a realidade etnográfica é abordada a partir de uma retórica da desigualdade” (1986:146), mas a recusa da desigualdade não garante que a voz feminina seja ouvida, o que importa é dar-lhe visibilidade (Lasmar, 1999).

Zöomo’ri

Falar sobre o *zöomo’ri* é uma maneira de transmitir o nome de lugares e aldeias importantes por onde os Xavante passaram durante as últimas décadas⁴³, e pode ser possível reconstituir o itinerário de diversas famílias xavante nas últimas gerações⁴⁴. Andar é uma forma de conhecer e explorar o território e os recursos naturais disponíveis, e mesmo as mulheres grávidas participavam do *zöomo’ri* trabalhando e realizando todas as atividades necessárias para sua família durante a expedição. As crianças estavam sempre presentes e avisavam quando os homens chegavam com a caça. *Wautomoaba* comenta:

Antigamente, muito antigamente, a gente andava muito, muito, no cerrado fazendo expedição. Era como se a gente dividisse o espaço com os bichos. Os bichos andavam muito procurando comida e a gente andava muito, igual aos bichos. Antigamente, quando as pessoas ocupavam o espaço, andavam e faziam expedição. Cada pessoa exercitava o seu conhecimento, tanto as mulheres em relação à coleta, tanto os homens em relação à caça. Todo mundo exercitava seu conhecimento. Era uma forma de aprender, era uma forma de viver a vida. Antigamente as pessoas não ficavam num lugar só, paradas. As pessoas andavam muito, usavam o território fazendo expedição. E durante uma expedição eu nasci, num lugar que se chama *Owarã*. Eu nasci cedo, cedo, durante a expedição que estávamos fazendo perto de *Etewãwẽ*.

Ângela lembra sobre a época em que vivia em *zöomo’ri*:

Os homens traziam muita carne de caça, de anta, de veado. Por isso a gente trazia muita lenha. Antigamente os jovens *riteiwá* caçavam todos pintados. Dependendo da pintura, usavam rabo de cavalo, e dependendo da caça que eles traziam, não estavam nem aí para a pintura ou para o traje deles. As crianças também ficavam alegres: “olha! O caçador está trazendo a anta, a carne de anta! A carne de anta! Está trazendo a carne de anta! Estão trazendo a outra caça, a caça de veado! A carne de veado!”. É assim que as crianças ficavam alegres. Antigamente era muito alegre, muito alegre. Era muita fartura, muita caça de carne, muitos animais, antas, queixadas, muitas frutas. Durante a expedição a gente caçava e coletava.

O ancião *Sidaneri* conta como os *wapté* (moradores da casa de solteiros) e os *riteiwá* (iniciados) aprendiam a caçar durante o *zöomo’ri*. É possível perceber em sua

⁴³ Aldeias como *Hu’uhi*, *Asereré*, *Arobonhîpo’opá*, *Ötõ*, *Wedeze*, Barreira Amarela, *Eterãurã*, *Norosurã*, São Marcos, *Etenhiritipá*, Pimentel Barbosa e lugares de onde realizaram o *zöomo’ri* para a coleta de raízes como *Urutenhoró*, *Wedezari*, *Sadahirare* são citados em seus relatos.

⁴⁴ Não é o foco desta pesquisa. Para saber mais sobre os movimentos territoriais Xavante ver “*Travessias: um estudo sobre a dinâmica sócio-espacial Xavante*” (De Paula, 2007).

fala como se dá o processo de construção do corpo dos meninos e como cada categoria de idade masculina é inserida na organização social xavante:

Depois de se tornar *wapté*, a gente começa a participar do *zöomo'ri* e aprende mais ainda. Acompanhamos nossa família, nossos pais, nossas mães. Começam a nos ensinar como é a pegada de cada bicho, cada espécie. Bicho grande, bicho pequeno, como se deve caçar, rastrear. Tudo isso a gente aprende na expedição do *zöomo'ri*. É nessa hora que a gente aprende com nossos pais. Depois passamos para a outra etapa da vida, nos tornamos *riteiwá*. O *riteiwá* tem que fazer o que aprendeu. É uma forma de firmar o que aprendeu, a fase do *riteiwá*. Tem que caçar e colocar a sua experiência em prática. É uma fase muito importante, porque vai crescer como homem, como caçador. Vai colocar toda a experiência que ouviu com o pai e com outras pessoas em prática. Tem que se mostrar um grande caçador e mostrar as habilidades de um bom caçador. Tenta absorver o conhecimento que o pai dele tem, para depois colocar em prática. Ele vai deixar de andar com o pai quando estiver auto-suficiente, para andar sozinho e com outras pessoas. Enquanto ele puder andar com o pai ele anda. Se o pai estiver em idade avançada e não andar mais, ele tem que aprender com outras pessoas. A partir daí assume a caça.

Ao se tornarem *baõno*, as meninas também tinham funções específicas durante as expedições que participavam, da mesma forma que é hoje no cotidiano da aldeia. Ângela conta como sua irmã mais velha, grande conhecedora de raízes, carás, cocos e frutas do cerrado, ensinava as meninas menores a reconhecer e identificar esses recursos durante as expedições:

Quando a gente fazia expedição ela ficava nos olhando fazer a coleta e sentia firmeza. Ela pedia para a gente pegar alguns ramos de folhas para identificar. Assim a gente aprendia a identificar as folhas do cará. Ela dizia: “pega os ramos para vocês aprenderem, para ver como que é, pois nem todos são os mesmo, são diferentes. Para vocês não errarem”. A gente saía e ela dizia “não vai longe, fiquem comigo, por perto”. Nessa hora de aprender a identificar os ramos, às vezes a gente errava. Às vezes a gente pegava comida que era parecido com as raízes que as queixadas gostam de comer. Às vezes a gente errava, mas era normal. Era assim.

Miriã conta sobre suas atividades quando era *baõno* (menina) durante o *zöomo'ri*, e ressalta que as atividades do grupo eram previamente organizadas:

As *baõno* acompanham a família no *zöomo'ri* e carregam coisas pesadas. Durante o *zöomo'ri*, as *baõnõ* crescem porque não é só uma vez. Não são só três dias. Nós, *baõnõ*, também crescemos durante a viagem. Leva meses até chegar na aldeia, demora. Por isso, nós *baõnõ*, também crescemos durante o *zöomo'ri*. Nossos pais, que eram os melhores caçadores, matavam qualquer tipo de animal para o nosso alimento. Durante o *zöomo'ri*, a gente acompanhava e aprendia um monte de coisas durante nossa fase de *baõnõ*. Hoje eu não sei, se tivesse *zöomo'ri*, como elas iam reagir diante de tanto tempo fora da aldeia. *Zöomo'ri* é uma coisa boa. Quando somos *baõnõ* é gostoso. Naquela época as nossas mães não se preocupavam com a gente se fomos adoecer ou não, se tinha cobra ou não, se a cobra mordida ou não. Tudo era preparado, as atividades dos homens, as atividades dos nossos pais. Todo mundo durante o *zöomo'ri* tinha trabalho, tinha atividades. Os nossos pais caçavam, as *baõnõ* faziam comida ajudando sua mãe e as mulheres faziam coleta para trazer alimento para a família toda. Nós, *baõnõ*, temos valor, ajudamos nossas mães.

Ao participarem das atividades ajudando a mãe e observando todo o movimento dos homens ao redor, as *baõno* adquiriam prática logo cedo para a vida em constante movimento. Todos tinham suas funções, inclusive as crianças, e não havia, nas atividades realizadas na aldeia, margem para medo ou receio dos adultos em relação ao envolvimento de suas filhas e sobrinhas nas práticas diárias. Quanto antes as *baõno* (meninas) aprendem as atividades femininas, mais ajudam suas mães e garantem uma posição social de maior prestígio entre a comunidade. Enquanto aprendiam, as *baõno* cresciam e se tornavam *adabá* (noiva). *Miriã* se casou durante um *zõomo'ri* e enquanto crescia realizava as atividades específicas de cada categoria de idade. Depois de casada, sua mãe a ajudava na coleta para garantir a parte destinada à família de seu marido, pois uma coleta farta e diversificada garante maior prestígio entre as famílias de diferentes clãs. É a responsabilidade em “construir” o parentesco e estreitar seus laços:

Cresci, atingi uma certa idade, e tive um compromisso. Isso depende de cada família. Espera você crescer um pouco ou decide seu compromisso logo que você nasce. Meu pai não quis que eu conhecesse o meu namorado logo. Eu cresci e cada fase tinha uma atividade. Eu cresci e o *zõomo'ri* não parava, sempre continuava. Em todo *zõomo'ri* eu estava ali para ajudar minha mãe a pegar *resu* (palha) e tudo o que minha mãe precisava. Eu sempre ali, do lado dela. Meu pai que era o melhor caçador. Ele matava queixada e todo o tipo de caça como *uhö* (queixada) e *uhöre* (porco do mato). Quando eu cresci, as que eram *baõno*, casaram quando atingiram a idade. Eu atingi essa idade e foi a hora de conhecer meu futuro marido. As boas coletoras, depois que tem liberdade de andar sozinha ou em grupos, saem bastante. Minha mãe sempre me chamava, porque eu tinha que trazer muita comida para os irmãos do meu marido. Às vezes faltava alguma coisa que eu não conseguia colher. A minha mãe sempre estava ali do meu lado para me ajudar. Ela sempre tinha essa preocupação comigo: “e se você não fizer uma boa coleta?”. Ela tinha em primeiro lugar essa preocupação. Eu estava sempre ali do lado dela e se eu não conseguisse, eu tinha ela. É que nem o melhor caçador. Hoje ninguém pensa nisso. Antigamente, a gente dava tudo de si para trazer o alimento. Não pode acontecer de voltar com as mãos vazias. Durante o *zõomo'ri*, a família se alimentava de coco e de tudo que era raiz, como *mo'õni*, *uzapó'do*. Tinha muita fartura de alimento, todo lugar tinha. Nem todo *zõomo'ri* nossos pais iam nos mesmo lugares. Iam em lugares diferentes, por isso tinha muito alimento.

Isabel também chama atenção aos cuidados que as mulheres devem ter com seu marido e cunhados, “*se seu marido tem um irmão mais novo, você também tem que cuidar dele, tem que ter boa relação com a família do seu marido porque eles fizeram todo o esforço de achar a caça no dia do seu casamento. Nós mulheres temos que contribuir, temos que agradar e não só agradar, ter boa relação com ele. Ele é o irmão mais jovem de seu marido*”. Da mesma forma que o marido, os cunhados (HB, ZH) são uma extensão importante da família de seus afins para as mulheres tomarem atenção, pois são eles que se esforçam para realizar o ritual *adabasa* (casamento) e trazer muita

carne para ser distribuída pelo padrinho da noiva no dia de seu casamento. Dividir parte da coleta para seu cunhado é uma forma de garantir carne de caça quando este volta de uma caçada. O valor da solidariedade está associado ao interesse de reforçar laços de parentesco, “*é a partilha que cria o parentesco*” (Overing, 1999).

Uma boa coletora é como um bom caçador: são identificadas e comentadas na comunidade e podem ganhar reconhecimento em outras comunidades. O intervalo entre uma expedição e outra em diferentes regiões era uma forma de manejar os recursos naturais com períodos de descanso para uma próxima caça ou coleta e uma maneira da comunidade manter-se informada sobre a movimentação de outros grupos xavante e outros povos nessas regiões. O *zöomo’ri* era um momento de muitos desafios e descobertas, as mulheres aprendiam a dominar os conhecimentos da coleta em outras regiões e conheciam alimentos que não existiam na proximidade da aldeia. Isabel andava muito com seu marido e conheceu com ele um lugar chamado *mo’õni’ro*, chamado por seus avós de terra dos inhames. Ela comenta:

Antigamente, para fazer *zöomo’ri*, as mulheres acompanhavam o grupo com crianças, homens e mulheres. Durante o *zöomo’ri*, nós mulheres, descobríamos um monte de coisas interessantes, como a alimentação que não tem próximo da aldeia. A função das mulheres é fazer casa de palha. Esse é um dos trabalhos das mulheres durante o *zöomo’ri*. Beirando o campo e os brejos, fazer *zöomo’ri*, é beirando as águas. O ponto de parada é sempre onde tem brejos e a função das mulheres é fazer a coleta na beira do brejo, onde tem muitos alimentos. Durante o *zöomo’ri* acontece muita coisa. Às vezes as pessoas morrem ou, às vezes, durante o *zöomo’ri*, as mulheres gestantes ganham crianças. Acontece muita coisa.

Sobre os acampamentos construídos pelas mulheres durante o *zöomo’ri*, Ângela relembra:

É no *zöomo’ri* que as mulheres têm a oportunidade de colocar toda a sua experiência em prática. Como fazer casa de palha. A gente começa a fazer as casas na expedição, na expedição do *zöomo’ri*, do *zöomo’ri*. De baixo de chuva, tem aquelas pessoas que sabem fazer a casa que não molha, e aquelas pessoas que não sabem fazer. Alguns fazem a casa rápido. Alguns começam a fazer a casa devagar, porque não sabem. Algumas casas têm goteiras, outras casas não têm goteira, porque são bem feitas. Tem gente que não termina logo, porque não sabe. Outras pessoas fazem a casa mal feita e a goteira começa a molhar as coisas, todas as coisas.

Em cada acampamento as mulheres tinham que encontrar galhos grandes e flexíveis e palha de buriti para construir e cobrir pequenas casas que serviam de abrigos provisórios durante a permanência no local. Acompanhar os cursos d’água era uma estratégia para garantir uma boa expedição, mas corria-se o risco de passar dias andando sem encontrar água e, nesses casos, as mulheres carregavam em seus cestos grandes cabaças cheias de água. Nas baixadas e brejos é onde se encontra a maior variedade de

alimentos e é nesses lugares que as mais novas observam e aprendem a prática de coleta das mulheres mais velhas. Iolanda teve a oportunidade de conhecer muitos lugares:

Eu participei de todos os *zöomo'ri*. Essa área toda eu andava. Eu não sou nova, já sou de idade, sou de muito tempo. Já andei em todos esses lugares. Para mim, *zöomo'ri* é muito bom, a gente vê muita coisa. A gente fez muito *zöomo'ri*, é muito bom. Quando eu era pequenininha, sempre acompanhava. Hoje, minha coluna não está boa, mas faz pouco tempo que eu não faço *zöomo'ri*, porque eu não agüento mais. Mas, desde pequenininha, a gente andava correndo de contente na frente de nossas mães. Durante o *zöomo'ri* a mulher não faz só coleta. O trabalho dela também é assar a caça, ela que faz todo o preparo da lenha, é a mulher que assa a carne. É muita coisa para as mulheres. No *zöomo'ri*, se for menina, a gente cresce vendo as nossas mães assarem e fazerem as coisas. Durante o *zöomo'ri*, são essas coisas que a gente come. Todo mundo come *patede*, é a única raiz amarga, mas é bom. É muita coisa que a mulher faz. Às vezes sai sem a companhia da mãe, mas sempre sai em grupo para fazer coleta. Quando é assim, durante o *zöomo'ri*, não sai sozinha, sai sempre com o grupo muito grande. Todo *zöomo'ri*, as mulheres se comunicam para fazer coleta. Às vezes, a mãe observa se a filha tem condições de sair sozinha ou acompanhada. É avaliação da mãe. E quando a menina não tem experiência, a mãe acompanha para mostrar e passar sua experiência. Depois a mãe vai ver se ela está preparada, se ela tem condições de sair sozinha com as outras. É a mãe que vê. Mas, enquanto a gente não tem experiência, é com as mães, como todas as mães, que a gente aprende. Nós, que não temos mãe, é a tia que fala. Entre a gente, entre o grupo, não tem como sair sozinha. Sempre temos amizade com uma das cunhadas do grupo. Não tem como as outras me estranharem, ou não poder andar com elas. Não. Sempre em conjunto, sempre todo mundo junto. Quando a pessoa não tem a mãe, eu mesma posso criar uma amizade. Como os homens, que tem companheiro de caça, as mulheres também têm companheira de coleta.

As mulheres que acompanhavam sua família no *zöomo'ri* não dominavam apenas o espaço doméstico, mas as regiões ao redor da aldeia. Por andarem muito e constantemente em companhia de seus maridos e filhos, sabem localizar brejos, tabocal, terras altas e quais os alimentos favoráveis de cada bioma. Como naquela época, ainda hoje, durante as expedições que fazem próximas da aldeia, são as mulheres que determinam onde o grupo irá coletar aquele dia, assim como os homens decidem onde vão caçar. E nunca andam sozinhas, sempre em grupo. Se o grupo se divide em dois para coletar em regiões diferentes, marcam um ponto de encontro para esperarem umas as outras e, quando as primeiras retornam, chamam as companheiras para saber onde estão. As mulheres têm suas companheiras de coleta, assim como os homens tem seu companheiro durante a formação na casa dos solteiros, no *hö*, ou no conselho dos mais velhos, o *warã*. São suas *ĩ'amõ*, e estão sempre juntas quando vão coletar recursos naturais no cerrado. Quando dois homens se formam no *hö* como *ĩ'amõ*, provavelmente, suas filhas também serão *ĩ'amõ*. É uma tradição que passa de família para família. Se essa regra é quebrada por algum motivo, o núcleo familiar se reúne para decidir qual companheira do outro clã poderá se aliar à sua filha nas atividades cotidianas.

Além de frutas, cocos e raízes, as mulheres também coletavam com maior frequência o mel. “Quando estão à procura de caça, os Xavante comem o que encontram em seu caminho: frutas, cocos e raízes. Guardam, porém, uma preferência especial pelo mel, que procuram constantemente” (Maybury-Lewis, 1894:83). Wautomoaba conta:

A gente também fazia a coleta do mel, *um'rá*. A pessoa corta o pau, derruba e pega mel. Dependendo da época, o mel preto fica meio azedo. Depende da lua. A gente abre o mel preto e come, mas na época da lua cheia muda o gosto do mel. Então tem uma época de mel ruim e mel bom. Só na época de colher o mel bom, as pessoas coletam muito. Nessa época tem muito mel, a casca dele fica boa para tirar. Além do mel comemos a outra parte⁴⁵, é muito bom. As mulheres que gostam de coletar o mel, nessa época coletam muito. As mulheres carregam o mel, enquanto os homens chegam com as caças. Alguns caçam veado, trazem anta, outro cervo. Alguns gostavam de matar o tamanduá bandeira e quando chegavam com a caça, a gente não assava no jirau. A gente assava diferente, assava a carne em cima do cupim. A gente derrubava o cupim, juntava o cupim e colocava fogo para assar. Assim que a gente assava. Não é igual hoje. Antigamente, tínhamos muitas atividades e fazíamos ao mesmo tempo essas atividades. Não é como hoje em dia, que, com qualquer coisinha, está cansado. Antigamente, quando tinha muita caça, os homens traziam muita caça e as mulheres trabalhavam muito. Traziam muita lenha, quebravam o cupim, assavam em cima do cupim. Eram muitas atividades ao mesmo tempo. Pegavam casca de uma árvore grande para fazer muito carvão, muito fogo. Antigamente era assim. Hoje em dia elas assam no jirau. O jirau é costume do não-índio, não é do *a'uwê*.

O mel é um alimento rico em vitaminas e é muito importante na dieta xavante. Existem vários tipos de mel no cerrado, como *nhanãrã* e *pi'ú*, e a coleta do mel depende da época da lua, pois na lua cheia fica com o gosto amargo. Além da coleta, as mulheres eram responsáveis por cortar e limpar a caça, pegar cupim e lenha para assar a carne. Era costume xavante fazer a brasa com a casa de cupim, que se forma geralmente em árvores secas ou sobre o solo, como uma grande saliência de matéria orgânica seca e perfurada pelos cupins, e assar a caça sobre ela. O jirau foi um conhecimento adquirido posteriormente, os não-índios aprenderam com outros povos e os Xavante com os não-índigenas. *Pewapa* comenta sobre a busca de alimentos no cerrado:

Durante o *zöomo'ri*, eu era boa para encontrar mel, para encontrar as coisas. Além da coleta de raízes, eu era boa para achar mel. É uma outra alimentação que, durante o *zöomo'ri*, as mulheres também coletavam. Não é qualquer pau, é o mel que dá no cupim. Eu vi, durante o *zöomo'ri*, que a nossa alimentação era qualquer tipo de coleta, o que vinha. Como o caçador. O que ele caça, ou vê pela frente, não escolhe. Nós também. Como coletora, não vou escolher, o que achar é bem vindo. Tudo isso depende da resistência de cada coletora. O lugar, o ambiente, é como se tivesse uma força. Você tem que se esforçar muito para dominar o que você procura. As mulheres tinham muita sabedoria. Como os homens, que colocam na orelha para ter boa caçada, nós mulheres, colocávamos um pau dentro da cesta para aquele dia ser um bom dia de coleta. Não são só os homens que cantam para ter uma

⁴⁵ Favo alaranjado do mel do mato.

boa caçada. Nós, mulheres, também temos essa força de espírito. Com isso nós nos alimentamos. Durante o *zöomo'ri*, a gente procurava os lugares onde tinha muita raiz do cerrado. Essa alimentação de hoje está acabando com a gente, que é da geração antiga. Às vezes, eu como feijão e as coisas que meu genro traz quando vêm de Água Boa. Eu não sinto nada. Essas coisas que estão enfraquecendo a gente. Esse é meu segredo, eu não como nada. Só como quando eu saio aqui e trago as raízes e o alimento do mato. Eu vou buscar e não falo para ninguém. Durante esse tempo, eu estou comendo isso. Eu não gosto dessa comida. Minha filha fala para eu comer e só como um pouquinho. Não me enche a barriga não, mas a nossa alimentação enche. Essas coisas não devem continuar. Para mim, essas jovens têm que começar a pensar nisso. Isso que eu estou falando.

Ao buscarem o cupim para fazer fogo, com sorte encontravam o mel. Uma boa coleta depende da habilidade da coletora em reconhecer os alimentos e saber manejá-los. *Pewapa* diz: é como se o ambiente tivesse uma força e “*você tem que se esforçar muito para dominar o que você procura*”. O cerrado é um lugar desafiador para quem busca o alimento, pois é preciso estar constantemente atento ao que se procura e ao que está ao redor. Os brincos usados pelos homens garantem a proteção física e espiritual e uma boa caçada; já as mulheres carregam na cesta um toco de madeira especial, como um amuleto, para proteção e para uma coleta farta e variada. Os homens cantam para ter uma boa caçada, “*nós mulheres também temos essa força de espírito. Com isso nós nos alimentamos*”. Cantar, ter força de espírito, adquirir o domínio na busca de alimentos, carregar um amuleto de proteção durante as expedições no cerrado: é com isso que mulheres e homens xavante se alimentam. O ato de coletar e caçar não envolve apenas encontrar o alimento, mas todas as ações simbólicas envolvidas, praticadas desde o princípio dos tempos por seus ancestrais criadores que, atualizadas, garantem o modo de vida xavante.

Para *Pewapa* e para muitas pessoas de sua geração, o preparo de alimentos não-indígena adquirido como prática diária dos mais jovens está enfraquecendo os Xavante. Não no sentido estritamente nutricional, mas das práticas envolvidas na coleta dos alimentos no cerrado, que se perdem ao deixarem de buscá-lo. *Pewapa* é baixa, magra, forte e ágil e por resistência continua a buscar o seu alimento próximo à aldeia. Aracy, também fala sobre a disponibilidade de alimentos no cerrado e as formas de proteção usadas por mulheres e homens ao saírem em busca de recursos:

Hoje tenho um pouco de idade e vejo que naquela época não precisava levar comida. No *zöomo'ri* tinha tudo. Em todo lugar tinham todos os tipos de alimentos diferentes. Durante o *zöomo'ri*, se comia frutas, raízes e *norōipó* (palmito do coco). Eu achava que um lugar tinha, outro não tinha, mas não é assim. Todos os lugares tinham coisas diferentes, uma região para cada coisa. Por isso que, durante o *zöomo'ri*, tanto homens quanto mulheres, buscavam alimentos. Os homens caçam e as mulheres coletam. Não só o homem, a

mulher usa um tipo de material para que nenhuma coisa ruim se aproxime. O homem usa o brinco na orelha para fazer uma boa caçada. Nós, mulheres, usamos um tipo de madeira, que se chama *norozapsatasé*, para evitar que a onça ataque as coletoras. Porque nós mulheres não temos armas. É para evitar que um bicho perigoso se aproxime. Para a gente voltar para casa sem nenhuma picada de bicho ou qualquer coisa perigosa. Isso funciona, e evita um monte de coisas. Nós mulheres também usamos broto de coco, se chama *norõrewaipó*. É usado também para que nada de ruim se aproxime ou atinja as mulheres. Assim retornamos sem que nada aconteça. A gente usa essas duas coisas. Não é só o homem que tem conhecimento da região onde tem a melhor caça, nós, mulheres, também conhecemos a região onde tem muita raiz, muita fruta do cerrado. É difícil a mulher se perder, as nossas mães, as nossas avós já andaram ali. Esse lugar já é conhecido e elas que transmitem o conhecimento do lugar. Por isso é difícil a gente se perder. É bom a gente conhecer a região, conhecer o lugar, isso é importante. O que eu conheço, é que na região de campo aberto, só tem caça, e além da caça, tem os cocos. Não tem raízes do cerrado naquela região. Para fazer a melhor coleta é no tabocal onde tem *wededu* (raiz do cerrado). Onde tem qualquer tipo de raiz é na região onde tem muita taboca.

Além da madeira *norozapsatasé*, as mulheres colocam em seus cestos um broto de coco chamado *norõrewaipó* para se proteger dos bichos e dos espíritos que não são bem vindos durante a coleta de recursos no cerrado. Os cocos se encontram em campo aberto e as raízes do cerrado e carás, como *uzusiwã'á*, *wededu*, *pizi*, no tabocal. Taboca é um tipo de bambu que se reproduz nas regiões úmidas próximas de cursos d'água. Além de identificar essas regiões, as mulheres aprendem a se localizar e não se perder. Os conhecimentos de mulheres e homens xavante sobre as regiões do cerrado são antigos, isso quer dizer que o domínio feminino não se restringe ao domínio doméstico e está relacionado também aos conhecimentos sobre o ambiente onde vivem. O ambiente está em constante transformação e os conhecimentos sujeitos a renovação. Um mesmo conhecimento pode estar disponível e não ser utilizado por todas as pessoas de uma comunidade, Iolanda comenta:

Nem todas usam aquele negócio para evitar coisas perigosas ou para se proteger da onça. Eu nunca usei, porque só pensava para não acontecer nada comigo. Às vezes, alguém pensa que o bicho vai te atacar, eu nunca pesei assim. Sempre andei. Mulher é corajosa, e se a onça aparecer, eu vou ver essa hora. Só quando acontecer, mas nunca aconteceu. Nem todo mundo usa, outras torcem para não acontecer nada, e dependendo do lugar, campo aberto ou campo fechado, a mulher sabe se orientar que nem homem. Não é só homem que sabe, a mulher também sabe. E dependendo da consciência de cada mulher, a gente sobe na árvore para ver em que direção está indo, e em que direção pegar para voltar. Isso tudo, a mulher conhece.

Não é regra o uso de proteção material para andar no cerrado e garantir uma boa coleta, mas *Wautomoaba* concorda que as mães e avós têm um papel fundamental no ensinamento de saberes em relação ao universo espiritual xavante para estas ocasiões:

A gente tem que entrar no cerrado com espírito forte, porque, às vezes, a gente é testada. Os espíritos do cerrado, das coisas, testam a gente. Por isso

temos que entrar com o espírito forte, para lidar com qualquer situação. A gente tem que aprender. Não podemos entrar no cerrado, no mato, sem atenção. Temos que estar preparados em todos os sentidos. Uma das minhas primeiras expedições de coleta foi no *Wedeze*, numa serra que tinha para lá do *Wedeze*. Fomos num grupo de mulheres. De repente, a gente ouviu um barulho. Um barulho muito estranho. Acho que o barulho de uma onça, que o espírito se tornou. Ninguém teve coragem de olhar. Todo mundo correu para um lado: uma correu para cima do morro, outras subiram em cima das árvores. Eu tive essa experiência. Eu não esqueço. O cerrado, o mato em si, tem muito segredo, muito mistério. Por isso que a gente tem que estar atento. Por isso, nossas mães falavam muito para tomarmos cuidado. Por isso, eu acredito. Transmitir bem seu conhecimento para o outro, é uma forma de transmitir com carinho, para ajudar na formação da pessoa. Eu tive o privilégio de ter essa formação, essa informação, para eu ser quem sou hoje. Isso depende da pessoa que está ensinando para o outro, e depende também de quem está recebendo esse ensinamento, esse conhecimento. Eu sou quem sou, porque aprendi com a pessoa que queria me ensinar.

Os Xavante chamam os espíritos do mato de *Wazapari'wa*. Todos os recursos naturais têm donos que são seus espíritos protetores. Quando o recurso é manejado em excesso, seu espírito pode se personificar para se preservar. Quando o pássaro *pi'ã* aparece no cerrado ou na aldeia, por exemplo, os Xavante sabem distinguir sua mensagem: se canta forte, algo não vai bem; se canta fraco, ficam despreocupados, pois sua presença significa proteção.

Por princípio, as mulheres devem ser fortes e durante o *zöomo'ri* era realizado um ritual para demonstrarem sua coragem, como Ângela conta:

Os padrinhos fazem um ritual no *zöomo'ri*. Esse ritual, durante o *zöomo'ri*, os padrinhos só faziam com as mulheres. Batiam na coxa delas para engrossar, para endurecer. Os padrinhos gritavam e a gente já ficava com medo desses gritos. A gente tinha medo. A gente fazia o ritual e pegava o pagamento⁴⁶ em troca desse ritual. Depois, a expedição continuava. Era assim, era assim nossa vida. Na expedição, a gente coletava, pegava os cocos, como *norõre*, para nos alimentar. As mulheres começavam a sair com as cestas para o mato. Para coletar, a gente ia onde tem frutas, ou no cerradão, ou no campo limpo. A gente ia em grupo, e depois nos dividíamos, ocupando os espaços. Algumas mulheres enchiam seus cestos rapidamente e chegam primeiro. São as boas coletoras. A gente comia o coquinho, o coco pequeno e o coco grande. A gente comia o que nossas mães coletavam. A gente comia *norõtede*, *uwawi'podo*, *patede*. Era assim a nossa vida. Hoje ninguém vai atrás dessas comidas. Só vai atrás da comida do não-índio. Hoje ninguém pensa nas frutas. A maioria das pessoas pensa na comida dos não-índios. A gente ainda come a fruta do *a'uwê*, a gente ainda procura, cavamos raízes como *pizi*, *wö*, *wapsāparahi*. Tem muita comida do *a'uwê*. Muita comida como o *mo'onihöi're*⁴⁷. O pessoal não lembra. O *sé*⁴⁸, *a'ódo*⁴⁹, algumas pessoas sabem tirar e não vão coletar. As pessoas poderiam contar um pouco sobre o conhecimento que elas têm. Parece que as pessoas têm medo de falar, ficam só olhando, ouvindo. Hoje, a maioria das pessoas não pensa na comida *a'uwê*. Mas, pelo menos, os bichos comem a comida que os *a'uwê* não

⁴⁶ As mulheres pegavam para si a caça de seus padrinhos que batiam em suas pernas.

⁴⁷ Tipo de cará do cerrado.

⁴⁸ Palmito da macaúba.

⁴⁹ Coco da macaúba.

colhem. Tem gente que come no lugar do *a'uwê*, que são os bichos. Eu falo isso para o meu compadre.

Em determinado momento ritual, os padrinhos das mulheres, que nesta ocasião não são seus tios maternos como no casamento, mas homens do clã de seu marido (HB, FBS, MZS, FZS, MBS), batiam em suas coxas com um pedaço de pau para que se tornassem mais fortes, corajosas e resistentes. O objetivo do ritual era que as mulheres enfrentassem a dor e o desafio durante suas andanças no cerrado. Batiam para “engrossar” e “endurecer” as pernas das mulheres, para que continuassem a praticar suas atividades durante o *zöomo'ri*: para andar muito, levantar os cestos sobre a cabeça carregados de alimentos, lenha, água, e enfrentar os perigos como bichos e espíritos bons e ruins. As mulheres se assustavam com os gritos dos padrinhos e sentiam medo, mas os enfrentavam em postura ritual de olhos baixos. Em troca, elas pegavam para si e sua família toda a caça abatida por eles naquele momento da expedição.

Quando retornavam para a aldeia, realizavam uma luta corporal denominada *wai*, entre afilhados e padrinhos, que as mulheres aproveitavam para descontar toda a dor que sentiram durante o ritual. Essa luta acontece há gerações e depois que os *wapté* (moradores da casa de solteiros) lutam com seus padrinhos, os padrinhos das mulheres passam de casa em casa para chamá-las e as levam para o lugar da luta. Lá, o padrinho entra na arena, a mais velha do grupo vai para cima dele com uma borduna e todas as outras mulheres (*azarudo* e *adabá*) aproveitam para derrubá-lo. São muitas mulheres para um homem só e, nessa hora as mulheres o maltratam. Elas o arrastam no chão, pelo mato, para arranharem suas costas sem dó. Solange conta um segredo para as mulheres se tornarem corajosas e terem um bom desempenho durante o *wai*:

As nossas avós nos ensinaram a comer uma raiz que se chama *patede*. *Patede* é amargo. Minha avó me fez comer essa raiz amarga. As mulheres comem coisas amargas para serem corajosas. Isso é quase segredo, por isso, nós somos corajosas e quando tem a luta do *wai*, nós somos bravas também. No dia do *wai*, nós pegamos nossos padrinhos e arrastamos ele para o mato. Essa é a nossa função durante a luta, arrastar e machucar. As mulheres também têm essa experiência, a maneira e a hora certa de dar o troco.

Pêosiô conta que quando derrubaram seu padrinho, a mãe dele ficava gritando para as mulheres não o machucarem, mas elas nem ouviam, já que eram eles que tinham batido nas coxas delas. Quando um padrinho cansa, reveza com outro e elas o derrubam da mesma maneira; os homens se cansam com a força das mulheres. Para encerrar a cerimônia as mulheres faziam bolo de milho para os participantes da cerimônia, e os homens saíam novamente para caçar (o que não necessariamente acontece hoje). No dia

seguinte, as mulheres tinham certeza que os padrinhos acordariam com o corpo doendo. Enquanto as mulheres ficavam na aldeia e os homens estavam fora, elas lutavam novamente, mas desta vez com suas madrinhas, e todas preparavam o bolo de milho no final da cerimônia.

Todas essas ações e reações, seja rituais ou cotidianas, constituem a “socialidade” e a “anti-socialidade” construída por mulheres e homens pertencentes aos dois clãs xavante. Se os homens de um clã batem nas coxas das mulheres de outro clã, elas confiscam sua caça, além de o maltratarem na cerimônia *wai*, mas em colaboração produzem bolo de milho para eles, que saem para caçar para elas. Um lado e outro lado estão em constante oposição e colaboração, e esta relação entre clãs, baseadas em atitudes generizadas ou não, confirma e dá continuidade a estrutura dual xavante.

Solange conta sobre sua experiência durante o ritual no *zöomo’ri* e faz uma comparação entre as atividades femininas e masculinas:

Nós, que somos *nozöu*, pertencemos ao grupo dos homens também. E durante o *zöomo’ri*, os nossos padrinhos testavam a nossa coragem. Eu mesmo baixa, sou brava e tenho muita coragem. O jeito que eles batiam, eu nem sentia. Somos dessa geração que as mulheres também são corajosas. Somos bravas, temos muita coragem e, por isso, passamos por essa cerimônia e enfrentamos muita coisa. Somos fortes, carregamos muito peso, isso é trabalho de mulher. Não é porque somos obrigadas. São as atividades de mulher. Os homens, a mesma coisa. Também sofrem, porque tem que procurar a caça, caçar os bichos, trazer o alimento para seus filhos, e até mesmo sustentar o sogro e a família da sua esposa, a família de meus pais. Mulheres têm a mesma função que os homens. São as melhores coletoras e os melhores caçadores. Nós nos sacrificamos para trazer o alimento para os homens e para as crianças, e os homens, a mesma coisa. Rastrear e matar o bicho para mim é difícil, e para eles, fazer coleta de frutas ou de raízes é difícil também. Por isso, somos preparadas. Essa é a função da mulher. Durante o *zöomo’ri*, víamos coisas diferentes. Os velhos decidiam sair para conhecer novas áreas, novos ambientes, novos ares. Isso é importante. Por isso, nós mulheres, acompanhávamos os homens. O alimento que a gente tem está todo no cerrado. Durante o *zöomo’ri*, colhíamos coco, raízes, qualquer tipo de raiz as crianças adoram e os homens também.

Solange afirma que carregar muito peso é atividade de mulher, não porque são obrigadas: o homem, da mesma forma, sofre ao sair para caçar e trazer alimentos para sua família e para o seu sogro. “*A gente tem uma disputa entre nós, quem colhe mais, mas essa disputa não é para ser mais que a outra, é como o homem ser o melhor caçador e a mulher a melhor coletora*”, completa Solange. As mulheres mais experientes têm uma competição saudável entre elas e quando voltam de uma coleta trazem a cesta cheia com um pouco de cada coisa: um pouco de macaúba, de raízes, de frutas, palmito etc. Elas sabem encontrar e manejar os recursos disponíveis e seus

maridos sentem-se orgulhosos de suas parceiras. A mulher é uma boa coletora assim como o homem é um bom caçador, “*o que torna os membros de uma comunidade progressivamente similares uns aos outros é um certo tipo de homogeneidade material criado pela mutualidade da vida em comum*” (Overing, 1999). Como disse Solange “*rastrear e matar o bicho para mim é difícil e para eles, fazer a coleta de frutas ou de raízes é difícil também*”.

Dizer que a caça está para os homens assim como a coleta está para as mulheres é o mesmo que afirmar que os desafios e dificuldades envolvidos nestas atividades estão equiparados e não há uma hierarquia estabelecida entre gêneros, mas entre categorias e classes de idade, clãs e metades. A tensão entre a oposição presente nas relações xavante é reafirmada mais uma vez. Na época do *zöomo’ri* todos conheciam novas áreas e recursos e, desta forma, mulheres e homens ampliavam e renovavam saberes xavante, ao mesmo tempo que praticavam e transmitiam seus conhecimentos para seus filhos, sobrinhos e netos.

Penepé tem uma posição diferente das outras mulheres mais velhas, uma postura crítica sobre sua cultura e uma reflexão atualizada sobre o ritual praticado no *zöomo’ri*. Por mais que seja importante para as mulheres demonstrarem sua coragem, não imagina suas netas enfrentando esta situação:

Eu não sabia, quando era mais jovem, como as mais velhas agüentavam os nossos padrinhos baterem nelas durante o *zöomo’ri*. Hoje eu penso: então saía o *zöomo’ri* para as mulheres apanharem! Mas, nossos padrinhos respeitavam certas mulheres mais jovens do grupo. Eles não batiam com força. Eu via as mais velhas apanhando com força, eu achava que isso não ia acabar. Mas chegou minha vez e me bateram devagar, porque eu era a caçula deste grupo. Era tanta coisa que eu não gostava. Hoje eu ainda não gosto. Eu não desejo que minha neta apanhe assim. Eu vejo assim porque a gente fica com dó. Tudo o que nós passamos é bom, é uma etapa do nosso desenvolvimento. A gente tem que passar por isso, mas eu vejo esse sacrifício para elas e eu fico com dó. Todo o *zöomo’ri* passava por essa cerimônia, para verem a nossa coragem. Batiam nas mulheres mais velhas com força e elas tinham muita coragem. Eu não sei como seria, se hoje tivesse *zöomo’ri* e essas meninas apanhando.

Hoje não há mais entre os Xavante o costume de realizar o *zöomo’ri* e o ritual de bater nas coxas de suas afilhadas não é mais praticado neste ou em outro contexto. Independentemente do *zöomo’ri* não ser mais um modo de vida xavante, os conhecimentos sobre as regiões de coleta e sobre os próprios recursos continuam a ser transmitidos pelas mulheres, de geração a geração, mas nem todas as mulheres mantêm o costume de praticar esses conhecimentos, pois permanecem a maior parte do tempo na aldeia: os conhecimentos existem, mas estão deixando de ser praticados e podem cair

em desuso. Os conhecimentos femininos pertencem a cada família e as orientações e os modos de realizar as atividades femininas são transmitidos pelas mulheres mais velhas para que as novas gerações possam fazer uso desses conhecimentos. *Penepe* comenta sobre a importância de garantir autonomia nas atividades femininas através do uso dos conhecimentos transmitidos por suas mães, tias e avós:

A sabedoria delas é de orientar para, um dia, quando elas não tiverem mais, a gente se virar. Tudo isso é para a gente cuidar das crianças no futuro, dos nossos netos. Isso é passado de mãe para filha ou às vezes de avó para netas. Para nós, mulheres, é sempre válido e importante saber lidar sem a presença de nossas mães.

Coleta e calendário

Como existem muitas qualidades de raízes do cerrado, as mulheres aprendem a conhecer a região e a época de colheita de cada tipo delas. A época das frutas é baseada no calendário xavante que determina o tempo através do movimento das estrelas. Os Xavante olham muito para o céu e o movimento das aves também informa a época de cada recurso. O ancião *Waza'é* comenta que:

Um dos calendários que a gente olha muito, para ver o tempo, são as estrelas. A gente olha muito para o céu. Quando a gente está em expedição, um dos calendários que a gente vê, para saber se está na hora de voltar para aldeia ou não, são as estrelas. Através das estrelas a gente coordena ou acompanha as estações de cada fruta que estão começando a florescer. A gente se orienta através das estrelas.

Wautomoaba comenta com grande admiração que as pessoas do seu tempo sabiam olhar e tinham em mente o calendário e as estações das frutas. De tanto ouvir o relato das pessoas mais velhas sobre suas experiências no cerrado, os mais jovens aprendiam a época dos recursos:

Eu não sei, antigamente, as pessoas sabiam olhar e tinham na cabeça o calendário das frutas, das estações das frutas. Eu não sei como eles tinham na cabeça, era incrível. Acho que ouviam muito o relato dos mais velhos sobre a experiência deles. Falavam das frutas, falavam do calendário e a gente só ouvindo, aprendia.

Segundo o casal de anciãos *Waza'é* e *Wautomoaba*, a melhor época para tirar o *sé*, por exemplo, que é o palmito da macaúba, é quando está chegando a época de chuva, mas nem todas as mulheres têm a habilidade de tirar o palmito do *sé* porque este é cheio de espinho. Há mulheres que sabem a época boa e o ponto certo de tirar, quando o palmito não está nem mole nem duro; algumas mulheres só de olhar já sabem. Com o palmito da macaúba pode-se produzir um tipo de farinha que, misturada com castanha de barú, transforma-se em uma paçoca muito apreciada pelos velhos e considerada por

eles uma comida muito forte. Para preparar paçoca, as mulheres usavam couro de veado como instrumento de trabalho, colocavam as castanhas de barú ou outros tipos de coquinho em cima e batiam com uma pedra para moer. Usavam essa mistura para o preparo de outros alimentos também. Usava-se a farinha do *sé* (palmito da macaúba) para fazer paçoca, mingau de feijão e misturar com o mingau de milho. Outra maneira de comer o *sé* é mascar ou assar em cinzas. Quem faz a coleta do *sé*, tira o palmito e o coloca para secar, assim dura muito tempo. “*Acho que a comida antigamente era muito forte, tanta mistura que a gente comia pouco, porque era muito forte*”, fala Waza’é. Para comer essas comidas usava-se uma cabaça cortada ao meio.

Na época da chuva também se colhe muito *norõre* (coco do cerrado), que dá em abundância em grandes cachos. *Norõre* é considerado um alimento forte e é utilizado de diversas maneiras, pode-se comer cru e assado na brasa. Usam sua casca para atizar o fogo. *A’odo* (coco da macaúba), barú (castanha do cerrado) e pequi também são frutas que dão na época de chuva. As árvores de pequi que começam a florescer cedo amadurecem os frutos também mais cedo e as mulheres xavante saem para buscá-los quando os frutos caem no chão. Os frutos que demoram a amadurecer começam a cair em dezembro, na metade ou final da estação das chuvas.

Ao desenvolver suas habilidades, as mulheres criam preferências; quem gosta de pegar o *sé* precisa saber se está maduro ou não, quem gosta de pegar outras frutas, vai à sua procura. Além das raízes como *patede*, *wededu* e *pone’ëre*, os Xavante gostam dos cocos como *norõre*, *terãntĩ*, *tirire*. *O terãnti* começa a amadurecer a partir da metade do ano e nem todas as mulheres sabem reconhecê-lo.

É nos meses de junho e julho que as mulheres saem para coletar as frutas no cerrado. Para coletar e preparar os alimentos, as mulheres criam instrumentos de trabalho como uma borduna chamada *brudu*⁵⁰; é com ela que se tira o *sé* (palmito da macaúba). *Wautomoaba* fala sobre outros instrumentos de trabalho utilizados pelos Xavante:

Uma das coisas que a gente usava como material de trabalho era o *pohö*, couro de veado. O couro de veado era muito usado. Não é igual hoje, que se usa a bacia. Antigamente, usava-se muito couro de veado para guardar sementes. Antigamente, tinham pessoas que sabiam fazer peneira. Quem fazia peneira eram os homens, tinham habilidade. Eles iam para o mato, tiravam a fibra de bambu para fazer as peneiras, e as mulheres usavam muito. As peneiras nos ajudavam muito em nossas atividades. Eram três instrumentos de trabalho que a gente usava muito: o *pohö* (couro de veado), a

⁵⁰ Borduna de Arueira, madeira de lei, ferramenta utilizada para cavar e derrubar.

peneira de bambu e a esteira. Depois, o pessoal começou a usar muita esteira, muita esteira. Como as que minhas netas usam para fazer o urucum. Descascam o urucum em cima delas. É assim que a gente aprende. É assim que a gente vai aprendendo a fazer o artesanato que a gente usa no nosso trabalho.

As mulheres saem cedinho para coletar, antes de nascer o sol, para não caminhar sob o sol quente. Conhecem suas trilhas e sabem onde encontrar as frutas. Algumas pegam trilhas distantes e chegam tarde, outras pegam frutas por perto e chegam cedo, meio-dia já estão na aldeia. As mulheres que aprendem desde pequenas têm habilidade e trazem uma variedade de alimentos para a casa. As mulheres que não sabem onde estão os raízes e as frutas têm que “caçar”, andar muito para encontrar. Como os homens quando estão caçando, não é em todo o lugar que se anda e existe caça: devem andar e usam ervas no corpo que atraem a caça e facilita a busca. As mulheres também têm suas maneiras de atrair ou enxergar a raiz. Os homens ajudam na coleta, dão informações, coordenam através do *warã* qual é o melhor lugar para ir, ou combinam de ir a um lugar aonde todos vão juntos. Quando sabem que estão em uma época de frutas, os homens ajudam e dão sua contribuição na procura dos lugares onde ficam os recursos da época.

Aracy aprendeu a preparar o palmito de macaúba olhando sua mãe prepará-lo, aprendeu onde tem e como tirar qualquer tipo de coco e raízes do cerrado, e conta que quando saía para fazer coleta sozinha, mais jovem, matou muitos bichos como *padi* (tamanduá bandeira) e *uhöre* (caititu). *Pêosiô* faz questão de repassar seus conhecimentos para as mais jovens:

Eu desejo seguir a experiência que eu tive e passar essas experiências para as mais jovens, antes de ficar mais velha, enquanto ainda agüentar a andar. Essas experiências têm que ser mantidas. Todas as coisas que as mulheres de idade vão fazer, eu sou a primeira a ser chamada. Parece que todo mundo gosta de andar comigo. Eu peguei experiência com todas as melhores, por isso sou boa coletora também. O que a gente aprende é para a gente mesmo. Por isso, até hoje eu tenho a lembrança das pessoas que me passaram essas experiências. Eu guardo isso por muito tempo, e quero passar essas coisas para as mais jovens, porque não quero levar isso comigo quando um dia eu morrer. Tudo o que a gente aprende, é através de pessoas que tem experiência.

Conclusão

Maybury-Lewis (1984) fez um raio-x da sociedade Xavante e a enxergou com olhos de gavião. Porém, há em sua obra, um distanciamento no que diz respeito às relações pessoais que regem o modelo estrutural por ele detectado. Já Lopes da Silva (1986) propõe um olhar etnográfico mais aproximado e, num vôo rasante, sobrevoa as relações interpessoais, principalmente entre ego e o irmão da mãe, e as relações em torno desta.

Esta pesquisa teve como motivação dar continuidade ao olhar sobre os Xavante com base nos trabalhos dos dois autores e, nas palavras de Lopes da Silva, “*desvendar uma nova dimensão na sociedade Xavante*” (1986:23). Pretendeu-se voltar o olhar etnográfico para a construção da pessoa e para a produção de gênero xavante considerando as categorias de idade femininas e masculinas. Vimos como as crianças são preparadas para uma vida adulta produtiva e como a produção do gênero está intimamente ligada ao processo econômico. Foram levantados também aspectos que constituem a socialidade e a anti-socialidade xavante. Por um lado, o ensino e o aprendizado feminino, baseado na coleta e na troca de alimentos, e a solidariedade entre consanguíneos e afins no cuidado com as crianças - irmãs (Z), avós (MM, FM) e cunhadas (HZ, BW); por outro, a disputa constante entre metades em momentos rituais e cotidianos.

O *zöomo'ri*, expedição coletiva em que cada família participava até o início da década de 1980, foi o tema que os Xavante elegeram para expressar suas apreensões quanto ao futuro, ao mesmo tempo em que nos revelam a complementaridade entre o trabalho e a vida de mulheres e homens, fundamental para pensar a produção cultural dos corpos xavante e a transmissão de conhecimentos. Embora o *zöomo'ri* não aconteça mais, as práticas de caça e coleta continuam a ser transmitidas e incentivadas.

A organização social regida pelo sistema de oposição entre clãs e metades é essencial para a estrutura dual Xavante. Durante o *zöomo'ri*, por exemplo, se a coleta está para as mulheres assim como a caça está para os homens, não há oposição e hierarquia entre os gêneros, mas, antes de tudo, entre metades, que se complementam e se opõem em momentos cotidianos e rituais. Isso faz pensar que as oposições conceituais entre público/privado, masculino/feminino e outras não são absolutas em si mesmas, e sim fazem parte da engrenagem de um sistema dual elaborado.

A experiência de mulheres e homens mais velhos das aldeias *Wederã*, Pimentel Barbosa e *Etenhiritipá* foi o mote das entrevistas durante o trabalho de campo. *Wautomoaba*, anciã da aldeia *Wederã*, achou graça quando soube que eu gravaria a conversa com ela, e disse: “*a gente não tem costume de contar a nossa história desse jeito!*”. A entrevista não é reconhecida como uma forma de transmissão de conhecimento, no entanto, através dela, mulheres e homens objetivaram a cultura xavante para as novas gerações.

O corpus etnográfico, resultado das entrevistas, remete às experiências e especificidades da vida de cada um dos entrevistados, mas, principalmente, às concepções e conhecimentos partilhados pelos Xavante a respeito do comportamento esperado e das redes de relação envolvidas em cada fase das categorias de idade de meninas e meninos. Em seu conjunto, as entrevistas tratam praticamente dos mesmos temas: como homens e mulheres “ascendem” categorias de idade, o que aprendem e como aprendem (ou como deveriam aprender) em cada uma delas e suas experiências durante o *zöomo’ri*.

Segundo o ancião *Waza’é*, os *watebremi* (meninos), *wapté* (morador da casa de solteiros) e *riteiwá* (iniciado) vivem a fase de fazer as coisas. Devem lutar o *oi’ó*, passar por todos os rituais de iniciação, caçar etc. Já os *ipredu* (homens maduros) e os *ihĩ* (velhos) vivem a fase de pensar e falar sobre como se deve fazer as ações cotidianas e rituais envolvidas em cada categoria de idade. Os homens e as mulheres mais velhos de cada comunidade objetivam, a cada geração, o modo de fazer relacionado ao cotidiano e aos rituais. Daí torna-se plausível supor que há variações na forma de pôr em prática as regras que regem a organização social xavante. Esse é um dos motivos que originam brigas entre linhagens e facções e, em consequência, a divisão de aldeias. Portanto, é preciso considerar as mudanças e transformações que ocorrem no âmbito da comunidade e fora dela, justamente por trazerem novos elementos que influenciam as formas de transmissão de conhecimentos xavante ao longo das gerações.

Os intérpretes e tradutores das entrevistas deste trabalho são lideranças e/ou professores xavante, que têm uma formação inter-étnica. Cresceram na aldeia, mas em vez de irem para a casa dos solteiros, foram mandados por seus pais para estudar na cidade. A exceção é Renata, que foi acompanhar o marido durante seus estudos. Depois de alguns anos, retornaram para se readaptar à vida da aldeia e a trabalhar como interlocutores entre a comunidade e os não-índios, com o objetivo de defender os

interesses coletivos. Foram eles os escolhidos pela comunidade para acompanhar a pesquisa, já que têm experiência nesse sentido.

As traduções revelam um alto nível de repetição da fala xavante e o trabalho de transcrição e edição enfatizou esta característica. Nas citações apresentadas ao longo dos Capítulos, as repetições foram mantidas e valorizadas, portanto, o tempo da leitura torna-se outro. A repetição é uma forma de transmissão de conhecimentos xavante e o uso de longas citações das falas de mulheres e homens representam essa característica.

Uma crítica que aparece constantemente nas falas dos mais velhos diz respeito à conduta dos mais jovens. Os velhos acreditam que os conhecimentos transmitidos pelos primeiros criadores representam o mundo xavante ideal e que a prática desses conhecimentos está em risco. Graham (1984) levanta o mesmo tipo de questão: será que os mais jovens vão perpetuar a memória dos criadores e garantir a sobrevivência cultural do Povo Xavante? Resta saber, se o conflito de gerações – mais um dos desequilíbrios do dualismo, ao qual se soma a oposição complementar dos gêneros – não participa da construção do mundo, e dita constantemente novas formas rituais. O conflito de geração não seria uma maneira de mobilizar novas formas de conhecimentos xavante? Será que os mais velhos também não recebiam críticas de seus pais e avós? A crítica aos mais jovens, assim como a repetição da fala xavante, que enfatiza os conhecimentos dos primeiros criadores, não seriam formas de transmissão?

Para responder a essas perguntas, é preciso “des-essencializar” o conceito de conhecimento tradicional que, o contrário das formas de conhecer, tem a propriedade de congelar determinados saberes de uma cultura no tempo. Isso faz com que um tipo de relação inter-étnica se padronize, por ser construída a partir do entendimento restrito de uma cultura.

Para Carneiro da Cunha (1998) cultura sem aspas significa os modos de conhecer de um povo. As pessoas de uma comunidade não detêm a totalidade dos conhecimentos que dão contorno à sua cultura; o conhecimento é emprestado, compartilhado ou roubado. E os saberes rituais e cotidianos, apreendidos e atualizados por cada pessoa ou grupo de pessoas, dão forma e dinamismo ao conceito de cultura. Segundo a autora, há um contexto em que a cultura é endêmica e organizada por uma lógica interna à comunidade indígena e, um segundo contexto, em que a cultura é determinada pela lógica inter-étnica, denominada pela autora como “cultura”.

É importante notar que a objetivação da cultura, o que Carneiro da Cunha chama de “cultura”, é a maneira como os Xavante se vêem, se entendem e refletem a própria cultura no contexto inter-étnico. A “cultura” como parte da auto-reflexão nativa e é ponto de partida deste trabalho de pesquisa.

No decorrer desta dissertação, mulheres e homens apresentam suas versões sobre práticas rituais, cerimoniais e cotidianas, comentam mudanças e debatem temas, como o fim da festa de nomeação das mulheres. O conteúdo da festa pode não ser mais o mesmo, mas os nomes continuam a ser sonhados e as pessoas cuidam para que isso ocorra, através do uso de remédios, banhos e práticas propiciatórias. Apontam também, as relações com a sobrenatureza, nos momentos em que estão no cerrado, e através dos sonhos; o multinaturalismo explícito nas relações com animais, que comem as frutas que os Xavante não colhem e possuem donos espirituais (assim como todos os recursos naturais), e com os artefatos, como a madeira e o coco de proteção; a ética alimentar, que determina quais são as comidas consideradas fortes e fracas; a ética nos relacionamentos aldeões e extra-aldeões baseados na experiência do *zöomo’ri*; e a ética nos relacionamentos entre metades, que define a aliança ou a disputa entre linhagens e facções.

Enfim, esta dissertação representa um esforço de tradução, também por parte da antropóloga, para relacionar um conjunto de teorias e conceitos da etnologia indígena sul-americana, com as concepções xavante.

Bibliografia

ALBERT, Bruce. 1992. A fumaça do metal. História e representações do contato entre os Yanomami. Anuário Antropológico/89. p. 151-89, 1992.

BANNER, Horace. 1978. Uma cerimônia de nomeação entre os Kayapó. In Revista de Antropologia, vol. 21 (1ª parte):109-115.

BENJAMIN, W. 1987. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov – Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura. Obras Escolhidas 1 (197-221), SP Brasiliense.

BRITO VIANA, Fernando Fedola. 2001. A bola, os “brancos” e as toras: futebol para índios Xavante. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia, Programa de Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

COELHO DE SOUZA, M. S. 2005. O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

_____. 2002. A propriedade da cultura: transformações kisêdjê (suiá). Projeto de pesquisa de pós-doutorado. Núcleo Transformações Indígenas (NuTI).

COHN, Clarice. 2000. A criança Indígena: a concepção Xicrin de infância e aprendizado. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia, Programa de Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

_____. 2007. Relações de Diferença no Brasil Central – Os Mebengokré e seus Outros. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia, Programa de Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

CUNHA, Maria Manuela Carneiro. 1978. Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Kraho. São Paulo: Hucitec.

_____. 1986. Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade. Brasiliense, São Paulo.

_____. 1988. Comportamento sexual: a revolução que ficou no caminho. Nobel 1988, c1987. 83p.

_____. 1998. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. Mana vol.4 n.1, Rio de Janeiro.

_____. 2004. “Culture” and culture: tradicional knowledge and intellectual rights. Marc Bloc Conference (EHESS)

_____. 2005. Introdução. Patrimônio cultural e biodiversidade. Revista do Iphan, nº 32.

DA MATTA, Roberto. 1976. Um Mundo Dividido, a estrutura social dos índios Apinayé. Vozes, Petrópolis.

DE PAULA, Luís Roberto. 2007. Travessias. Um estudo sobre a dinâmica sócio-espacial Xavante. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia, Programa de Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

FARAGE, N. 1997. As flores da Fala: práticas retóricas entre os Wapishana. São Paulo.

FALLEIROS, Guilherme Lavinias Jardim. 2005. A dádiva e o círculo – um ensaio sobre a reciprocidade a'uwe Xavante. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia, Programa de Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

FRANCHETTO, B.; McCALLUM, C.; LEA, V.; RODRIGUES, P.; LASMAR, C. 1999. Dossiê Mulheres Indígenas. Revista Estudos Feministas, v.7, n° 1/ 2 .

GALLOIS, D.T. 2005. Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental. Colóquio França-Brasil, Diversidade Cultural, BNF (ms).

_____. 2006. Patrimônio cultural imaterial e povos indígenas: exemplos no Amapá e norte do Pará. Dominique Gallois (org). Iepé, São Paulo.

GAUDITANO, Camila. 2001. E Momo Te Aimo? Trabalho de Iniciação Científica, PUC-SP/CEPE.

GEERTZ, C. 2006. “O selvagem cerebral” [1973]. Cadernos de Campo n°12, PPGA/USP.

_____. 1997. “O dilema do Antropólogo entre “estar lá” e “estar aqui””. Cadernos de Campo n° 7.

_____. 1978. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

_____. 1977. O saber local. Petrópolis, Vozes.

GIACCARIA, B. e HEIDE, A. 1972. Xavante: Povo Autêntico. Editorial Dom Bosco, S.P.

GONÇALVES, Marco Antonio.1993. O significado do nome. Cosmologia e nomação entre os Pirahã. RJ.: Ed. Sette Letras.

_____. 2000. Produção e significado da diferença: re-visitando o gênero na antropologia. Lugar Primeiro n4 – PPGSA- IFCS-UFRJ.

GORDON, César. 1996. Aspectos da organização social Jê: de Nimuendaju à década de 90 - Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996.

_____. 2006. Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: Editora UNESP/ISA/NuTI. v. 1. 452 p.

GOW, Peter. 1989. The Perverse Child: disere in a native Amazonian subsistence economy. Man, N.S, 24:299-314.

_____. 2006. “Da etnografia à história: “Introdução” e “Conclusão” de *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazônia*”. *Cadernos de Campo* n°14/15, p. 197-226. PPGA/USP.

_____. 2006. Canções “Purus”. *Nacionalização e tribalização no sudeste da Amazônia*. *Revista de Antropologia* n° 49/1.

GRAHAM, Laura. 1998. *Performing Dreams: discourses of immortality among the Xavante of Central Brazil*. University of Texas Press, Austing.

HIRSCH, Silvia. 2008. *Mujeres indígenas em la Argentina: cuerpo, trabajo y poder*. Silvia Hirsch (org). Buenos Aires.

LASMAR, Cristiane. 1996. *Antropologia Feminista e Etnologia Amazônica: a questão do gênero nas décadas de 70 e 80*. Tese de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

_____. 2005. *De volta ao Lago de Leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora Unesp:ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

LATOUR, B. 2006. “Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático)”. *Cadernos de Campo* n° 14/15, PPGA/USP.

_____. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo, Editora 34.

LEA, Vanessa. 1986. *Nomes e Nekrets Kayapó, uma Concepção de Riqueza*. PhD Thesis, UFRJ/Museu Nacional, Rio de Janeiro.

_____. 1992. *Gênero Feminino Mebengokre: desvelando representações desgastadas*. Artigo apresentado na XVIII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Belo Horizonte.

_____. 1999. *Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengokre*. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro : UFRJ/IFCS, v. 7, n. 1/2, p. 176-94.

LEEUWENBERG, Frans. 2007. *Dasa uptabi. De volta às raízes*. Cartilha realizada pela Sociedade de Proteção e utilização do Meio Ambiente/PUMA, Goiás/Go.

LÉVI-STRAUSS, C. 1986. *Ordem e desordem na tradição oral* – in: *Minhas Palavras*.

_____. “História e etnologia” [1983]. *Textos didáticos* n° 24, Departamento de Antropologia, IFCH/UNICAMP, mar/2004, 3° edição.

LIMA, Tânia. (1996), "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi". *Mana*, 2/2: 21-47.

LOPES DA SILVA, Aracy. 1986. *Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo, FFLCH/USP.

_____. 1983. Xavante: casa-aldeia-chão-terra-vida. Em Novaes, Sylvia C. (org) *Habitacões indígenas*. São Paulo: Livraria Nobel S.A/Editora Universidade de São Paulo.

_____. 1984. "A antropologia e os estudos dos nomes pessoais e sistemas de nomação: resenha da produção recente". In: *Dédalo*, 23: 235-253.

_____. 1992. Dois séculos e meio de História Xavante in Cunha, Manoela C. (org) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras.

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

MAYBURY-LEWIS, David. *A Sociedade Xavante*. Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1984 (1ª edição: Akwe-Shavante Society, 1967).

_____. 1979. *Dialectical Societies* Harvard University Press, Cambridge, Mass.

McCALLUM, Cecília. 1996. Morte e pessoa entre os kaxinawá. *Mana* vol.2 no.2 Rio de Janeiro.

_____. 1997. Comendo com Txai, comendo como Txai. A sexualização de relações étnicas na Amazônia contemporânea. *Revista de Antropologia*, vol.40, n.1, São Paulo.

_____. 1998. Alteridade e Sociabilidade Kaxinauá: Perspectivas de uma antropologia da vida diária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.13, nº38, São Paulo.

MELATTI, Júlio César. 1978. *Ritos de uma Tribo Timbira*. Editora Ática.

NUNES, Ângela. 2003. *Brincando de ser criança: contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da infância*. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia, ISCTE, Lisboa, Portugal.

OVERING, Joanna. 1999. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*, vol.5, n.1, Rio de Janeiro.

RAVAGNANI, Oswaldo. 1978. *A Experiência Xavante no Mundo dos Brancos*. Tese de doutorado apresentada à Escola Pós-Graduada de Ciências Sociais da Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo.

REWAPTU, Carolina. 2006. *Terra indígena Marãiwatséde*. Trabalho de conclusão de licenciatura em Ciências Sociais, Barra do Bugres, UNEMAT.

ROCHA, Raquel Pereira. 2001. *A questão de gênero na etnologia Jê: a partir de um estudo sobre os Apinajé*. Mestrado apresentado ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas.

ROSALEN, Juliana. 2005. *Aproximação às temáticas das DST junto aos Waiapí do Amapari*. Mestrado apresentado ao Departamento de Antropologia, Programa de Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

ROSALDO M. Z.; LAMPHERE L. 1979. A Mulher, a Cultura e a Sociedade. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra.

SAÉS, Calavia. 2006. Autobiografia e sujeito histórico indígena. Novos estudos - CEBRAP n° 76 São Paulo.

SAHLINS, Marshall. 1990. Ilhas de História. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. 1997. O 'Pessimismo Sentimental' e a Experiência Etnográfica: Porque a Cultura não é um 'Objeto' em Via de Extinção. Mana. Estudos de Antropologia Social. 3.1 e 2.

_____. 2000. "Antropologia e história em Marshall Sahlins: "Introdução" e "Conclusão" de Historical Metaphors and mythical realities. Cadernos de Campo n° 9, PPGA/USP.

SANTOS-GRANERO, F. 2006. Vitalidades sensuais. Modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia. Revista de Antropologia, vol 49/1.

SEREBURÃ et all. 1998. Wamreme Za'ra – Nossa Palavra: mito e história do povo Xavante. SENAC, São Paulo.

SHAKER, Arthur. 2003. *Romhōsi'wa*: Os senhores da criação do mundo Xavante. Tese de doutoramento apresentado ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas.

SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1987[1979]), "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", in J. Pacheco de Oliveira Filho (ed.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Ed da UFRJ/Marco Zero.

_____. 1980. Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Campus.

SILVA, Rafael. 2008. Seis décadas de contato: transformações na subsistência Xavante. Piracicaba.

SOUZA, Lynn Mario T.M . 2001. Da estória à história: a escrita indígena no Brasil.

STRATHERN, Marilyn. 1981. "No Nature, No Culture: The Hagen Case". In: C. MacCormack e M. Strathern (orgs.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 2006. O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Editora Unicamp - SP

_____. 1992. *After Nature*. English Kinship in the Late Twentieth Century. Cambridge, Cambridge University Press.

TURNER, Terence. 1992. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica . In. Manuela Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/SMC/Companhia das Letras. pp. 311-338.

_____. 1993. Da cosmologia à história : resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CUNHA, Manuela Carneiro da, orgs. Amazônia: etnologia e história indígena. São Paulo: USP-NHII/Fapesp. pp. 43-66.

VANSINA, Jan. 1985. Oral tradition as history. The University of Wisconsin Press, 1985.

_____. 1982. A tradição oral e sua metodologia – in:História Geral da África, Ática / UNESCO, São Paulo.

VILAÇA, Aparecida. 1992. Comendo como gente: formas do canibalismo Warí. Rio de Janeiro, Ed. da UFRJ/Anpocs.

VERSWIJVER, G. 1984. Ciclos nas Práticas de Nomenclatura Kaiapó. In Revista do Museu Paulista N. S., Vol XXIX, São Paulo.

VIDAL, Lux. 1977. Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira – HUCITEC/EDUSP, S.P.

_____. 1983. O espaço habitado entre os Kayapó – Xicrin (Jê) e os Parakanã (Tupi) do Médio Tocantins, Pará. Habitações indígenas. São Paulo: Livraria Nobel S.A/Editora Universidade de São Paulo.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002. A inconstância da alma selvagem. Cosac & Naify, São Paulo.

WAGNER, ROY. 2006. A invenção da cultura. São Paulo: Cosac & Naify. Tradução Marcela Coelho de Souza [no prelo].

Anexo 1

U'u – narrado por Wautomowãpeseõ

Eu vou contar sobre o *u'u*. Tem um lago, acho que na região de Campinópolis, um lago chamado *u'u*, o lago que os Xavante contam no mito. Talvez esse lago exista lá na região de Campinópolis. As mulheres foram coletar o coco *norõre*. As mulheres que foram coletar o *norõre*, estavam voltando da coleta, e resolveram deixar a cesta no caminho para tomar água. Todo mundo foi procurar água para tomar. Quando o pessoal do *u'u* viu as mulheres tomando água, eles começaram a jogar cabacinhas em cima delas, no rumo delas. Jogaram as cabacinhas rumo das mulheres que estavam bebendo água. Eu não sei se elas pegaram antes de beber água ou depois de beber água.

Os enfeites do pessoal eram muito bonito e elas começaram a falar umas para as outras: *“olha que coisa diferente, cabaças diferentes saindo do lago. Olha! Estão saindo algumas cabaças vermelhas, estão saindo de baixo da água, do lago”*, *“nossa que enfeite bonito mulheres! Vamos pular no lago para pegar esses enfeites? É bonito, estão todos pintados de urucum, muito bonito esses enfeites, vamos cair dentro da água para pegar esses enfeites?”*, *“vamos então todo mundo pular, pegar esses enfeites nesse lago!”*. E todo mundo pulou. Quando elas entraram no lago, de repente sumiram, desapareceram no lago. Elas entraram lá no fundo do lago.

Uma mulher tinha ficado para trás arrumando as coisas e estava chegando para encontrar as mulheres. Viu as cestas deixadas no chão e pensou que as mulheres tinham deixado ali para beber água. Ela seguiu, e quando chegou na beira do lago, só viu redemoinho, vento acabando, entrando no lago. Elas desapareceram e demoraram a aparecer. Essa mulher viu o redemoinho e a última mulher entrando no lago. Ela gritou e saiu correndo em direção onde estavam as cestas. Pegou a sua cesta, e começou a carregar, chorando, correndo, para levar a notícia para a aldeia. Foi ela que contou a história, o que aconteceu com as colegas delas, com as mulheres.

Nessa época tinha o dono do tempo que se chamava *wauhutedewá*. Quando *wauhutedewá* ficou sabendo da história, ele começou a pensar como fazer o trabalho. Eu acho que, antigamente, os *wauhutedewá* ajudavam no tempo, no trabalho de controlar o tempo, a chuva, essas coisas. Antigamente, eles faziam isso. Todo mundo ficou sabendo, toda a aldeia ficou sabendo. O *wauhutedewá* ficou sabendo e ele começou a fazer o trabalho.

A partir do momento que ele resolveu fazer o trabalho no lago, ele começou a fazer a dieta, fazer concentração para fazer o trabalho. Começou a entrar no ritual de concentração. Ele preparou os remédios, colocou seus enfeites, se concentrou, acabou sua dieta e o tempo dele estava chegando para fazer o trabalho. No dia que ele marcou, resolveu ir rumo à lagoa.

Ele chegou diante da lagoa, olhou seu tamanho, sua profundidade e começou a jogar um pozinho em cima do lago, o remédio que ele fez. Quando ele começou a jogar o pozinho no lago, a água começou a borbulhar e fazer barulho. De repente, ao fazer barulho, a água começou a diminuir, diminuir, diminuir, secar. E quando a água diminuiu, ele viu as pessoas, os *u'u* – os homens – com as mulheres. As mulheres estavam todas pintadas no rosto, tudo diferente. Tinha um outro lago e um grupo atravessou, não sei como, para o outro lago. Aí quando eles viram que estavam sem água, os *u'u* começaram a fazer a dança deles. Pegaram as mulheres e começaram a fazer a dança em círculos. O canto que a gente sabe, é assim. (*Canto*). É assim que eles cantavam.

E quando eles estavam cantando, o *wauhutedewá*, começou a fazer seus movimentos, com os braços e com as pernas, fazendo o movimento diante deles. Cada movimento que ele fazia diante dos *u'u* (eles não podiam falar nada) pegava uma mulher. Em cada movimento que fazia rumo à mulher, puxava deles uma mulher para trazer fora do lago. Tirou todas as mulheres que os *u'u* pegaram. *Wauhutedewá* pegou toda as mulheres que foram beber água no lago e os *u'u* pegaram para casar. Quando *wauhutedewá* pegou as mulheres para os maridos, e voltou com elas para a aldeia, todas elas morreram quando chegaram. É assim que é a história do *u'u*, morreram todas. É assim que morreram. Morreram todas. Só assim. É através do mito que os velhos contam que o pessoal faz o *u'u* na cultura xavante.

Anexo 2

Origem do Milho - narrado por Ângela

Eu não conheço muito as histórias sobre as mulheres, eu sou nova. Ah, sim! Agora eu lembro, é aquela mulher que faz parte do *wai'á*, que faz parte do segredo. Agora sim, agora eu sei! É a única história que todo mundo sabe. Eu vou contar, mas eu não sei muito bem não. Eu vou contar o que minha irmã mais velha contava, vou contar mais ou menos o que eu sei, não assim, detalhadamente.

Minha irmã mais velha contava assim: uma mulher, quando voltava para casa, trazia alguma coisa escondida sob uma casca de árvore. Ela trazia embaixo da casca de árvore, e de tanto trazer ela encheu a casa dela. Ninguém sabia. Eram várias espécies de milho, branco, vermelho. Depois que ela encheu de milho a casa, ela resolveu revelar o segredo para todo mundo. Primeiro ela começou a fazer o bolo de milho escondido, muito bolo. Deu um pedaço de bolo para um de seus filhos e essa criança começou a comer e a brincar de arco e flecha, jogando suas flechinhas em cada casa, ao mesmo tempo em que comia o bolo. Quando ele jogava sua flechinha, deixava o bolinho no chão e depois pegava o bolinho. É assim que contava minha irmã mais velha. É assim que eu ouvia. É uma história muito bonita, é assim que eu ouvia. É uma história muito bonita.

Depois disso toda a aldeia ficou sabendo, e começaram a pegar suas cestas para pegarem o milho. Foi toda a comunidade, toda a comunidade, rumo ao lugar. Todos foram, todo mundo, até os velhinhos, que levaram coro de veado para pegar o milho. Juntaram tudo, não desperdiçaram nada. Juntaram tudo. Eu não sei onde estava a árvore com os pés de milho, sei que a árvore era grande, bem grande, os galhos grandes. E a mulher começou a fazer ritual. Fez movimentos com as pernas, com os braços, enquanto os donos (periquitos) não a deixavam chegar perto. Eles não a deixavam chegar perto. Muito periquito, os donos do milho, muito periquito, muito. Não a deixavam chegar perto. Demorou para chegar perto. Era muito. Só com o tempo ela chegou perto onde queria chegar. Os periquitos foram obrigados a dar espaço para a mulher e ceder o caminho para ela chegar até a árvore. Quando foi liberado o caminho para pegar o

milho, todas as pessoas subiram em cima da árvore e pegaram tudo, tudo, tudo o que tinha em cima da árvore.

Na época, a gente perguntava para as pessoas que contavam essa história: “*aonde? Como o galho de uma árvore suporta tantas pessoas em cima dela?*”. Quem narrava a história respondia: “*antigamente era tudo muito poderoso, tinha muita magia, tinham muitos pajés, eram tempos diferentes*”. Falavam isso para nós. Antigamente tinha muito poder. É por isso, que a árvore onde foi descoberto o milho, tinha seus poderes também.

Os velhinhos pegavam as coisas para eles, tudinho, não desperdiçavam nada. Os velhinhos ficaram cheios de alegria, ficaram contentes pegando o milho. É assim que ela contava a história, é assim que ela contava. É assim. É assim que eu sempre escutava a minha irmã mais velha, quando ela contava história para nós. É assim que guardei essa história na minha memória. Outras pessoas ouviram também. É assim que é a história. É assim. Wauto (Z) sempre foi conhecedora de histórias.

Origem do Milho – narrado por Waza’é

É difícil falar sobre as coisas de antigamente. Eu sou da nova geração. Quem devia contar bem as histórias, com detalhes, era o pessoal de antigamente. A mulher que fez parte do início do *wai’á* tinha poder, no início da criação. Quem fazia parte do *wai’á*, principalmente os homens, tinham poder, e as mulheres que participavam também tinham poder. A história do milho é muito forte na cultura xavante, porque conta a história de uma mulher que criou o milho. Ela criou o milho e não contou para ninguém. Ela começou a armazenar o milho escondido na casa dela, depois as pessoas mais próximas perceberam e ela mostrou o milho para todo mundo conhecer. Ela trabalhou muito e usou a sabedoria dela para contar para todas as pessoas. Ela teve sabedoria. O marido dela ajudou muito, ele não ficou falando para os outros homens. Ele ajudou a guardar o segredo dela. Só ajudou abrir o segredo, quando ela resolveu contar. Assim que guarda um segredo, assim que vive um segredo.

Hoje como todo mundo fez contato, usa a roupa do *warazu*. Parece que ninguém pensa mais nessas histórias, parece que todo mundo esqueceu a história do milho, apesar dos Xavante terem várias histórias.

A história do milho começou assim: os pássaros comem vários tipos de frutas e, quando tem comida em uma árvore, eles gritam de alegria ou chamam os outros. Os periquitos estavam assim. Tinham tantos periquitos ao redor de uma árvore e não sabiam o que era. Uma vez, o pessoal do *warã* e a comunidade, ouviram os gritos dos periquitos. Eles gritavam, gritavam e já estava enjoando o ouvido do pessoal. Só uma vez, os homens comentaram entre eles: “*vocês não estão enjoando o ouvido de tanto periquito gritando? Vocês não estão com dor de ouvido de tanto ouvir esses periquitos?*”. Eles ficaram estranhando esses gritos todos os dias e, não sei porque, não tiveram coragem de ir lá saber porque os periquitos estavam gritando tanto.

Esses gritos dos periquitos chegaram ao ouvido da mulher. Eu não sei o que ela pensou. Acho que ela sonhou com os periquitos e depois pensou como desvendar aquele barulho que os periquitos faziam. Eu acho que ela sonhou com eles. Acho que ela sonhou, porque ela fazia parte do *wai'á*. Acho que ela sonhou e foi no rumo deles, fazendo todo o ritual. É igualzinho, quando a gente procura alguma coisa do *wai'á*, é através do sonho que a gente vai ao rumo, e a gente acha. Ela fez igualzinho. Sonhou, foi para o rumo e encontrou.

Ela saiu sozinha com uma cestinha pequena e ela falou para o marido: “*eu vou sair e procurar onde estão os periquitos*”. O marido não falou nada e ela foi ao rumo do barulho dos periquitos. Parou perto, diante desse barulho, olhou muito as árvores, escutou o barulho. Ela parou diante de uma árvore grande, um pé de jatobá. Uma árvore grande mesmo. O pé de jatobá é muito grande, dá uma copa muito bonita. Os pés de milho nasceram em cada galho, em cada oco de pau. Assim nasceu o milho, muito milho. Depois de muito olhar, ela começou a fazer o ritual, ela começou a fazer os movimentos com as pernas, com os braços, repetia esses movimentos, fazendo barulho “*tuk, tuk, tuk, tuk*”. Os periquitos continuaram a gritar, estava caindo um monte de sementes e eles estavam comendo junto com coco de periquito, em baixo da árvore. Ela pensou. Os periquitos se afastaram para ela chegar onde queria. Ela pediu para os periquitos a deixarem chegar perto, para não ficarem sovinas, para compartilhar as coisas com ela, pois ela veio através do sonho. Ela veio no rumo que estava esse barulho. Ela fez uma *sawada* (forquilha) para puxar e pegar um pé de milho. Ela começou a tirar cada pé com a *sawada*, cada pé, cada pé, tirando, tirando. Encheu o cesto e levou para a aldeia. Ela pegou milho preto com vermelho, milho vermelho, milho misturado preto com branco.

Ela chegou com o milho escondido e estocou na casa dela. A mulher cumpriu bem, dentro do que faz parte do segredo do *wai'á*, o que ela aprendeu. Ela se comportou como se não tivesse nada. Fez direitinho. Buscou o milho, trouxe e ninguém ficou sabendo. Acho que ela tinha pensado muito em criar alguma coisa para o povo dela comer. Então ela criou, descobriu o milho.

Ela pediu para o marido pintar o filho, enfeitá-lo e fazer um arquinho e flecha para ele brincar. Ela fez um bolo de milho para ele. Ela fez muito barulho socando o milho e acho que, antigamente, eles eram muito puros, eles não tinham maldade. Ela estava fazendo barulho e ninguém percebia. Ela estava fazendo isso todo dia e acho que o pessoal não tinha essa malícia, essa curiosidade, mas ela fazia isso todo dia. Um dos meninos dela, ela tinha vários filhos, foi para a casa.

Os *riteiwá* começaram a gritar para fazer reunião deles, faziam barulho para chamar: “*köe, köe, köe*”. Os *riteiwá* juntaram no final da tarde e começaram a cantar em pé e depois dançar em cada casa. Enquanto isso o pai estava pintando o menininho, ele falou: “*eu vou pintar você. Leva o seu arco e flecha. Esse bolo você coloca na cestinha e cada vez que parar para jogar a sua flechinha e, se tiver alguém olhando, mostre que você está comendo algo. Cada vez que você jogar sua flechinha, as pessoas vão olhar, você pára e come na frente deles. Quando eles te perguntarem o que você está comendo, leva e dá para eles. Deixa o pessoal do warã reunir e fique por perto do warã, brincando, e quando o pessoal te perguntar, você vai lá e entrega*”.

As pessoas sentiram um sabor diferente, nessa época que a mulher criou o milho, o pessoal só comia coro. O menino saiu da casa dele brincando, enquanto olhava o movimento dos *riteiwá* dançando. Enquanto os anciãos estavam descendo para o *warã*, o menino brincava como o arco e flecha, como se não fosse nada. E ele lá com o bolinho dele. Nessa hora todo mundo se juntou e chamaram, “*bodì, bodì! Seu molequinho!*”. E se perguntaram: “*O que ele está comendo? Aquele lá! Vamos chamar para ver o que ele está comendo. Toda vez que ele joga a flechinha dele, pega alguma coisa e come*”. Cada vez que ele jogava a flecha e caía ele pegava a comidinha dele na cesta e comia. Um dos *riteiwá* perguntou: “*sobrinho, o que você está comendo, sobrinho? Dá para olhar o que você está comendo? Traz aqui para o seu tio*”. Ele levou para o tio. Eles pegaram e viraram o bolo para frente, para trás: “*o que é isso? O que você está comendo meu sobrinho? O que é isso?*”. O moleque respondeu: “*isso que estou comendo, para a minha mãe, é bolo de milho. É feito de milho. Gostoso. Quer*

experimental?”. “Dá aqui, dá aqui um pouquinho para eu experimenta a comida!”. Aí o primeiro comeu. *“E aí? É gostoso?”*, *“sim, é bom! Muito gostoso!”*, *“passa aqui, passa aqui, dá um pouquinho para eu experimentar!”*, até todo mundo experimentar. Os Xavante comeram o milho. *“Nossa, que gostoso, nossa!”*. Começaram a pegar um pedacinho, um pedacinho, até acabar. Um dos adultos perguntou *“sobrinho, onde você pegou? Tem mais onde você pegou?”*. *“Depois que vocês dançarem, minha mãe falou que vocês vão buscar essa comida que vocês experimentaram”*.

Acabaram de experimentar, começaram a dançar, pois faltava mais uma casa e começaram a descer para o *warã*. Depois da dança dos *riteiwá*, um dos irmãos da mulher levou todo mundo na casa dela, ela tinha muitos irmãos. *“Que bom que vocês vieram”*, ela disse. *“Essa é a comida”*. Pegou a cesta, *“com esta comida que vocês estão vendo, eu fiz um bolo para o sobrinho de vocês. Eu sabia que vocês chamariam eles para experimentar o bolo. Por isso vocês estão aqui. A gente falou para ele fazer isso para vocês experimentarem. Esse bolo é dessa semente. Que bom que vocês vieram, para que eu possa falar para vocês”*.

Como ela já tinha feito muito bolo, porque sabia que os irmãos viriam, ela pegou os bolos dentro da cesta e começou a distribuir. Ela tinha feito na cinza, e distribuiu para cada irmão: *“agora experimenta, é feito de milho”*. Depois que os irmãos comeram muito bolo, e acharam muito gostoso, perguntaram para ela: *“irmã, só isso que você tem, não tem mais não?”*. *“Eu fiz só isso, eu sabia que vocês vinham e fiz o bolo para vocês experimentarem”*. Ela tirou das cestas cheias, sementes de milho cru, para mostrar a eles cada cor de milho. *“Eu vou falar para o meu marido levar uma cesta cheia de milho para o warã. Ele falar sobre o milho, sobre a comida nova, para vocês ouvirem. Depois que todo mundo ficar sabendo sobre o milho, vamos buscar”*.

Eles saíram da casa da irmã com as mãos cheias de milho para suas casas. Depois que a comunidade percebeu o que estava acontecendo, começaram a fazer o *warã* mais cedo, antes do sol ir embora. Uma pessoa juntou todo mundo no *warã* para discutir sobre o milho, e a maioria dos irmãos dela, foram para o *warã* saber mais sobre a história do milho. Todo mundo foi. Os irmãos que ganharam as espigas de milho, levaram para o *warã*, para todo mundo ver. O marido dela falou sobre a importância do milho, falou para todo mundo que essa era a nova comida dos Xavante. Os cunhados e irmãos da mulher só fizeram reforçar que era verdade e que eles tinham experimentado.

Assim que, a mulher que fazia parte do *wai'á*, criou o milho, criou a comida

xavante. Na verdade era comida do periquito, ele era dono do milho. A mulher só descobriu esse segredo do periquito. Ela descobriu o segredo do milho do periquito. Foi no pé de jatobá, a árvore era enorme. Tinha galhos enormes, era grande demais.

Nessa reunião grande, todo mundo participou. As mulheres, os homens as crianças, toda a comunidade, para saber sobre a comida nova, para saber sobre o milho. O marido dela finalizou assim “*amanhã vamos nos juntar para ir nesse lugar buscar o milho*”.

Todo mundo se juntou, com cestos e couro de veado, para juntar todas as sementes, para não perder nada. Todo mundo levou essas coisas porque ela tinha orientado. Saíram do *warã* na manhã seguinte e, em fila indiana, começaram a andar. Antes de liberar o pessoal para pegar o milho, ela falou que era uma comida nova, e a única coisa que ela pediu foi para não acabarem com milho, para não comerem tudo. Planta, come e guarda para semente. Para continuar toda a vida. Ela pediu isso para as pessoas. Falou para tirarem devagarzinho, com *sawada*, para não desperdiçar semente e não machucar o pé de milho. Se uns pegavam muito e outros pouco, era para dar um pouquinho para o outro, para todo mundo ganhar. Quem não conseguia pegar com a *sawada*, pegava com o couro de veado as sementes que estavam no chão.

É assim que surgiu o milho. Essa é a história da mulher que tinha poder e descobriu o segredo do periquito, que descobriu o milho xavante. Hoje em dia parece que o Xavante está perdendo a fonte de alimento. Ela tinha falado para não acabar nem a semente, nem com a comida. Milho vermelho, preto, amarelo, branco, essas são as cores de milho que os Xavante têm. É assim.

Na verdade o milho não é do Xavante, é do periquito. A mulher só fez descobrir o segredo do periquito e o milho. É assim que nasceram as coisas. Antigamente tinha muito, hoje só têm algumas cores de milho. Antigamente, plantavam todas as cores. Os Xavante comem e plantam porque descobriram o segredo do periquito. É assim.

Antigamente, os pássaros falavam, não é igual hoje. Os periquitos falavam. Hoje em dia que os pássaros não falam nada. Eles continuam falando, a gente que não entende a língua deles. Os pássaros falavam e os homens se comunicavam. Era no início da criação. Os pássaros fizeram parte do início da criação das pessoas, por isso alguns pássaros falavam. Por isso, o Xavante deu o nome para ele, *Rere*. Os periquitos não entregaram tudo de uma vez para a mulher. Ela fez aquele ritual e conversou com os

periquitos. Talvez, os periquitos tenham falado para ela as coisas que disse ela para os Xavante. Foram os periquitos que falaram para comer e guardar a semente. Para não acabar de uma vez e para ter sempre essas cores de milho durante a existência xavante. Ela pediu o milho para os periquitos, eles autorizaram e falaram essas coisas todas. Não foram abrindo assim. Foi todo um processo, todo um ritual. É assim. Eles disseram para ela falar como descobriu o milho e que falasse essa história para eles passarem de geração para geração. Têm várias cores de milho. O periquito que a gente fala não é esse de cabeça vermelha, é o periquito de cabeça pequena, sem a peninha vermelha na cabeça. É o periquito verdadeiro, eles que foram o dono do milho. Foi da roça deles, que a mulher do *wai'á* descobriu. Talvez ela tenha sonhado, pensou muito e descobriu o milho.

Glossário

Informações recolhidas dos trabalhos de Lopes da Silva (1986); Giaccaria e Heide (1972); Marcela Coelho (2002), Leeuwenberg (2007) e através de comunicação pessoal. A grafia das palavras foi conferida pelo professor *Caime Waiassé* e segue a regra da escrita da região da Terra Indígena Pimentel Barbosa na qual as consoantes empregadas pelos missionários que representam na língua xavante os sons DZ TS e NH foram substituídos por D, S e N.

A'É – semente de capim navalha que nasce no brejo usada como conta em ornamentos cerimoniais. Característica em colares Xavante.

A'ÓDO – coco de macaúba.

ABA – expedição de caça individual.

ABAREU – literalmente “tronco de pequi”; nome de uma classe de idade Xavante.

ADABÁ – categoria de idade feminina que designa a menina na época do seu casamento.

ADABASA – literalmente “comida da noiva”; nome da cerimônia de casamento em que os homens da aldeia saem para caçar por aproximadamente uma semana.

AI'RERE – um tipo de palmeira do cerrado; nome de uma classe de idade xavante.

AIREPUDO – categoria de idade masculina: menino entre nove e doze anos, aproximadamente.

AIUTÉ – categoria de idade masculina e feminina: crianças até dois anos.

AIUTEMANHARĨWA – literalmente “criadores criança”; um homem da linhagem do clã *öwawê* que tem a prerrogativa de conduzir o ritual da nomeação das mulheres e tem a função de divertir a comunidade imitando as crianças.

AIUTEPRÉ – categoria de idade masculina e feminina: recém-nascido.

ANOROWA – literalmente “lugar da bosta”; nome de uma classe de idade xavante.

AROBONHÍPO'OPÁ – aldeia Xavante fundada no Rio das Mortes (talvez durante o início da década de 1930) por uma facção dissidente da aldeia mãe *Sõrepre* (“Pedra Vermelha”), chefiada por *Apowê* Xavante. Lugar onde tinha muito morcego.

ASERERÉ – aldeia Xavante localizada na região da Serra do Roncador

AZARUDU – categoria de idade feminina: menina entre 9 e 12 anos aproximadamente, que ainda não se casou, mas que está apta a coabitar com seu futuro marido.

BA'ÕNO – categoria de idade feminina: menina entre 2 e 9 anos, cujos seios não começaram a crescer.

BA'ÕTÕRE ÑITSI – literalmente “nome de menina pequena”

BAHIZÔ – coleta de raízes e frutos do cerrado pelas mulheres.

BÖ – urucum.

BRUDU – borduna de Arueira, madeira de lei, ferramenta utilizada para cavar e derrubar.

DAHIMITE – espírito da fertilidade, presente no ritual de iniciação espiritual masculino denominado *Wai'á*.

DAHÖIMANAZÉ – modo de vida, o que os não-índios entendem por cultura.

DANHIWARI – pessoas da comunidade que estão com vontade de comer carne e passam na casa do caçador para receber um pedaço de caça.

DANHOREBZU'WA – designação do tio materno (MB) que desempenha funções de pai cerimonial no casamento de uma menina.

DAÑITSI UPTABI – literalmente “nome verdadeiro”.

DASIWAI'Õ – canto e dança realizados na festa de nomeação das mulheres.

DU – caçada de fogo coletiva na qual os homens cercam uma região com o fogo e ficam a espreita dos bichos.

DURÉ – mais; preposição ‘e’.

ETENHIRITIPÁ – nome de uma aldeia fundada em 2006; nome da região da Serra do Roncador. Um lugar de parada nas expedições pelo cerrado. A Serra é uma

referência para a localização geográfica. De *Mãraiwatsede* até a região da Serra do Roncador anda-se em cerrado aberto.

ËTÊPÁ – literalmente “pedra” ou “serra comprida”, nome de uma classe de idade xavante.

HÖ – casa dos solteiros. A cada cinco anos é construída de um lado da aldeia, onde o sol nasce e onde o sol se põe, para representar as metades xavante

HÖMONO – caça coletiva entre homens.

HÖTÖRÃ – um tipo de peixe ou literalmente “machado”; nome de uma classe de idade Xavante.

Ï’AMÕ – “meu outro”, “meu parceiro”.

Ï’ÃRI – “o de dentro”, “homem da casa”.

IHÏ – categoria de idade masculina e feminina; velho.

IPREDU – categoria de idade masculina; homem maduro.

IPREDUPTÉ ou DANHOHUI’WA – categoria de idade masculina: jovem casado com filho pequeno. Patrocinador da iniciação.

ÏSA’ÕMO – literalmente “aquele que traz comida”; termo de referência para cunhado (ZH).

MO’ÕNI – raiz do cerrado, identificado como cará do cerrado; (*dioscorea sp.*)

MO’ÕNI’RÓ – lugar onde tem raiz, cará.

MO’ÕNIHÖI’RÉ – raiz do cerrado; (*dioscorea spp.*)

NHANÃRÃ – um tipo de mel.

NONI – corrida cerimonial; uma das fases da iniciação masculina.

NORÕIPÓ – palmito.

NORÕRE – coco do cerrado.

NOROSURÃ – aldeia Xavante localizada na região da Serra do Roncador.

NORÕTEDE – coco do cerrado.

NOROZAPSATAZÉ – coco do cerrado que as mulheres carregam em seus cestos durante a coleta, utilizado como proteção.

NOZOÜ – literalmente “milho”; nome de uma classe de idade xavante.

OI’Ó – um tipo de raiz; luta ritual que significa “bater um no outro” entre meninos não iniciados e entre moradores da casa de solteiros.

ONIWINHÃ – “nós”, “do mesmo lado”; termo de referência.

ÖWAWÊ – literalmente “água grande”; um dos dois clãs xavante.

PADI – tamanduá.

PAHÖRIWÁ – cargo ritual de liderança durante a fase que uma classe de idade habita a casa de solteiros; cerimônia ao sol, a mais importante do clã poreza’õno.

PATEDE - raiz amarga; (*Discorea sp.*).

PÊ – peixe; um dos radicais de nomes pessoais femininos.

PI’Õ – categoria de idade feminina: mulher que tem um filho.

PI’Ã – pássaro do cerrado.

PI’Õ IHĨ – categoria de idade feminina: velhinha.

PI’Ú – um tipo de mel.

PIZAIBA – Caco de panela de barro arredondado com uma ponta de flecha espetado em seu centro: instrumento de fiar algodão.

PIZI – raiz do cerrado; (*dioscorea trifoliata Kunth*)

POHÖ – couro de veado utilizado pelas mulheres como instrumento de trabalho durante o preparo de alimentos.

PONE’ËRE – raiz do cerrado; (*Discorea trifoliata Kunth*).

POREZA’ÕNO – literalmente “girino”; um dos dois clãs xavante.

RADA – termo usado para diferenciar uma classe de idade que se formou há muito tempo da que veio receber o mesmo nome, por exemplo: *abareu* e *abareu rada*.

RE – periquito; um dos radicais de nomes pessoais femininos.

RENHAMRĨ – esteira confeccionada de palha de buriti.

RESU – palha.

RITEIWÁ – categoria de idade masculino: jovem iniciado sem filhos.

RÓ'Ó – macaco; um dos radicais de nomes pessoais femininos.

SADARO – literalmente “bafo quente”; nome de uma classe de idade xavante.

SAU'RI – corrida cerimonial de aproximadamente 7 km, uma das fases da iniciação masculina.

SÉ – palmito da macaúba.

SIRÉ'WA – “eles”; palavra de tratamento utilizada para se referir a um grupo de pessoas do clã oposto.

SOIMBÁ – categoria de idade feminina: termo pelo qual é tratada a menina que acabou de se casar pelos membros de seu grupo doméstico.

TEBÉ – cargo ritual de liderança durante a fase que uma classe de idade habita a casa de solteiros; cerimônia noturna que representa o clã *öwawê*.

TIRIRE – coco do cerrado.

TIROWA – literalmente “lugar da flecha”; nome de uma classe de idade xavante.

TOMOSÛ – raiz do cerrado; (*Discorea spp.*).

TOPDATÓ – um símbolo (O) que representa uma linhagem do clã *öwawê* que tem a prerrogativa de conduzir a festa de nomeação das mulheres

TSIÑOTSE'E – quero-quero; um dos radicais de nomes pessoais femininos.

u'u – cerimônia que inicia a festa de nomeação das mulheres; mito Xavante.

UBAWAWÊ – Terra Indígena (TI) Xavante contíguas à TI Parabubure.

UHI – feijão.

UHÖ – queixada.

UHÖRE – porco do mato.

UIWEDEZADA'RÃ – expedição no cerrado entre padrinhos e afilhados.

UM'RÃ – um tipo de mel.

URUTENHORO – região onde se localiza o município de Cascalheiras, Mato Grosso.

UWAWI'PODO – coco do cerrado.

UZAPÓ'DO – raiz do cerrado; (*Dracontium polyphyllum*).

UZUSIWÃ'Á – raiz do cerrado; (*Marantha parvifolia*), ainda não confirmada.

WAÍ – luta corporal e cerimonial entre membros da classe de idade que patrocina a iniciação e os iniciados; e entre os patrocinadores e as meninas/mulheres da mesma classe de idade dos iniciados.

WAI'Á – um dos grandes rituais Xavante; iniciação espiritual masculina.

WAMARĨ – uma árvore cuja madeira se fazem pequenos cilindros com propriedades mágicas: estimulam os sonhos, a capacidade de prever o futuro, e permitem o contato com os mortos.

WAMNHORÕ – máscaras confeccionadas de palha de buriti utilizadas na corrida ritual durante a fase final da iniciação masculina.

WANARĪDOBÊ – dança ritual entre padrinhos e madrinhas que participam da iniciação masculina.

WANIWINHÃ – “nós”, “os do nosso lado”; termo vocativo.

WAPSÃPARAHI – raiz do cerrado, da família das bananeiras.

WAPTÉ – categoria de idade masculina: morador da casa de solteiros.

WARÃ – reunião que acontece duas vezes por dia, ao amanhecer e ao entardecer, realizada pelo conselho dos homens.

WASI'RE – “do meu grupo”.

WASIRE'WA – “eles”; termo de referência que pessoas dos dois clãs usam cotidianamente para se referir a uma pessoa do clã oposto.

WASTEREDI – ruim, estragado.

WATE'WA – ritual de imersão; primeira fase da iniciação masculina.

WAUTOMO – nome de uma árvore das matas-galerias; um dos radicais de nomes pessoais femininos.

WAZAPARI'WA – espíritos protetores dos recursos naturais.

WEDEDU – raiz do cerrado; (*Pachyrrhizus erosus* (L.)).

WEDENHÕ'U – árvore cujo sumo tem a propriedade de fortalecer o físico, o espírito e o esperma.

WEDENHORO'TÓ – fibra de uma árvore que colocada na água age como um shampoo para lavar o cabelo. Bom para sonhar.

WEDERÃ – Aldeia Xavante fundada em 1997 pela linhagem sucessora de *Apowë* Xavante.

WEDEZE – Nome da antiga aldeia São Domingos.

WËDI – bom, bonito.

WESUA'RE – murici.

WETEBREMI – categoria de idade masculina: meninos entre 2 e 9 anos.

WETERÃTI – coco do cerrado.

WÖ – raiz do cerrado; (*Calathea barbata*)

ZÖOMO'RI – expedição coletiva e familiar para caçar e coletar no cerrado.