



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

LAERTE RUPRÉ TSIMBARANA

***A* UWE UPTABI, POVO DO SONHO:
NOSSAS HISTÓRIAS E MODOS DE EDUCAR**

CAMPINAS

2024

LAERTE RUPRÉ TSIMBARANA'Õ

**A 'UWE UPTABI, POVO DO SONHO:
NOSSAS HISTÓRIAS E MODOS DE EDUCAR**

*Dissertação de Mestrado apresentada
ao Programa de Pós-Graduação em Educação
da Faculdade de Educação da Universidade
Estadual de Campinas como parte dos
requisitos exigidos para a obtenção do título de
Mestre em Educação, na área de concentração
Educação*

Orientadora: Profa. Dra. Alik Wunder

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO FINAL
DA DISSERTAÇÃO APRESENTADA PELO ALUNO
LAERTE RUPRÉ TSIMBARANA'Õ E ORIENTADA
PELA PROFA. DRA. ALIK WUNDER

CAMPINAS

2024

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
Biblioteca da Faculdade de Educação
Gustavo Lebre de Marco - CRB 8/7977

T788a Tsimbarana'Õ, Laerte Rupré, 1982-
A'uwe Uptabi, povo do sonho : nossas histórias e modos de educar / Laerte
Rupré Tsimbarana'Õ. – Campinas, SP : [s.n.], 2024.

Orientador: Alik Wunder.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP),
Faculdade de Educação.

1. Educação indígena. 2. Sonhos. 3. Conhecimento tradicional. 4. Índios
Xavante. I. Wunder, Alik. II. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).
Faculdade de Educação. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: *A'uwe Uptabi*, pueblo del sueño : nuestras historias y formas de educar

Palavras-chave em inglês:

Indigenous education

Dreams

Traditional knowledge

Chavante Indians

Área de concentração: Educação

Titulação: Mestre em Educação

Banca examinadora:

Alik Wunder [Orientador]

Geraldo Tadeu Souza

Jackeline Rodrigues Mendes

Data de defesa: 14-06-2024

Programa de Pós-Graduação: Educação

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0009-0009-7847-4509>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/0334156349900878>

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS Faculdade de Educação

DISSERTAÇÃO

A *UWE* UPTABI, POVO DO SONHO:
nossas histórias e modos de educar

LAERTE RUPRÉ TSIMBARANA *Ó*

COMISSÃO JULGADORA:

Prof(a). Dr(a) Alik Wunder

Prof(a). Dr(a) Geraldo Tadeu Souza

Prof(a). Dr(a) Jackeline Rodrigues Mendes

A Ata da Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria do Programa da Unidade.

2024

DEDICATÓRIA

Dedico essa dissertação de pesquisa aos *A'uwe uptabi* - Xavante, povo do qual faço parte, pela sua história e resistência de luta.

Aos autores: Aquilino *Tsere'ubu'õ Tsi'ruí'a*, Pe. Luiz Silva Leal, Maria Cristina Rezende de Campos, Laura R. Graham que fizeram pesquisa sobre a educação do povo *A'uwe uptabi-Xavante*.

À minha mãe Pierina *Re'ahö* e meu pai Tomás *Tsõ'uiró* pela paciência, confiança, conselho e apoio para eu alcançar meu objetivo.

As minhas duas filhas Rutinéia *Tsinhotse we'é Rupré* e Suzente *Re'ahö Rupré* pela paciência e confiança ao longo dos anos que fiquei pesquisando e estudando.

À escola “Dom Fippo Rinaldi”, onde começou a minha jornada escolar.

À Escola “Municipal de Ensino Fundamental” São José-*Tsirãmi*, com os quais trabalhei dois anos.

A minha orientadora Profa. Dra. Alik Wunder que teve muita paciência comigo, em especial no início, que me incentivou a escrever a minha experiência de vida e a realizar a minha pesquisa de Mestrado.

Aos meus amigos que contribuíram muito durante a minha pesquisa de campo.

Aos professores da Unicamp que durante pesquisa me incentivaram e me deram muita ajuda para registrar meus conhecimentos.

À Unicamp pela oportunidade de entrar na Pós-Graduação e realização desta pesquisa de mestrado.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar a minha gratidão sincera a *Danhimite* - Deus e *Wana da Ubuni'ú'ö* - Virgem Maria, *Wadubrada* - Jesus, aos curandeiros e ao Espírito da Floresta, que me deram saúde e força para continuar minha trajetória, chegar a meu objetivo e ao bom término desta pesquisa.

Agradeço ao meu anjo da guarda, *Ite dawatsu'ú wa*, que abençoou toda a minha trajetória durante meus estudos e presença na Universidade Federal de São Carlos – UFSCAR - Campus Sorocaba e na Universidade Estadual de Campinas – Unicamp.

Agradeço às minhas duas filhas *Rutinéia Tsinhotsewe'é Rupré* e *Suzete Re'ahö Rupré* que me apoiaram nesta luta dando força com palavras positivas para prosseguir nos meus estudos, ao tão sonhado Mestrado em Educação no Programa de Pós-graduação da Faculdade de Educação – PPGE/Unicamp.

Agradeço à comunidade Escolar da Escola Estadual Indígena “Deputado Mário Juruna”, onde fui professor da sala anexa da Aldeia São José, denominada na língua materna de *Tsi'rãmi* – TI – São Marcos, aldeia onde formei minha família.

Agradeço a Universidade Federal de São Carlos - Campus Sorocaba, onde concluí minha graduação e onde descobri meu sonho de pesquisar.

Agradecimento especial àqueles que me ajudaram a entrar na Pós-Graduação/PPGE-Unicamp.

Agradeço de coração *Danhimite*, nosso superior de todos, que me deu força, a energia positiva, a purificação durante os anos de pesquisa, para superar as barreiras, as dificuldades, as minhas fraquezas, que me deu a energia espiritual para resistir no momento difícil, para cumprir a minha missão nesta pesquisa até o final.

Agradeço respeitosamente com muita honra, com muita alegria, meu finado avô Bento *Datorore Tserewatsa*, que se tornou meu guia espiritual nos meus sonhos e nos rituais, que me deu a força a energia positiva e purificação, para seguir minha caminhada na vida acadêmica.

Agradeço à Escola Indígena Estadual I e II grau “Dom Fippo Rinaldi”, onde começou minha vida escolar, pela oportunidade de estudar e conhecer a outra educação e a civilização ocidental, a vida do não indígena, pela escrita e pelo livro.

Agradeço a cada uma das pessoas da aldeia São José-*Tsi'rãmi*, pelo acolhimento quando fui convidado a trabalhar na aldeia como professor.

Agradeço também a Escola “Municipal Ensino Fundamental” da aldeia *Tsi´rãmi*, pela oportunidade, pela experiência de trabalhar no Ensino Médio com adultos.

O meu agradecimento profundo ao finado meu tio Manuel *Tsaréi´õ* e ao meu pai Tomás, pela escolha e pela oportunidade e confiança de estudar fora da aldeia em 1997 e 1998 em Taubaté, SP.

Minha gratidão à Universidade Estadual de Campinas - Unicamp, pela oportunidade para indígenas ingressarem pelas cotas na Pós-Graduação em uma universidade pública.

O meu agradecimento sincero, a minha gratidão aos professores e professoras pela confiança, paciência e apoio pelo ensinamento de cada um durante a pesquisa.

A minha orientadora Profa. Alik Wunder, que teve muita paciência comigo no início da escolha do tema do pré-projeto, que me incentivou a escrever a minhas experiências com a educação Xavante, tratando-me com muito respeito e delicadeza e fazendo de tudo para que eu realizasse esta pesquisa.

A comadre Profa. Maria Walburga dos Santos pelo respeito aos estudantes indígenas, parceira na luta da minha caminhada e da minha trajetória acadêmica, que sempre me apoiou nos momentos difíceis, no momento da tristeza, sempre me ouviu, sempre esteve presente espiritualmente, minha sincera gratidão, *hepãri*.

A todos meus colegas da turma de Mestrado de 2020 e do grupo de estudos Humor Aquoso pelo acolhimento, respeito e amizade.

Meu agradecimento especial e profundo a minha gratidão indígena para aqueles que tive aproximação, que tive amizade, carinho, respeito, confiança, paciência, apoio Maria Coeli Pessoa Lim, Patrícia Regina Veiga, Malu Fernandes, Victor Hugo Iwakami, Mayris de Paula Silva durante os anos de estudo e pesquisa.

A família Beija Flor, a todos e todas, irmãos e irmãs, minha gratidão pela oportunidade de conhecer a medicina da floresta, a bebida sagrada, rapé. Agradeço especialmente a Rosana, que me acolheu com carinho, respeito, confiança e pelos trabalhos de cura incríveis, conselhos e ensinamentos de amor, da iluminação e da paz.

O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Processo nº 131119/2020).

RESUMO

O povo *A'uwe uptabi* - Xavante é o povo do sonho. Através do sonho vemos os acontecimentos no futuro, o nome a ser dado para nossos filhos e netos, o “choro pessoal” e os cantos. Nesta pesquisa de mestrado compartilho a história milenar do povo *A'uwe uptabi* - Xavante, os processos educativos pelos quais passei, em especial dos meninos, em nossa cultura, bem como nossos conhecimentos e tradições. Parto da minha experiência de vida na aldeia e de estudos já realizados por outros dois pesquisadores xavante, que estudam a pedagogia *A'uwe uptabi* - Xavante e os ritos de passagem de nosso povo. Como metodologia me apoio em uma pesquisa narrativa e autobiográfica, bem como de pesquisa de campo em conversa com oito parentes próximos, anciãos e anciãs xavante que são referências para mim. A dissertação procura discorrer sobre os conhecimentos e linguagens artísticas do meu povo, o povo *A'uwe uptabi* - Xavante.

Palavras-chave: educação indígena; sonho; conhecimentos tradicionais; Xavante

ABSTRACT

The A'uwe uptabi - Xavante people are the people of dreams. Through dreams, we see future events, the names to be given to our children and grandchildren, the "personal cry," and the songs. In this master's research, I share the millennial history of the A'uwe uptabi - Xavante people, the educational processes I have gone through, especially those of the boys in our culture, as well as our knowledge and traditions. I draw from my life experience in the village and from studies already conducted by two other Xavante researchers who study A'uwe uptabi - Xavante pedagogy and the rites of passage of our people. As a methodology, I rely on narrative and autobiographical research, as well as field research in conversation with eight close relatives, Xavante elders, both men and women, who are references for me. The dissertation seeks to discuss the knowledge and artistic languages of my people, the A'uwe uptabi - Xavante people.

Keywords: indigenous education; dream; traditional knowledge; Xavante

DAMREMÉ UPTABI TSI HÃ (RESUMO EM LÍNGUA XAVANTE)

A'uwe uptabi- Xavante hã, a'uwe rotsawere hawimha, rotsawere na mari wate mado'ö dzara apto'óre dza mari iwatobro da hã, danhitsinhomri da hã dara ma hã, duré danhihudu, dawawa, danhore. Ãhã romhuri manhari hã, mestrado te na hã, rotsa'rada te tihöiba iwatsu'u na höimana da duré itsihötô na duré wate ãma ropé da rowatsu'u duréi na hã, a'uwe – Xavante te hã. Wahöimana prédu dzé we re ihöimana mono wa höimana dzé na hã watébrimi nori mahã duré ba'ötô nori ma hã, wate rowaihu'u na hã duré wahöimana dzé na hã. Duré wate manhari dza ra da itsihötô na duré wate ãma romnhoré dza ra da ite iwaihu'u dzé na hã, da uré a'uwe te na hã. Duré rotsa'rada da te tihöiba itsihötô na te manhari da hã, da'uré hã, a'uwe uptabi te na hã, ihöimana dza'ra dazri na ãma ida waihu'u dzebda hã, da uré hã. Oto ãma ré iwa höimana dzari na daro remhã romnhore niwa nori te ãma imanhari dza'ra hã, niwa nori hã, maparané rowaihu'u wa nori hã, rowaihu te romnhore a'uwe te hã, danhotô te hã, wate a'uwe te hã. Duré romado ihöimana hã, ihöiba amo na hã, isatre da hã, romnhore ãma ima dö'ö da hã, damremé na hã romanhari duré dahöimana prédu na hã, a'uwe uptabi te hã. Romnhore uptsana hã, (metodologia Xavante), ma we i ãma aimé romnhore dzare na hã, rowatsu'u mremé manhari na hã, itsihötô manhari na hã, (autobiográfica Xavante), damremé duré ihöibari duré ropodo, to itsaré na hã, (pesquisa) ri u hã, rodzari na hã, dahöiba (oito) itsiwadi höiba i'rata hã ihöimana dza hã, ihi aibö duré ihi tsi pi'ö a'uwe, te rowaihu'u itsa éné dama ihöimana aba na hã, mawe i ãma aimé rodzare na hã tahawi aba hã. Ãhã romnhore rãhö romhuri hã, te imanhari hã, te aba te waihu da duré damremé manhari hitsi te waihu'u da itsari te hã, a'uwe uptabi te hã.

Damreme nhitob'édzé: Dahöimana prédu A'uwê; Rotsawere; Rowaihu a'uwê te hã.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Laerte entrevistando, na aldeia Namukura, as referências da estratégia xavante.	31
Figura 2: Três grandes referências da história de estratégia xavante. Da esquerda para direita, Paulo Cipasse, Zézinho. Tseteto, Jurandir Siridiwe	31
Figura 3: Zézinho Tsatéto com garoto Fotos de autor desconhecido. Arquivo gentilmente cedido para esta pesquisa.....	32
Figura 4: O garoto Tsatéto. Fotos de autor desconhecido. Arquivo gentilmente cedido para esta pesquisa.	32
Figura 5: Turma do Tseteto, técnicos agrícolas. Foto de autor desconhecido. Arquivo cedido por do entrevistado.....	33
Figura 6: Figura 6: Ambas imagens se referem aos enfeites dos adolescentes. À esquerda, desenho feito por tio Muniz, enquanto à direita, jovens da aldeia São Marcos – Etenhorepré.	45
Figura 7: Retirada dos enfeites dos adolescentes.	46
Figura 8: Cerimônia de retirada dos enfeites dos adolescentes	47
Figura 9: Enfeites compostos por algodão e penas de arara ao lado de flecha	47
Figura 10: Enfeite dos adolescentes: rolo de algodão.....	48
Figura 11: Menino do clã Poredza’õnõ aguardando o outro menino do clã Öwawe. Cerimônia de luta – Oi’ó –Aldeia São Marcos – 2018. Foto do Autor	56
Figura 12: Menino do clã Öwawe olhando para a câmera em cerimônia de luta Oi’ó. Em Aldeia São Marcos,2018. Foto do Autor.....	57
Figura 13: A última luta dos meninos pré-adolescentes. Foto do Autor.....	58
Figura 14: Corrida de buriti entre grupos etários. Foto de autor desconhecido	62
Figura 15: O corte de dois Buritis - Aldeia Hu’uhi – 2017. Foto do autor	63
Figura 16: Corrida de buriti - Aldeia Marãwatsede. Foto de autor desconhecido.....	64
Figura 17: Desenho Warã. Autor: Tio Muniz	71
Figura 18: Momento da discussão e planejamento sobre danhônô. Foto do presente autor	71
Figura 19: Momento da pintura dos padrinhos aos afilhados. Foto do autor desconhecido	75
Figura 20: Cerimônia da batida da água antes da furação de orelha. Autor desconhecido.....	77
Figura 21: cerimônia da batida da água. Foto do autor desconhecido.	77
Figura 22: Cerimônia de furação de orelha. Foto autor desconhecido.	80
Figura 23: Cerimônia de furação de orelha. Foto do André Durek (1979).....	80
Figura 24: A última apresentação do Adorador do sol. Foto do autor desconhecido (2023)...	82

Figura 25: A última apresentação dos novos Adoradores do sol. Foto do autor desconhecido (2023).....	83
Figura 26: A última apresentação do novo adorador da lua. Foto do autor Laerte (2020).	83
Figura 27: A última apresentação do novo adorador da lua. Foto do autor Laerte (2020).	84
Figura 28: A última apresentação dos novos adoradores da lua. Foto do autor Laerte (2020)	85
Figura 29: Desenho corrida final- Tsa'uri'wa. autor: Tio Muniz.....	87

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: grupos etários da formação educativa a'uwe uptabi – xavante	41
Tabela 2: Símbolo, a esquerda, e desenho, a direita, do clã Poredza'õnõ.	54
Tabela 3: Símbolo, a esquerda, e desenho, a direita, do clã Öwawe.....	55
Tabela 4: Separação por grupos etários, tempo médio no Hö.....	60
Tabela 5: Separação por grupos etários, tempo médio no Hö.....	61
Tabela 6: Organização social. Fonte: Tsa'e'õmõ'wa (2021, p. 26).....	69
Tabela 7: Grupos de idade e organização social. Fonte: Tsa'e'õmõ'wa (2021, p.26).....	70

Sumário

1	Síntese em xavante	15
1.1	Robuptsana A'uwe uptabi- Xavante	15
1.2	Ite rowatsu' u duré ite experiência romhore re na hã.	16
2	APRESENTAÇÃO	18
3	OS CAMINHOS DOS A'UWÉ UPTABI	22
4	MEU CAMINHOS, ITE BÖDÖDI.....	27
4.1	Narrativa autobiográfica e educação.....	27
4.2	Estratégia A'uwe Uptabi – Xavante	29
4.3	Minha história e trajetória na educação escolar não indígena.....	35
4.4	Minha chegada na UNICAMP	37
4.5	Experiência de pesquisa em isolamento social	38
5	PROCESSO EDUCATIVO E CONHECIMENTOS DA TRADIÇÃO DO POVO A'UWE UPTABI - XAVANTE.....	41
5.1	Etapas de formação educativa dos meninos A'uwe uptabi- Xavante.....	41
5.2	O Pré-adolescente, ai'repudu.....	43
5.3	A formação do adolescente - datsi waptébdzé, na casa de adolescente - hö	45
5.4	Wapté – o adolescente	46
5.5	Os clãs do povo Xavante e a luta dos meninos - Oi' o	52
5.6	Clã, Significados e Símbolos	54
5.7	Os grupos etários.....	59
5.8	Sonhos a'uwe e os cantos uptabi-xavante.....	65
5.9	Assembleia Xavante, Warã A'uwe Uptabi	68
5.10	Rito de passagem para vida adulta a'uwe uptabi- xavante - Danhono.	72
5.11	A despedida dos adolescentes com a dança - Dadzarõno darãtsutuwa waptébrémhã.....	74
5.12	A batida da água – Datsiwaté	75
5.13	Furação de orelha A'uwe uptabi- Xavante- Daporedzapu.....	78
5.14	Corrida- Noni e Corrida Final- Tsa'uri	81
5.15	Corrida final – Tsa'uri.....	86
5.16	Formação educativa das meninas e o papel da mulher A'uwe uptabi– Xavante	88
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	89
7	REFERÊNCIAS.....	93

1 SÍNTESE EM XAVANTE

1.1 Robuptsana A'uwe uptabi- Xavante

Wahu 1998 duré 1999 na iwatobro robuptsana, ipotowa Manuel Tsaréi'õ date hã, tô duré imama hã, Tsõ'uiro dahitsi, date wa anhore aba da hã, ri ahö u Taubate u hã, duréi rotsawere dama ihöimana mono dara nori niha ihöiba date anhoré aba da hã. Duré we rotsa'rada wanhowa date we i'amanhari mono dzari na hã, niha dara nori te te rowaihu'ú dza'ra da hã, waradzumremé na wamhã, itsihötô na wamhã, rowaihu dzara hawimha, waradzu we ãma re ihöimana dza ra mono na wamhã duré rowaihu aima wi na wamhã. Date ro madö hã wa wa, apto'ó re nimomo watsihutu wamhã mari u romnhoré na wamhã, wate rowaihu dza'ra wamhã, waradzu höimana dzémna na hã, datsi tsawi te datsi mapa na wamhã, apto'ó re, apo ri u watsi hutu da rowaihu'ú re watsi tsawi te wa tsi mapa dza'ra mono da watsi tsanawã nori dzawi te hã. (familia), duré wahi a'uwe nori dzawi te hã. ãné robuptsana duré rowa'õno ipotówa date hã, date we i ro tsawere wanho wamhã, apto óre ãma re wahöimana dza'ra mono da watsi ma hã, duré wara nori ma hã, duré a'uwe nori wa waihu'ú wa nori ma hã. Genésio Burure wa adi wadzatse te ima i rowaihu'ú na hã, duré ima itsi waihu'ú dzé robuptsana ipotówa date na hã, duré tso dahöro wamhã.

Ino ãné wadza aima waihu'ú, imori rada hã, te idzo tahöro ni ipotówa hã, date iwaihu'ú da, ri ahö re to wa damé romnhore tsibapare (barra da garça), te idzo dahöro ni, ãhã 1997 re, 97 re te ima rodzanhamri ni. Tawamha te ima rowatsu'ú ni i na rata hawimha, dahimi ro mado ö wa waradzu date i a waihu'ú re aba mono hã, itsi mari re hã, date awaihu'ú wa wa, tawamha ma tsore abani dewa Alexandre Tsitõmo wa'a, dewa Estevão dubda Augusto Teyhidzatse, dubda Inácio Aí'rero, te a unhatsi ni dara na te te rowaihu'ú dza ra da, apto 'o re hã, tsiwarãmi date da ma do ö re aba mono da hã, danhimi rowa õtõ wawa are. Tadza hã, wabdubra rata nori wamhã, duré watsitsana nori wamhã, ipona dama höimana aba õdi ãné, tô itsitsanawa nori dzo, datsipira aba õdi, tawamha wahã darã tsutu wai wa te idzo dahöro ni, ino nori te ubrumore mono da hã. Danhimi ro mado ö wa hã, daro aré wate watsi wi tsa' e' te da naré-jerusalém, tamé rotébre hã, mari hã, wahimi rowaihu'ú hawimhã hoimana dzara mono da are.

Te idzo tahöro ni tô ãné rotsa rata dzari na, ino nori te ubrumoréi mono da, wate ubrumore wa wa 98 remha janeiro re wa aibare ni, tawamha wa ire ihöimana hara tô, danhimi ro mado ö wa wa hã, itsa e né are rowaihu'ú natsi mari hã, apto'ó re hã, danhitudu nori howa date rowa õtõ are, taha dzarina hã, dubda nori hã, waptébre dewa nori hã, waptébre tsore

abani São Paulo u te romnhoré dza ra da hã, tadza hã ibo āma hõimana dza ra õdi, romhõimana te uwamrimi dza ra õdi, dama wa aba hã, danhimi rowa õtõ wa we uptabi here āné, tadza hã, mare di āné.

Tawamha āhã ta tô wa nori tsi, ino nori tsi mate āma rãíwa õmõ dza rare tô romhore na hã, ma āma i rãíwa õmõ dza ra re wa ´wa, wedi wate ai a udzé wa ´wa, wate atsimrõre wa ´wa tô wa aire inhamrã dza ra wa ´wa, roduma tsi āné, roduma tsi romrã tsutu ´u waradzu (branco), mato te oto tô tsiwa nari āné, ma tsi ma tsipetse te ida dzari re aba mono hã, are mari hã, ahõna tô watsi hõiba nori hã, danhitede ho u ma abare hã, ma tsi dza ra.

1.2 Ite rowatsu ´u duré ite experiênciã romhore re na hã.

Ite rowatsu ´u, ite ihõimana dzé romhore na hã, pé atsi wi iwaihu ´u aba duré ite rowatsu ´u waihu ´ dza ra aba da hã, waha ihitsi hã, Rupré Tsimbarana õ, etenhopré re wa podo wahu 1984 na imama duré ina nori hã, tso ´ruiro duré Re ´ahõ Hambe.

Waha tô durei hã, aí´uté hawimha wate romhore itsitsawa nori hiti hã, ro hõ na wa ihõimana wate romhore etenhorepré hã, idza po hawimha áté niha danhimi rotsa rata wa ´wa ihõiba na hã, duré áté niha rowa õ no õtõ abani inhowa hã aptó ro da hã.

Tô waha wamha itsi waihu ´u ã na wa ihõimana tô aí´uté re da hõimana dzé duré dzanhadu danhimi roti na ihõimana mono wamhã, ihi rada duré i´rada nori rata wa ihõimana da rata aba hã.

We ihõimana mono remha, wato romhore tô Etenhorepré hã, i mori rada iwa õtõ remha, waradzu mremé na hã, primeira série āma ina rata hawi pré hawi te āma na rata õdi, taha tô duréi hã, itsoré te waihu ´u tsu ´u õdi duré itsihõdo hã.

Āné ite rowatsu ´u hã, duré ihõimana dzé romhore remha, itsiré a´uté nori hã, itsore duré itsihõdo ma te te waihu ´u iwa na hã, tadza hã waha maredi ima waihu ´u õ petsedi mari hã, romhore remha tanhere tô wa damé romhore taré ihõimana tõ da hã.

Duré tô romhõimana dzé hã, dahõimana dzé a´uté ré hã, waihu ´u õ wamha tô wa ihõimana i rata nori rata hã, tô imama duré ina wamhã, romhõimana dzé hã, tãma waihu ´u dzahuré õdi e tô ibo na ri remha ima ida hõimana dzo hã duré te aba dzahuré õdi duré te idza danhari dzahuré mono õdi mari dzo hã, romhore na wamhã duré ibo itsai mono dzo hã, duré i udza ibo date ima ia uptso mono dzo hã, babadi idzanhari ina nori hawimha.

Taha here tô wa ihõimana etenhopré āma hã, romhre rata hã, itsitsawa nori hiti hã, ipedzé here tô mari hã, te manhari waihu ´u õdi tô waha aí´uté wamhã.

Oto niwa na hã, wa oto mo dawa utu dzé ãma hã itsitsawa nori te adza bu da hã, daro nossa Senhora Aparecida u hã, Campinápolis ni wimha wahu 1993 na hã, tadza hã, aima wi wa ro mado itsitsawa nori tsi waptsi te aimama tsi wa ãma aiba petse dzahuré tsi waptsi tsi ma tsi wa, rotsa rata òné hare mate i adzo, ite rotsa rata na hã, uburé te anho pete néwa are ite rotsa rata na hã, tadza hã maredi.

Taha wa oto tô wa itsima rotsa rata ihöimana da oto tô i rata dzahuré te ma do ö dzahuré da duré apo we imori tô da romhore u hã, etenhopré u hã.

Wato oto ihöimana daro bremha aldeia nossa senhora aparecida ãma hã, wahu maparané remha, wato oto duré romhore apo hã te oto rotsa rata ôdi apo we imori da hã, romhore u hã, mitsi haré wa oto ihöiba wa ihöimana tô itsitsawa nori mé hã duré ihi rata nori mé hã.

Ãné ite rowatsu'ú hã duré romhöimana hã, aí'uté hawimha piredi damama duré dana hiti dahöimana hã, ipo dama da höimana ôdi mari na hã, datsa na wamhã, dahöimana wamhã, da udza uptso na wamhã, uburé mari na wamhã.

Iwe hã, taha wa romhore niha here daro wama ihöimana dza ra mono hã, itsuru hã, wate romhore.

2 APRESENTAÇÃO

Este trabalho é fruto de uma pesquisa de Mestrado realizada no Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Unicamp, Campinas, SP e trata das nossas histórias milenares e dos modos de educar do povo *A'uwe uptabi* – Xavante. Somos o povo do sonho. Através do sonho vemos os acontecimentos no futuro, o nome a ser dado para nossos filhos e netos, “choro pessoal” e os cantos.

Para desenvolver esse trabalho de Mestrado, baseei-me na minha experiência de vida e em um estudo bibliográfico de pesquisas, em especial realizadas por pesquisadores xavante. Dentre estes autores, destaco dois pesquisadores xavante: Aquilino *Tsere'ubu'õ Tsi'ruí'a*, que produziu a dissertação sob o título “A sociedade xavante a educação: um olhar sobre a escola a partir da pedagogia xavante” (Tsi'ruí'a, 2012) e José *Unmhate* que produziu seu trabalho de Conclusão de Curso em Pedagogia na UFSCar, com o título “A Construção do Livro *Wedehu Podo* em Língua Materna Xavante: diálogo, alfabetização, saberes e cultura”. (Unmhate, 2016).

Nesta pesquisa, procurei descrever como se dá a organização educacional xavante com foco no processo educativo dos meninos, pelo qual passei. Registrei como eles são preparados durante a sua formação educativa, como acontece os ritos de passagem e quem é responsável pela preparação dos meninos durante a sua formação. A primeira etapa da formação educativa *A'uwe uptabi*-Xavante acontece dentro de casa. O pai, a família e a comunidade se envolvem no seu processo educativo, todos são os primeiros educadores dos meninos e das meninas. Depois vem a segunda etapa, em que os meninos e as meninas vão participar das festas culturais que acontecem dentro da aldeia. Nestas festas eles são estimulados para que tenham mais resistência física e preparo emocional e espiritual para suas vidas tanto no presente como futuramente. As etapas do processo educativo vão ficando cada vez mais difíceis. As meninas seguem a sua formação separadamente dos meninos, a partir das orientações das mães e das tias. Os pais ensinam os filhos quando eles estão perto da família, a partir da sua experiência e sabedoria e contam como foram educados quando eram crianças.

No caso dos meninos, a terceira etapa da formação não é mais de responsabilidade do pai da família. Ele passa a conviver no *hö*-casa dos adolescentes – durante dez, sete ou seis anos, dependendo da determinação dos anciões, até cumprir a vida do *wapté* – adolescente. Nessa etapa ele passa a ser de responsabilidade dos padrinhos. No caso das meninas, esta etapa se realiza em casa sob a responsabilidade da mãe e das tias. Na quarta etapa da formação

educativa dos meninos, eles participam do rito de passagem para a vida adulta, realizando vários rituais durante cinco meses até terminar o processo educativo do jovem. Nesta etapa muita coisa acontece, são diversas as experiências. Não é qualquer menino que entra no *hö* sem preparação, sem estar pronto fisicamente e sem maturidade emocional. Precisa ser resistente, participativo nas festas que acontecem na aldeia, além de ser obediente às suas famílias e com outras pessoas dentro da aldeia. O processo educativo dos meninos não é só participar das festas e dos rituais, nessa fase, eles vão ouvir muitas histórias e serão preparados para a vida durante sua formação de *wapté* – adolescentes. Esta pesquisa desenvolve, com detalhes, cada etapa do processo formativo dos meninos e também trata da história milenar do povo Xavante, dos processos educativos de nossa cultura, nossos conhecimentos e tradições, registra outras histórias e mitos do povo Xavante.

Esta é uma pesquisa narrativa autobiográfica, Nóvoa (1992) traz discussões em torno da (auto)biografia ou história de vida; algumas correntes metodológicas científicas têm denominado essas produções frágeis, todavia o autor acrescenta que este movimento, mesmo em suas fragilidades ambíguas, tem gerado muitas práticas e reflexões férteis e fomentadoras de concepções metodológicas que podem abrilhantar a ação, integrando a teoria e todo o enigma da prática. O autor cita que a abordagem (auto)biográfica vêm sendo derivada da necessidade de inovação aos modos científicos, o que expressam um movimento social que abrange a produção literária e artística, já que as referências da lógica social contemporânea são aspectos individuais, lógica está incapaz de apreender a mudança social coletiva.

De acordo com essas concepções, a abordagem da minha pesquisa constitui-se de pesquisa bibliográfica, entrevistas, relatos e registros de narrativas de anciãos, pois o conhecimento indígena significa o resgate e respeito a nossa história-sonho que não é só individual, mas coletiva. A possibilidade de produzir uma reflexão sobre minha experiência formativa, na relação com os sistemas educacionais, encontrou na Universidade um bom caminho. A troca de conhecimentos e as experiências vividas e conhecimentos científicos que também interessam a nós, visam oportunizar o desenvolvimento de novos meios de aprendizados que colaboram na superação do preconceito, e assim, poderemos então, pintar a universidade de urucum.

Assim, “a experiência que passa de pessoa em pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores” (BENJAMIN, 1993, p. 198), ou seja, a experiência é a fonte da narração e dos narradores. A narrativa é uma forma de trazer os conhecimentos indígenas para a universidade, assim como meus trabalhos de conclusão de curso e minha pesquisa de mestrado. A narrativa

me ajuda a pensar outros caminhos para contar experiências e falar sobre a cultura do meu povo *A'uwe*.

Durante o percurso como estudante de Pedagogia na UFSCar - campus Sorocaba, construí, juntamente com amigos e professores, um trabalho de pesquisa que focava na história milenar do povo ao qual pertencço, o povo Xavante. Compartilhei os processos educativos de nossa cultura, nossos conhecimentos e tradições. Também trouxe histórias e mitos envolvendo o meu povo.

No capítulo primeiro, apresento o argumento desta Dissertação. No capítulo 2, a introdução, apresento o meu povo *A'uwe uptabi*-Xavante, a história de sua origem até a caminhada para a fundação da Terra Indígena São Marcos. No capítulo 3, narro minha trajetória formativa, minhas experiências escolares e a chamada estratégia xavante de enviar os meninos para aprenderem o conhecimento do branco. Evoco a história oral da vida e o relato autobiográfico para configurar um campo e um diálogo com a literatura.

No quarto capítulo, apresento as etapas da formação do homem xavante, a estrutura do sistema das classes de idade e a organização clânica de minha sociedade, fundamentais para entendermos a vida ritual *a'uwe uptabi* e a educação Xavante. Nesse terceiro capítulo, a escrita é bilíngue em Português/*A'uwe*, para que os *a'uwe* possam entender e corrigir em futuras pesquisas. Em algumas passagens dessa dissertação mantenho a tradução em Xavante, sempre que seja importante para que o público que lê em Xavante possa também acompanhar a leitura desse trabalho.

Essa dissertação é relevante para o campo da educação, na medida em que não há muitas produções que tratam do povo *A'uwe uptabi*, povo do sonho, a partir da nossa visão, das nossas histórias e dos nossos modos de educar. Há muito tempo somos pesquisados por não indígenas, nosso povo sonha em escrever a nossa própria história. Esta pesquisa no formato de dissertação de mestrado não foi a realização de um sonho individual, mas de um sonho coletivo *A'uwe uptabi*-Xavante. Registrar o processo educativo do povo *A'uwe uptabi*-Xavante foi mais uma etapa de luta e resistência. Somos guerreiros da caneta (do espírito da educação) e se for preciso, vamos ser guerreiros de flecha e de borduna também. Ainda existe muito para ser conquistado, no campo dos direitos dos povos indígenas. Há ainda muito para ser ocupado por nós indígenas. Estamos ocupando a Universidade Estadual de Campinas – Unicamp - SP com nossos conhecimentos e nossas formas de educar. Existem muitas áreas de conhecimento para serem ocupadas, além da educação. Esta pesquisa é apenas o início, se preparem porque vamos ocupar e pintar a universidade de cores de urucum *a'uwe uptabi*. Agradeço imensamente,

gradidão de indígena *a'uwe uptabi*- xavante, aos parceiros e parceiras de luta e todos os amigos e amigas, família, por nos ajudar nessa caminhada.

Hepãri!

3 OS CAMINHOS DOS A'UWÉ UPTABI

Eu, Laerte Rupré Tsimbarana'õ, clã *Po'redza'õnõ*, grupo de idade *Etepa*, da etnia *A'uwé uptabi* – Xavante, povo do sonho, povo dos guerreiros autênticos, filho de Tomás *Tsõ'uiro e de Pierina Re'ahõ Hambe*, nasci na Terra Indígena São Marcos na Aldeia *Etenhorepré*. Meu pai e minha mãe vieram de *Nõrõtsu'rã*, região de Couto Magalhães-MT. Meu pai quando veio a este lugar atual, Terra Indígena São Marcos, ainda era *watébremi* – criança, e a minha mãe não era nascida ainda quando sua família chegou a essa terra. A Terra Indígena São Marcos foi fundada no dia 25 de abril de 1958 e naquela época a população era de duzentas pessoas, formada pelos mais idosos *Tsimhoropupo*, *Hambe*, *Pariwawi*, *Tsibupa*, *Ni'wairero*, *Tseredze*, *Tserewatsa*, *Tseredzé*, *Tsere'u'rã*, *Tsuptó*, bem como seus irmãos, irmãs e parentes. Ela é formada por diferentes aldeias, está situada no município de Barra do Garças-MT, possui 118.000 m², onde moram hoje 6.500 pessoas. Existem outras aldeias xavante em outros municípios do estado de Mato Grosso:

Os Salesianos convidaram os Xavantes para viver em Meruri. Ahöpöwê conhecido como Apoena e os missionários, decidiram construir uma aldeia distante de Meruri, da aldeia Bororó. De Córrego Fundo vieram à procura de um local para a criação da aldeia e aí encontraram o Rio Boqueirão, distante de Meruri''. (TSA'E'OMO'WA, 2021, p.16)

Conversei com o ancião Juarez *Tsa'e'õmõ'wa*, do clã *Poredza'õnõ*, do grupo de idade *Abare'u*, 80 anos de idade, atualmente morador da aldeia São Marcos, conhecida em língua materna como *Etenho'repré*. Ele conta que na época em que ainda era adolescente - *wapté* - do grupo *Abare'u* antigo (*Abare'u õmõb'rada* – sufixo - 'rada, antigo velho) tinha o lugar de líder - *aihõ'ubuni* - em seu grupo etário¹ xavante. Conforme relatou o senhor Juarez, se não fosse a ideia do senhor Manuel, os Xavantes não tinham encontrado os missionários salesianos.

Segundo *Tsa'e'õmõ'wa* (2021, p.16):

O senhor Manuel Garcia, um bom homem, teve a ideia de levar os Xavantes para Meruri. Indo em direção a aquela região, encontram os padres no caminho que

¹ Os grupos de idade *a'uwe uptabi*-xavante são 8 e depois do oitavo, de forma cíclica, a geração volta a ser do primeiro grupo.

também foram ao encontro deles ao tomar conhecimento de que tinha um grupo de Xavante morando nas redondezas (TSA'E'OMO'WA, 2021, p.16).

Este grupo se deslocou na missão Meruri a convite dos missionários salesianos, e depois decidiram construir uma nova aldeia distante de Meruri e da aldeia Boe Bororo. O senhor Juarez conta ainda que os Bororo e os Xavantes não se entendiam bem por causa de alguns comentários dos salesianos, que diziam que indígenas que passaram naquela região mataram um padre da missão Meruri. Por causa disso teve um massacre, os salesianos mataram os Bororos, pois achavam que eles tinham sido os responsáveis pela morte do padre. Enquanto isso, os Bororo pensam que o grupo de *Ahöpöwê* Xavante foi responsável pela morte, o que gerou a inimizade. Mas ninguém sabe a verdade sobre o ocorrido, já que, como diz o ancião Juarez *Tsipowe*, tinham vários grupos Xavantes que passavam naquela região. O que se conta é que os Xavantes mataram o padre, pois se negavam a trabalhar à força.

Por uma relação desarmônica, não amigável com o povo Boe Bororo, o grupo Xavante de *Apoena* foi deslocado pelos missionários para Córrego Fundo a uma distância de 15 quilômetros de Meruri. De acordo com relato do ancião João *Wedu Tsirui'a*, de Córrego Fundo, os nossos avós e um grupo de adolescentes *Abare'u*, além de alguns missionários, decidiram procurar um local para criação da nova aldeia e aí encontraram o Rio Boqueirão, distante de Meruri. Segundo *Tsa'e'õmõ'wa*, “com toda trajetória para se deslocarem, o povo Xavante teve muitas dificuldades para se fixar no local, e a aldeia São Marcos foi fundada em 25 de Abril de 1958” (TSA'E'OMO'WA, 2021, p.16). Todo o povo *A'uwe uptabi* sabe da história da trajetória dos nossos avós que vieram de outra região à procura de lugar para morarem e também que foram guerreiros e foram resistentes diante das dificuldades, da fome, da sede pelos locais que passaram, eles são exemplos para todo povo Xavante.

Durante as entrevistas que realizei, ouvi o pré-ancião Francisco *Tsireme Tsererureme*, do clã *Poredza'õnõ*, do grupo etário *Hötörã*, 50 anos de idade, morador da aldeia Guadalupe. Ele conta a história repassada de geração em geração pelos nossos antepassados, pelos nossos avôs e pelo pai dele, de que somos um povo originário do estado do Rio de Janeiro. Os nossos antepassados habitavam o litoral, num lugar hoje conhecido como cidade de Niterói. Quando os portugueses e outros povos chegaram ao Brasil, ouviram as conversas e as falas do povo *A'uwe uptabi*-Xavante, que indicava da sua moradia como *Iteró* (o meu lugar). Os portugueses batizaram a cidade de Niterói por este motivo, como conta os anciões *A'uwe*.

Segundo *Tsa'e'õmõ'wa*:

[...] a história do Brasil conhecida e difundida nas escolas e na sociedade brasileira conta que os povos indígenas que habitaram o litoral foram empurrados para o interior, começando com a exploração do pau-brasil e do minério, seguida pela produção de cana de açúcar. Os povos indígenas foram obrigados a se afastarem do litoral com a expansão agropastoril ou eram capturados como escravos para o trabalho nas lavouras. (TSA'E'OMO'WA, 2021, p. 13)

Os Xavante também foram mais de uma vez contatados e mais de uma vez fugiram (Silva; Cunha, 1992). Nosso povo não queria trabalhar forçado na produção de açúcar e na lavoura como escravos, e por isso deixaram a região do litoral ao destino à região de São Paulo, conforme diz o ancião João *Wedu Tsirui'a*. Os *A'uwê uptabi* - Xavante percorreram vários lugares e regiões diferentes, nos caminhos encontraram povos diferentes e desconhecidos e até lutaram, como aconteceu com o povo *Tobrató* Karajá e o povo *Wedena Itsaihö Kaiapó*. Essas histórias e a trajetória do nosso povo são conhecidas pela nova geração de Xavantes, todos sabem que nossos antepassados guerrearam com outros povos e que foi uma forma de sobrevivência, uma estratégia do povo para proteger suas famílias de resistir no caminho de fuga até chegar a um lugar seguro. Não tinham outra alternativa, porque sempre onde eles passavam já tinha um povo habitando, eles eram impedidos de cruzar esta travessia obrigatória. Depois de atravessarem este caminho, chegaram ao destino no território do rio Araguaia na região da Ilha do Bananal, lutaram também com outro povo, que nosso povo chama *Tobrato* (Karajá). Segundo *Tsa'e'õmõ'wa* (2021):

Os primeiros registros históricos sobre o povo Xavante ocorreram em Goiás, em meados de 1755, na região que hoje pertence ao estado do Tocantins. No aldeamento “Carretão ou Pedro III”, os Xavantes viveram com vários grupos Indígenas, entre eles os Xerente, do mesmo tronco linguístico. Aproximadamente, cerca de cinco mil índios foram conduzidos pelo Governador de Goiás para esse aldeamento no cerrado do Brasil central. Nesta aldeia viveram um período de contato com missionários, militares e vaqueiros. Essa experiência não prosperou e os Xavantes retornaram para o seu território tradicional e a aldeia ficou deserta. Esse processo se deu por duas razões, um dos motivos foi que os militares abusaram das mulheres indígenas, tomando-as dos seus maridos, e além disso os homens eram explorados e hostilizados. Em determinado momento, aconteceu um grande massacre no aldeamento que provocou a fuga dos Xavantes, que migraram para a margem do rio Tocantins, depois para o rio Araguaia e finalmente para o rio das Mortes, em Mato Grosso. Foram “pacificados” por Francisco Meireles, do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1946 (Célia Beatriz Gimenez e Raimundo dos Santos Coelho, 2005). (Tsa'e'õmõ'wa, 2021, p.18).

Segundo as histórias repassadas na oralidade de geração a geração, os anciãos *Tsipowe Tsa'e'õmõ'wa* e *Wedu Tsirui'a*, relatam que os Xavantes descontentes com a presença dos não indígenas no aldeamento, decidiram recuar e se afastar do aldeamento levando junto suas mulheres. Antes os Xavantes se afastarem do aldeamento, houve a fuga e um grande

massacre dos *A'uwe Uptabi* e outros indígenas que fugiram da escravidão e dos abusos por militares, conforme diz o ancião *Tsipowê Tsa'e'ômõ'wa*. Por esse motivo desagradável, os *Waru'rata nori A'uwe Uptabi* (nossos antepassados) deixaram o *ró* e seguiram para outro lugar, destino no *Öwawe* Tocantins, depois para o *Ö'pré* (rio Araguaia) e depois o rio Manso, em Mato Grosso, onde encontraram o indigenista Francisco Meireles, do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) como a missão de pacificar os Xavante, em 1946.

Nos relatos de nossos anciãos, especialistas em contar a nossa história, os Xavante se separaram ao atravessarem o *Öwawe* - Rio Araguaia, com o surgimento de um *pedzai'ö himitsawipé* - (boto). Os Xavante atravessaram o rio e chegaram no Mato Grosso, passando a viver na região. Os que não atravessaram o (rio) foram denominados *akwen-* Xerente pelos exploradores Bandeirantes e se fixaram no Tocantins. Na dissertação de Oscar Waraime Urebete (2017, p. 25) há o relato de como se despediram na língua e em tristeza: "*madö'öwena i'rawapté* - 'Cuide bem dos meus sobrinhos", disseram os que atravessaram o rio Araguaia.

Sempre ouvimos os relatos dos anciãos, eles sempre contam para as novas gerações a história do nosso povo *A'uwe Uptabi* - Xavante, que foi uma grande perda da família na travessia do Rio Araguaia, com o surgimento de um *pedzai'ö* (boto) no meio deles. Segundo ancião *Tsirui'a Wedu*, isso não muda nada, aqueles que ficaram para trás fazem parte de nossa família. Somos um só povo que se chama *A'uwe Uptabi*, o povo do sonho, uma só etnia, uma só língua, um só sangue, isso só muda no olhar e no pensamento dos não-indígenas que denominam os *Xerente- Akwê*, como outro povo. A história verdadeira contada por nossos pais, que ouvi durante toda a minha vida, diz que somos da mesma linhagem do povo *Akwê-Xerente*, sempre foi e sempre seremos um povo único *A'uwe Uptabi*, o povo do sonho (*A'uwê Uptabi Rotsawere hawimha*).

Tsa'e'ômõ'wa escreve:

[...] vou falar da verdade da história do povo *A'uwe Uptabi*, mas que o mundo ocidental na sua visão colonial diz que é a mitologia do povo Xavante. Para o povo *A'uwê*, nós surgimos através do pedaço de pauzinho bem e amarrada de cordinha é dois pares, desde daí surgiram os primeiros habitantes, nossos ancestrais *A'uwê*. Desde lá se expandiu o povo e foram conhecidos como povo Xavante. Nós do povo *A'uwê Uptabi* pertencemos linguisticamente ao tronco linguístico Macro 'Jê' cuja língua é o *A'UWE* ou *AKWÊ*, abrangendo o povo indígena Xacriabá, Xerente, Xavante (TSA'E'OMO'WA, 2021, p. 13).

Como o autor explica na sua pesquisa, a história do povo *A'uwê Uptabi*-Xavante, contada por anciões da narrativa da região de *Marãwatsede*, nosso povo surgiu de uma pequena árvore, que chamamos de árvore da vida. Essa história do surgimento do nosso povo, todos nós

sabemos. Depois nosso povo aumentou, se expandiu e foi conhecido como povo *A'uwê Uptabi-Xavante*, o povo do sonho.

O pré-anceião Francisco Tsireme *Tsererureme*, 50 anos de idade, morador da aldeia Guadalupe, me contou a narrativa da região *Norotsurã*. Segundo ele, no começo do mundo existiam dois casais, eles pediram uma criança para a direção do sol no amanhecer, antes de terem a sua relação. Por este motivo, o povo Xavante de *Norotsurã*, acredita que viemos de onde o sol nasce, o mundo das crianças. É importante saber essas duas narrativas Xavante, vindas de duas diferentes regiões e que fazem parte da história do nosso povo. Por isso o povo Xavante de *Norotsurã* acredita que quando os Xavantes morrem, devem ser enterrados com a cabeça na direção do sol nascente, lugar de onde o povo *A'uwe uptabi-Xavante* veio, e é assim nosso enterro tradicional. E também existe uma outra regra no enterro, não é qualquer pessoa que pode cavar o buraco, isto deve ser feito por alguém de outro clã. Quando *Poredza'õnõ* morre só os pertencentes do clã *Öwawe* podem abrir o buraco e nenhum *Poredza'õnõ* pode ajudar. É a mesma coisa quando *Öwawe* morre, só os pertencentes ao clã *Poredza'õnõ* podem fazer a cova para enterro e nenhum *Öwawe* pode ajudar.

Essa pesquisa pode ajudar futuramente a nova geração a contar sua origem no mundo, como seus antepassados surgiram aqui na terra. Como sou do povo *A'uwe uptabi-Xavante*, da linhagem do povo de *Norotsurã*, acredito que as duas narrativas xavante, que ouvi durante a minha pesquisa e na minha vida, são importantes. Para meu povo é importante registrar essas duas narrativas de criação, bem como nossas histórias de resistência xavante, em todos lugares que passaram em fuga, desde a invasão do Brasil. Essa pesquisa pode ajudar futuramente novos pesquisadores e escritores indígenas e a nova geração a contar a história real do povo *A'uwê Uptabi-Xavante*, através dos relatos dos anciãos e registros de autobiografias.

4 MEU CAMINHOS, ITE BÖDÖDI

4.1 Narrativa autobiográfica e educação

O debate sobre narrativa trouxe várias inquietações durante a minha chegada e ingresso no programa de pós-graduação da Unicamp, uma delas trouxe a compreensão do meu papel e experiência como pesquisador xavante, agente político nesse contexto, o que tornou mais latente o desejo de ampliar meus conhecimentos práticos/teóricos na junção de minha experiência pessoal e profissional e a inquietação de “como fazer”.

Pude dialogar com a análise das narrativas de Varani *et. al.* (2020) em meu relato, o que me afetou, pois analisando lentamente como indicado no texto, compreendi a importância do engajamento da universidade, escola, família, professores e gestores; foi no acolhimento da Profa. Alik, que compreendi a importância dessa união para que se concretizasse essa troca de conhecimentos, pois segundo os autores a narrativa assume um papel importante para que o docente se planeje coletivamente com o apoio de profissionais experientes.

Para Varani *et. al.* (2020) as narrativas pedagógicas potencializam na trajetória reflexões permitindo o conhecimento que nos afeta, estas reflexões podem ser trazidas para o dia a dia do espaço escolar, no tempo e processo de formação, de dentro e fora de si e para outro.

Entendendo que a troca de experiências e saberes é de extrema relevância para o contexto acadêmico é muito importante para superação, essa afirmação advém de estudos que dizem que a troca rompe o isolamento e ameniza a carga ou sobrecarga, sendo a narrativa uma forma de contribuição entres pares, pois “o olhar do outro ajuda a receber o que não percebemos”, organizando o que nos inquieta (VARANI *et. al.*, 2020).

Logo, se percebe que o desenvolvimento da proposta de narrar a vida, gera um movimento de transformação que atinge a todos envolvidos, e a autobiografia envolve relações socioculturais que nos habitam, e se difundem (BRAGANÇA, 2009). Sendo assim, me apego à importância da minha história de vida e de meu povo nesse contexto atual, em suma o pensar e fazer coletivamente.

Compreendemos o processo da formação do docente e sua identidade, me concebo professor/pesquisador implicado na minha trajetória acadêmica, que está arraigada à minha experiência de vida, isso vai de encontro à minha busca e projeto de pesquisa, dado o meu processo identitário. Nóvoa (1992) vai dizer que a identidade de um docente carrega o lugar de lutas e conflitos, onde se constrói formas de ser e estar na profissão.

Por meio das literaturas analisadas nesse estudo pude observar também que, a partir de 1984, com a publicação do livro “O professor é uma pessoa” (Novaes, 2020), deram-se novos rumos e atenção quanto a autobiografia docente e sua prática, já que outrora a junção da vida pessoal e profissional do professor sofria outras críticas (NÓVOA, 1992).

Tomando como referência Paulo Freire, Bragança (2018) traz a abordagem da prática educativa que considera a história de vida dos educandos, ou seja, suas histórias, saberes e narrativas para a construção do conhecimento. Cita que Freire partilhava que as reflexões de sua própria prática narrativa autobiográfica é o que o levou à docência.

Contudo, Nóvoa (1992) traz discussões em torno da (auto)biografia ou história de vida, que algumas correntes metodológicas científicas têm denominado frágeis, todavia acrescenta que esse movimento, mesmo em suas fragilidades ambíguas tem gerado muitas práticas e reflexões férteis e fomentadoras de concepções metodológicas que podem abrilhantar a ação e integração teórica e todo o enigma que é a prática.

O autor cita que a abordagem (auto)biográfica vêm sendo derivada da necessidade de inovação nos modos científicos, que expressa um movimento social que abrange a produção literária e científica, que implicam um movimento social contemporâneo, que incluem aspectos individuais, o que não significa que sejam incapazes de apreender mudanças sociais coletivas.

Varani *et al.* (2020) concebe a contra narrativa como forma de resistir, ou seja, as contra narrativas polifônicas dialogam com meu método de pesquisa, minha trajetória acadêmica e projeto de pesquisa do mestrado, que tem como objetivo principal passar meus saberes, compartilhar conhecimentos e legados deixados pelos que partiram (principalmente nesse processo de pandemia), reflexões de como lutar, resistir e sobreviver coletivamente.

De acordo com essas concepções a abordagem da minha pesquisa parte da pesquisa bibliográfica, entrevistas, relatos e registros de anciãos, pois o conhecimento indígena significa o resgate e respeito a nossa história brasileira, sonho que não é só individual, mas coletivo.

A troca de conhecimentos sobre as experiências vividas e os conhecimentos científicos que também interessam a nós, visa oportunizar o desenvolvimento de novos meios de aprendizado que colaboram na superação de preconceitos, e assim, poderemos então, pintar a universidade de urucum.

4.2 Estratégia *A'uwe Uptabi* – Xavante

A educação nas comunidades indígenas deve ser compreendida como um conjunto dos processos de socialização e de transmissão de conhecimentos próprios e internos e, podemos afirmar que, cada povo indígena constroi processos educacionais próprios que indicarão o que é ser Xavante, Guarani, Bororo, e assim por diante. A educação, dentro das culturas indígenas, está intimamente ligada à vida, ao cotidiano dos afazeres, à caça, aos rituais, etc. A educação não se desvincula da vida, ela é inerente à vida. As mudanças trazidas pelo contato com os não indígenas, não conseguiram acabar com o espírito da educação Xavante. Este é o povo do sonho. Segundo nossa tradição *a'uwe uptabi*-xavante, por meio de sonhos, "os espíritos que não vemos" avisam que é necessário um cuidado maior, um carinho, uma persistência em continuar se perguntando qual é a essência do povo. Assim, é fundamental praticar os rituais de cada geração. Na educação dos povos tradicionais indígenas, o ensino como prática social une o saber, a vida e o trabalho, educam-se na vida do dia a dia da comunidade, quando plantam, coletam, escutam da boca dos anciãos as histórias da tradição oral e participam dos rituais coletivos. Deste modo, aprende-se com as próprias experiências e com a experiência dos outros. "*O meio ambiente em seu conjunto é um contexto permanente de educação*", segundo Rodrigues Brandão, (1987).

Conta-se que, na aldeia de Pimentel Barbosa, por solicitação do cacique *Apowëna*, quando do contato com os não indígenas, a luta era para que os limites de suas terras fossem respeitados, o que não foi ouvido. Nos lugares sagrados dos Xavantes, na região do Rio das Mortes e da Serra do Roncador, cidades foram fundadas por povos vindos de Goiás, Maranhão, Rio Grande do Sul, Paraná e Santa Catarina. Nestes locais, os *waradzu* (não indígenas), estabeleceram seus modos de produção e sua visão de mundo.

Neste período, o sonho revelador de *Apowëna*, permitiu criar a estratégia de escolher oito meninos para aprenderem o português e o pensamento dos *waradzu*, e retornando, assumir a defesa de seu território e tradição. O primeiro jovem a retornar, *Tsupto*, colocou seus conhecimentos em prática na demarcação da Terra Indígena Pimentel Barbosa que ocorreu somente no final da década de 1980. Ele facilitou e intermediou, por meio das traduções, as reuniões entre seu povo e representantes do governo federal e Funai. Conhecedor da geografia Xavante e da língua e escrita em português junto com os anciãos e os cartógrafos do governo conseguiram assegurar parte dos territórios tradicionais *A'uwẽ*. O contato então criou a necessidade de novos conhecimentos e com isto a separação de jovens de suas famílias e da sua

educação tradicional. É fundamental verificar quais foram os resultados desta experiência para a reafirmação da identidade deste povo e de sua cultura. Pois, para garantir a defesa de suas terras, sua cultura, seu povo, o domínio da língua e cultura do não índio fez-se necessário.

Em minha pesquisa, entrevistei *Tsatetó 55 anos de idade*, grupo de idade Tsadaro, da Terra Indígena Pimentel Barbosa, morador da aldeia *Wededzé*, que quando jovem viveu a experiência de participar dessa estratégia de levar os meninos para a cidade grande para aprender os conhecimentos dos *waradzu*. Ele narra que havia um fazendeiro paulista que vivia perto da aldeia e que gostava de pescar, o nome dele era Paulo Barbosa. Este fazendeiro faz contato com o seu avô *Apowena* e fez um convite para ele enviar os meninos para estudar em Ribeirão Preto/SP. “Meu avô sempre foi um sonhador e homem de muita estratégia, então ele foi convidado a ir conversar na fazenda do *waradzu* que propôs a criação desse projeto. *Apowena* concorda e no *warã* faz a escolha dos meninos dos dois clãs que seriam levados”. *Tsetetó* diz que era um projeto da Maçonaria e o prefeito da cidade também era maçom, então teve muito apoio. Receberam muitos meninos, mas cada um ia para a casa de uma família. *Tsetetó* concluiu assim, em Ribeirão Preto, o curso de Técnico Agrícola.



Figura 1: Laerte entrevistando, na aldeia Namukura, as referências da estratégia xavante.



Figura 2: Três grandes referências da história de estratégia xavante. Da esquerda para direita, Paulo Cipasse, Zézinho. Tseteto, Jurandir Siridiwe



Figura 3: Zézinho Tsatéto com garoto Fotos de autor desconhecido. Arquivo gentilmente cedido para esta pesquisa.



Figura 4: O garoto Tsatéto. Fotos de autor desconhecido. Arquivo gentilmente cedido para esta pesquisa.



Figura 5: Turma do Tseteto, técnicos agrícolas. Foto de autor desconhecido. Arquivo cedido por do entrevistado.

Assim também foi a estratégia adotada pela minha família. Meu tio era um homem de muita visão e tomou para si a estratégia de *Apowena*. A ideia era aprender os conhecimentos dos brancos, necessários para viver nesse mundo do contato interétnico, e voltar para cuidar de suas famílias. Meus primos foram os primeiros a ir. Meu tio mandou os filhos para estudar no interior de São Paulo, mas em escola particular. Não deu certo e eles voltaram.

Conversei, em minha pesquisa, com meu primo Agnelo *Temrité Wadzatse*, grupo de idade *hōtorã*, 50 anos, morador da aldeia Imaculada Conceição - *Dzu Abadzé*, que contou que meu finado tio Manuel *Tsarei'õ*, grupo de idade *Nodzo'u*, morava na aldeia São Marcos desde a fundação da aldeia, antes de se mudar para a nova aldeia que *Naré*- Nova Jerusalém. Esta história se deu nos anos 70, quando ele ocupava a vice-liderança como cacique e estrategista do cacique Aniceto *Tsudzawere*. Os dois lideraram o povo Xavante da aldeia São Marcos naquela época. Meu finado tio tinha uma postura de liderança, conseguia dialogar com autoridades e com isso trazia muitos benefícios para sua comunidade e para todos os Xavante da aldeia São Marcos. O nosso povo admirava ele não apenas como vice-cacique, mas também como uma pessoa que respeitava as decisões dos anciões e da comunidade. Ele sabia dialogar com outras lideranças, tratava as pessoas da comunidade com respeito e isso fazia com que todos o respeitassem também.

Um dia chegou o momento do meu finado tio Manuel deixar a vice-liderança de cacique da aldeia São Marcos, mas a comunidade não queria. Ele tinha outros objetivos e outros sonhos e decidiu deixar essa sua missão. O objetivo dele era fundar uma nova aldeia, reunir todas as famílias das linhagens *Tsere'õmôrãté* e *Pariwawi*, local que hoje se chama *Naré-Nova*

Jerusalém. Outros sonhos que meu finado tio tinha eram de buscar apoio nos órgãos responsáveis para a criação da escola, do posto de saúde e de saneamento básico, após criação da aldeia. Naquela época, segundo Agnelo *Temrité*, ele era jovem e não entendia a conversa do meu tio, não compreendia a importância dos planos que ele tinha. Só depois de muitos anos ele compreendeu o brilhante plano de seu tio, porque se tornou um rapaz adulto, já com responsabilidades, compreendendo a conversa dos anciões. No entanto, nesta época meu finado tio já tinha se mudado para nova aldeia com sua família e por isso não pode conviver mais com ele. Apenas a família dele se mudou, não todas as pessoas das linhagens, como ele queria, mas não desistiu dos seus sonhos e dos seus objetivos e continuou.

Em 1998 e 1999, o finado tio, Senhor Manuel *Tsarei'õ*, e meu pai, senhor Tomás *Tsõ'uiro*, realizaram a estratégia de mandar alguns dos seus filhos e sobrinhos para estudar fora da aldeia no interior de São Paulo, em Taubaté. Eles tinham uma visão para o futuro: que se alguns de nós aprendêssemos o português, a escrita, o ensino *waradzu* e outras ferramentas, poderíamos voltar, futuramente, e defender suas famílias e seu povo. Essa era a estratégia deles. Nesta época eu estava cumprido no *danhono*, o ritual de passagem para vida adulta *a'uwe uptabi* -xavante, o processo educativo dos meninos, e não sabia o que estava sendo planejado por eles. Depois de cumprir o *danhono*, em 1997, pensei que eu iria escolher meu futuro, seguir em frente na fase de um rapaz moço na cultura Xavante, a partir dos ensinamentos que recebi do meu padrinho e do grupo etário. Mas meu futuro tinha sido planejado e sonhado por dois grandes homens, fui escolhido para uma missão no mundo desconhecido, que é o mundo dos *waradzu*.

Segundo o relato do meu primo Genésio *Burure wa'adi Wadzatse*, em 1997, quando ele estudava em Barra do Garças, o meu finado tio Manuel, convidou-o para uma conversa. Então meu tio relatou sua história, suas amizades e experiência com não indígenas, aquelas pessoas que conhecia e já tinha confiança. Essas pessoas tinham uma vida estruturada e boa educação, por isso ele pensou em nos mandar para a cidade. Essa foi a segunda realização da estratégia Xavante, com meus primos e comigo. O legado da visão de meu tio é essa trajetória sonhada por ele. Pude terminar a faculdade e hoje estou terminando a Pós-Graduação. Assim, no mesmo ano, fui enviado para Taubaté/SP, para a casa de um amigo de minha família, na casa de um ex-paraquedista, uma pessoa muito rígida, como desenvolverei no próximo item.

Na realidade, o que pretendemos hoje com a participação em cursos formais em universidades faz parte da estratégia Xavante, que pode ser resumida na prática de encaminhar alguns jovens para estudarem na cidade, adquirirem o conhecimento dos brancos para terem

condições, no futuro, de lutar pelos direitos e interesses do povo Xavante, cada vez mais violados pelo poder público brasileiro.

4.3 Minha história e trajetória na educação escolar não indígena.

A minha história começa em 1984, quando *Danhimite* – Deus, me permitiu vir aqui na terra e seguir jornada com outras crianças *A'uwê*. Qualquer coisa que eu escreva aqui na minha narrativa não vai conseguir traduzir o que sinto. Quando eu tinha seis anos de idade, vivia com minha avó paterna e longe da minha família. Por algum motivo que não sei, o destino me fez ficar distante da minha própria família, até agora. Mesmo com pouca idade, eu trabalhava, tinha que me levantar cedo para buscar água, buscar lenha e outras coisas. A minha infância foi difícil longe da minha família. Sempre foi assim onde meus avós moravam, eu apenas trabalhava, brincava pouco e os filhos das minhas tias não tinham obrigação de me ajudar. Mesmo assim continuei morando com meus avós, não podia reclamar, eu ainda criança era de poucas palavras e não tinha o poder de decidir. Essa foi a minha lembrança de infância e a história de superação por morar longe da minha família. Não falo com minha família sobre esta história, apenas por esta escrita as pessoas poderão saber como fui resistente e superei as dificuldades da infância.

A minha experiência escolar começou em 1990, quando fui convidado a fazer parte da Escola “Dom Filippo Rinaldi”. Minha vida ficou mais complicada, pois eu não tinha iniciado no pré (educação infantil), fui direto à primeira série (educação fundamental I) com outras crianças mais adiantadas. Um dia, sem estar matriculado, fui passear na escola e me aproximei do pátio, onde os alunos faziam a oração da manhã, antes de entrarem na sala de aula: um costume dos salesianos. Foi quando um dos professores me viu, o finado professor Cosme, e me chamou para entrar na fila junto com os alunos que estavam presentes naquele momento. O professor Cosme não sabia que eu não estava matriculado naquela escola, nem eu sabia também, mas mesmo assim fui na sala com os outros alunos. Era meu destino fazer as coisas sempre sozinho, sem um responsável desde a minha entrada na escola, foi assim: entrei na escola sem ser matriculado por um adulto. A minha entrada na escola foi uma longa trajetória de aprender o português, a escrita em língua materna e na língua portuguesa com professores indígenas e professores salesianos. Essa longa jornada de compreender o ensino ocidental foi um grande desafio para mim, com muitas dificuldades na sala. Eu não compreendia nada da explicação dos professores, mesmo assim continuei desafiando essa nova jornada até um dia conseguir compreender.

Fiquei três anos sem reconhecimento na escola como aluno, por causa da falta da minha matrícula. Não sei o porquê, mas em nenhum momento os professores e gestores me explicaram essa situação. Depois disso resolvi voltar para minha família que morava em outra região em Couto Magalhães, município de Campinápolis - MT, porque tinha saudades e não tinha mais como continuar estudando na escola onde meus avós moravam. Em 1993, voltei para aldeia Nossa Senhora Aparecida, onde minha família morava e fiquei dois anos naquela aldeia sem estudar. No início de 1995, minha família se mudou novamente para aldeia São Marcos – *Etenhorepré*, onde meus avós moravam. Com essas mudanças para outras aldeias longe da escola, fiquei confuso em minha aprendizagem, mas na minha mente tinha aquele pensamento que um dia voltaria à escola. Depois de dois anos, com 11 anos de idade, quando voltei para aldeia dos meus avós, finalmente fui matriculado e reconhecido pela escola como aluno. Na escola, muitos professores não tinham paciência com a gente e isso me fez ter medo de aprender a leitura e a escrita. Também tinha dificuldade de relacionamento com alguns estudantes indígenas daquela aldeia, que brigavam e batiam em quem era de outra aldeia. O que me fazia gostar da escola era a matemática, minha vontade de aprender a ler e escrever e a amizade com meus primos e amigos que já tinham aprendido o português. Os meninos que entraram comigo anos atrás, já sabiam ler e escrever. Isso me deixava animado e queria aprender também. Aquele ano foi uma nova jornada para mim, pois recomecei na mesma série - 1º série ou 2º ano do fundamental I - reiniciei a minha vida escolar. Eu estava focado em aprender, para cada série os alunos ficavam dois anos, até aprenderem a escrever e a ler. Eu aprendi a escrever com o professor finado Tadeu, ele inventava brincadeiras para aprendermos a ler e isso nos animava.

Depois de muitos anos de trabalho na escola, finalmente aprendi a escrever e a ler. Graças ao meu querido finado professor Tadeu com paciência, confiança em mim e em minha capacidade de aprender: “Todos aprendemos as coisas com paciência, é só você querer e se dedicar”, dizia o professor Tadeu. Foi assim a minha trajetória escolar com muita dificuldade e muitas coisas aparecendo para me impedir, mas nunca desisti.

Veio um grande desafio em 1998: fui transferido e levado para cidade de Taubaté, interior de São Paulo, pelo finado meu tio Manuel *Tsaréi’õ*, aos cuidados de seu amigo *waradzu*. Como já contei, fui escolhido por meu tio junto com outras três pessoas para estudar na cidade. Cheguei na escola não indígena e lá fiquei por dois anos. Quando entrei nessa escola, percebi uma cultura muito diferente e senti um choque. A convivência era muito diferente, também a alimentação, a aparência, as conversas. Eu não conversava muito com os outros alunos, apenas com meus primos no intervalo. Percebi, na escola dos *waradzu*, uma cultura na

qual cada um é dono das suas próprias coisas, uma forma de viver individualista na realização de tarefas. Também estranhei a obrigatoriedade de uniformes. Nossa educação xavante é muito diferente, pois ela se inicia no seio da família e a escola é secundária. Outras diferenças são as regras e a rigidez dos horários de entrada e de saída. Quando se está dentro da sala é preciso pedir ao professor para ir ao banheiro e não pode conversar com outros alunos dentro de sala. Percebi que a escola não serve apenas ao ensinamento dos conteúdos propostos, mas a mudança de visão, de jeito. Na convivência com seus colegas você muda, por vezes você compartilha, por vezes não. Muito diferente da minha convivência com meus colegas na aldeia, lá nós compartilhamos as comidas, as roupas e as coisas como por exemplo a caneta, lápis e borracha.

Eu ficava pensando nas minhas vivências dentro da aldeia e a comparando-as com o individualismo da escola do *waradzu*. De minha parte, não achei nada disso bom, pois nada disso faz parte de minha cultura. Não faz parte de minha cultura fazer as coisas sozinho, isso de “se virar”, de resolver tudo só. Estranhei ao ver as crianças *waradzu* namorando e os meninos, desde muito cedo, não respeitando as meninas. Estranhei o desrespeito, o hábito do xingamento. Sempre pensei que a escola fosse para aprender, para aprender a respeitar o outro, para ser alguém com conhecimentos para ajudar a comunidade. Mas, do que eu vi e vivi, a escola se mostrou bem diferente. Quando cheguei à escola em Taubaté, fiquei em uma classe de aceleração, uma sala onde alunos de diferentes idades eram agrupados e tínhamos uma mesma professora para todas as disciplinas. Na sala de aceleração havia meninas e meninos de várias idades. Fiquei durante um ano na sala de aceleração e, no ano seguinte, fui para a quinta série (6º ano do Ensino Fundamental II). Fiquei dois anos em Taubaté, depois voltei para a aldeia.

Nessa época não tinha a 6ª série (7º ano do Ensino Fundamental II) na escola da aldeia. Mesmo com dificuldades fui estudar na cidade. Fiz a sexta série em Aragarças. Na época havia a Casa do Estudante, que a FUNAI apoiava, faltava alimento, mesmo assim continuei lá. Depois terminei e voltei. Concluí o Ensino Fundamental e fiz o Ensino Médio na aldeia São Marcos.

4.4 Minha chegada na UNICAMP

No meu primeiro dia de aula na Unicamp, no programa de Pós-Graduação do curso de Mestrado da Faculdade de Educação, tive algumas dificuldades de localização das salas de aula e me aproximar dos meus colegas, mestrandos, doutorandos, grupo de pesquisa, professores e parentes que já estavam antes de mim. Tive um problema pessoal com minha

família, um desentendimento, tivemos que mudar e aluguei uma casa com minhas duas filhas e minha esposa. Antes de começarem as aulas, entrei em contato para pedir ajuda à minha orientadora Profa. Alik Wunder e outros amigos que moravam em Campinas. Ainda não tinha lugar para ficar e não havia sido contemplado com um lugar para morar na moradia estudantil da Unicamp. Mas consegui hospedagem na casa de um conhecido da minha orientadora.

Fiquei muito feliz e isso aumentava a sensação boa e a vontade de iniciar os estudos para o mestrado. Estava muito animado, não consigo descrever a felicidade que estava sentindo, queria falar para todos, principalmente para minha família. Nunca imaginei que isso poderia acontecer. Sentia isso dentro de mim, que deveria seguir minha jornada, minha trajetória e pensei por um momento que estava tudo resolvido, só iria me dedicar aos estudos e à minha pesquisa de Mestrado que tinha como objetivo registrar e compartilhar a história milenar do povo Xavante, os processos educativos dos meninos em nossa cultura, nossos conhecimentos e tradições.

Minha entrada na Unicamp e na pós-graduação foi uma batalha contra o tempo, não foi fácil, mas valeu a pena o esforço que fiz e pude contar com a ajuda de amigos e professores da universidade. Minha vontade era grande de participar das aulas presenciais e debater os textos com colegas, compartilhar a minha pesquisa, poder falar da minha visão como pesquisador e educador indígena. As aulas presenciais eram muito importantes para que eu pudesse compartilhar meus conhecimentos e os saberes do meu povo sobre a educação Xavante, para que as pessoas entendessem como nós entendemos e compreendemos a educação. Essa boa experiência foi interrompida pela pandemia da Covid-19, pude assistir aulas presenciais apenas por uma semana. Então tive que me adaptar ao processo das aulas não presenciais, do ensino remoto e meus planos de compartilhar meu projeto de Mestrado com meus colegas tiveram que ser repensados e ajustados a essa nova situação. Considero essa vivência como um aprendizado, um ensinamento que passamos, um círculo de experiências para a humanidade e que cada um de nós deve levar para nossas vidas.

4.5 Experiência de pesquisa em isolamento social

Quando a Unicamp anunciou a suspensão das atividades presenciais por conta do novo Coronavírus ou Covid-19, fui direto para São Paulo ficar com a minha família e seguir as recomendações do ministério da saúde. Fiquei em casa e pensei em viajar para Mato Grosso, para a aldeia e ficar lá durante o isolamento social para ficar perto da natureza.

Meus planos tiveram que ser mudados por conta da pandemia, em minha formação sempre participei de aulas presenciais, nunca havia participado de aulas remotas. Com isso vieram outras dificuldades que senti durante as aulas: eu não tinha o equipamento necessário, uma internet de qualidade e não havia iniciado o recebimento da bolsa da CNPq. Tudo estava muito difícil para mim, inclusive acompanhar as aulas remotas.

Mesmo com o vírus circulando, tive confiança e força do espírito da natureza. E, com esse pensamento, fui para aldeia com o objetivo de participar do ritual de espiritualidade, que é minha missão e meu compromisso como líder e que eu estava precisando também para recarregar a minha energia. Quando cheguei ao meu destino, na Terra Indígena São Marcos, aldeia São José, presenciei muita coisa que nunca vou esquecer, adoeci e perdi muitos conhecidos amigos e parentes devido à Covid-19, vi famílias que experimentaram a dor do luto.

Meu povo apresentou altas taxas de mortalidade para o Covid, em doenças como diabetes e pressão alta, devido à introdução da alimentação do mundo do branco. Perdemos muitos anciões, anciãs e jovens em um só mês. Essas perdas foram muito dolorosas e meu povo nunca vai esquecer dessa pandemia, mas acredito que o espírito dos mortos sobreviverá sempre na memória dos vivos. O que aconteceu foi um genocídio realizado pelas autoridades competentes do Governo Federal, Estadual e Municipal, devido a falta de ação com a população indígena.

É inaceitável vivenciar esse tipo de sofrimento humano, só as pessoas que perderam membros da família sabem o que é luto, o que é tristeza, o que é vazio, o que é silêncio. A pandemia me trouxe muitos ensinamentos e aprendizagens como aceitar a dor e respeitar a partida das pessoas queridas para o mundo indígena, de onde meu povo veio. Consigo entender depois que cada um deles cumpriu sua missão aqui na terra e cada um deles deixou seu legado e seus ensinamentos para que a gente continue na luta a resistir, para sobrevivermos.

Compartilho nesta narrativa um pouco dos meus ensinamentos, dos meus processos educativos, de conhecimentos e tradições da minha cultura, como uma forma de escrever e passar meus saberes. A narrativa é uma forma de trazer os conhecimentos indígenas para a universidade. A narrativa me ajuda a pensar outros caminhos para contar e falar sobre a minha pesquisa e sobre a cultura do meu povo. A narrativa traz reflexões, preocupações e dificuldades, dentre elas busco enfatizar o processo que passamos em esfera mundial (a pandemia e suas consequências) com o isolamento social. Ver meu povo sucumbir pela Covid-19 por falta de ação me afeta. Levo como aprendizado todo esse processo de perdas e falta de ações

governamentais, reflexões para minha formação enquanto professor/pesquisador *a'uwe uptabi-*
Xavante.

5 PROCESSO EDUCATIVO E CONHECIMENTOS DA TRADIÇÃO DO POVO A'UWE UPTABI - XAVANTE

5.1 Etapas de formação educativa dos meninos A'uwe uptabi- Xavante.

Na cultura *a'uwe uptabi* - Xavante, a formação educativa tem as etapas que devem ser seguidas na sua forma e no seu tempo. Essa formação educativa serve para os dois gêneros, meninos e meninas, até a segunda etapa para meninas, depois, na terceira os meninos seguirão caminhos diferentes de formação, assim como as meninas. Como fui criança, um menino *a'uwe* – Xavante, vou apresentar aqui somente a formação educativa dos homens em suas etapas. Como se pode ver no quadro abaixo:

Tabela 1: grupos etários da formação educativa a'uwe uptabi – xavante

FORMAÇÃO EDUCATIVA A'UWE UPTABI- XAVANTE	
1- Masculino	2- Feminina
a- Criança - <i>ai'uté watébremiti</i>	a- Criança - <i>ai'uté ba'õnõ</i>
b- Pré-adolescente - <i>ai'repudu</i>	b- Pré-adolescente moça - <i>adzarudu</i>
c- Adolescente - <i>wapté</i>	c- Adaba
d- Rapaz moço - <i>ritéi'wa</i>	d- Mulher adulta - <i>pi'õ</i>
e- Padrinho - <i>danhohui'wa</i>	e- Padrinho - <i>danhohui'wa</i>
f- Pré- ancião - <i>pré-dzamrõwa</i>	f- Pré- ancião – <i>pré-dzamrõwa</i>
g- Ancião- <i>iprédu, ihi</i>	g- Ancião- <i>iprédu, ihi</i>

A formação educativa *a'uwe uptabi*-xavante, é organizada em diferentes etapas e fases da vida do povo xavante. Na primeira fase da educação, dentro de casa – os *ai'uté*, as crianças *a'uwe uptabi*-xavante seguem as primeiras etapas de vida e de seu processo educativo. Nessa fase, a criança segue normalmente como criança livre e aproveitando sua infância.

A criança *a'uwe*-xavante, não é obrigada a seguir corretamente os primeiros ensinamentos, ela só vai imitando os adultos da família e a comunidade da aldeia, enquanto a

comunidade se envolve no processo educativo das crianças, todos são os primeiros educadores dos meninos e das meninas.

A educação dentro de casa serve para os dois sexos. Os pais educam os filhos ensinando a maioria das vezes, juntamente com dois filhos, seja também envolvendo a menina, isso quando estão todos juntos dentro de casa. O tempo certo de se reunir é somente à noite quando estão todos em casa com os filhos (TSIRUI'A, 2012, p. 268).

Por isso, os pais ensinam os filhos quando eles estão perto, ensinam sua experiência e a sabedoria da família, a partir da forma que foram educados quando eram crianças, porque nossos pais sabem que, na terceira etapa, a responsabilidade não é mais deles e da família. Na terceira etapa a responsabilidade é dos padrinhos e do grupo etário que vai ensinar durante a formação dos *wapté* (adolescentes). Diferente da formação das meninas, que vão continuar sua formação dentro de casa com as mães e com seus irmãos pequenos.

De acordo com Leal (2006), “a educação da criança Xavante realiza-se, em seus primeiros anos de vida, na casa dos pais, dos avós e nos ambientes que a cercam. À medida que vai crescendo a pessoa vai conquistando mais espaço, primeiro o pátio de sua casa, depois o pátio da aldeia.”

Como sou criança menino *a'uwe-xavante*, desde meus primeiros anos de vida, sempre vivenciei na casa dos meus pais e meus avôs paternos, como explica Leal, o que acontece dentro de casa. Fui iniciado - sem saber - junto com meu irmão mais velho e com a minha irmã mais nova, fazíamos as coisas juntos dentro de casa naquela época.

Na fase adolescente, os meninos deixam as casas de suas famílias e vão viver na Casa dos Adolescentes, o *Hö*. No *Hö* temos que compartilhar com os colegas dentro da casa e também aprendemos a ter respeito pelo outro. Se quiséssemos alguma coisa de alguém, precisávamos pedir e quando a sua família trouxesse comida para você na casa de adolescentes, devíamos compartilhar entre os seus. Por exemplo, toda noite às 19h ou 18h, nós da Casa dos adolescentes cantávamos para agitar a comunidade; todos devem participar. Também quando havia uma corrida de *tora*, participávamos. Ou quando saíamos em acampamento – quando nossos padrinhos decidiam que assim devíamos fazer – íamos junto deles e participávamos. Tínhamos de ser participativos dentro da Casa, caso um dia quiséssemos nos tornar padrinhos. Tínhamos de primar pelo coletivo, tínhamos de compartilhar e participar das atividades cotidianas e das festas.

Em cada processo, os *wapté* – adolescentes vão provando para seu grupo etário, para seus padrinhos, para os anciãos e para a comunidade, tudo o que aprenderam durante a sua

formação e ensinamento do *Hö*. Como finalização da formação do ritual de *wapté* – adolescente, a passagem para vida adulta começa com a corrida, a disputa entre os clãs *Poredza'õnõ* e *Öwawe*, principalmente aqueles iniciantes que vão participar diretamente, também há aqueles que já participaram, que já passaram essa fase da corrida podem participar.

Tsa'uri (a corrida) é a última fase, a mais importante da cerimônia para os dois clãs *Poredza'õnõ* e *Öwawe* mostrarem sua resistência para outros grupos que vão se enfrentar durante a corrida. Depois da corrida, todos os padrinhos, madrinhas, familiares, grupos etários e anciãos, ficam emocionados, porque toda comunidade se envolve no início da fase, durante o processo educativo até o fim, até tornarem-se novos rapazes, novos guerreiros. Após todo este percurso os jovens estarão preparados para nova fase da vida e para a responsabilidade que enfrentarão no futuro.

Assim os novos rapazes encerram o ciclo e cumprem a cultura *a'uwe uptabi-xavante*, para se tornarem novos guerreiros. As formações, processos e as etapas educativas *a'uwe uptabi-xavante*, são um processo longo e muito difícil de ser cumprido

5.2 O Pré-adolescente, *ai'repudu*

Depois vem a segunda etapa do processo educativo de formação de pré-adolescente -xavante. Como cada etapa do processo torna-se cada vez mais difícil, todos os meninos têm que participar e se envolver mais na atividade cultural da aldeia para ter mais resistência física. Não é só participar nas festas, o menino *a'uwe-xavante* se envolve em qualquer atividade da casa como buscar a lenha, buscar água no rio, na pescaria, na atividade da roça, nas caçadas e outras atividades. Por isso os pais ensinam os filhos quando eles estão perto, ensinam sua experiência de vida e sua sabedoria a partir da forma que foram ensinados e educados quando crianças.

É importante também para os meninos *a'uwe* sejam obedientes, prestativos nas conversas e em tudo o que envolve a aldeia, principalmente nas atividades dos homens. Me lembro que quando atingi essa fase de pré-adolescente em 1996, minha família me chamava a atenção nas atividades da casa: eu buscava a lenha, água no rio, ajudava na roça, nas caçadas e outras atividades. Tudo isso era o meu papel na pré-adolescência, fazia tudo sem reclamar, segundo minha família me ensinou: ajudar quando estou por perto deles, para ser obediente e bem-visto pelas outras famílias e a comunidade da aldeia como um todo. Esta era a orientação deles. Na cultura *a'uwe uptabi-xavante*, o papel da família é orientar os seus meninos quando estão por perto deles, Segundo o relato do ancião João *Wedu Tsi'ruí'a*, do clã *Poredza'õnõ*, do

grupo etário *Anarowa* - 80 anos de idade e morador da aldeia Guadalupe, foi assim também na época dele: ele foi orientado por sua família, quando estava na fase de pré-adolescente. Ele sempre ajudou no serviço da casa quando a família mandava, buscava lenha e água no rio, além de outras atividades. Na verdade, segundo o ancião, a família testava os adolescentes para ver se são obedientes ou se eles só fingem ser, quando a família mandava fazer alguma coisa. Isso pude entender melhor depois, quando me tornei pai de família.

Agora como pai faço o mesmo com meus meninos, quando eles estão na fase de pré-adolescente. Como fui ensinado por minha família aprendendo os conhecimentos e repassando para os meus filhos tudo que eu aprendi. E assim futuramente eles também podem transmitir para os meus netos, tudo o que ensinei. Sempre foi assim a cultura xavante, todos os ensinamentos que aprendemos são compartilhados e repassados de geração em geração no interior das famílias.

Nessa pesquisa, ouvi o ancião senhor Juarez do clã *Poredza'õnõ*, do grupo etário *Abare'u*, 92 anos de idade, morador da aldeia São Marcos. Ele conta a história repassada pelos nossos antepassados, sobre os pré-adolescentes. Ele diz que sempre foi assim: o ensinar e orientar os pré-adolescentes sobre os conhecimentos da família. Segundo ele, o conhecimento é circular, ele vai circulando a cada geração, a cada etapa, cada fase da vida e grupo etário, que se vai ensinando não muda e tampouco vai misturar com outros conhecimentos de outros povos.

Nosso conhecimento sobre o processo educativo do povo *a'uwe uptabi* - xavante é milenar, temos as fases da vida associadas com a aprendizagem de conhecimentos específicos, a serem aprendidos com os ensinamentos das nossas famílias e dos anciões. Essa é nossa educação própria do povo *A'uwe Uptabi*. Para as famílias esta fase é muito importante, elas se dedicam muito para que seus meninos aprendam o que é ensinado durante esta fase.

Os ensinamentos da fase da pré-adolescência vão ser vistos durante a fase de adolescentes. Se os meninos forem obedientes e se comportarem bem com seus padrinhos, com os grupos etários e com os anciões, isso será notado. Se eles não se comportarem bem com as pessoas, isso também será visto, e significará que eles não aprenderam o ensinamento da família, não seguiram todas as orientações ou então que nada foi ensinado na fase de pré-adolescente.

5.3 A formação do adolescente - *datsi waptébdzé*, na casa de adolescente - *hö*

Para acontecer a formação de *wapté* (adolescente), primeiro os anciões e pais dos meninos se reúnem no *warã* para discutirem e organizarem a cerimônia de iniciação dos meninos. Cada pai de menino fala que seu filho vai ser iniciado e se tornar *wapté* (adolescente). É o pai que diz a todos que seu filho está pronto e preparado fisicamente para entrar nessa nova etapa do processo educativo *a'uwe uptabi-xavante*.

Os grupos de *wapté* são formados para que tenha alegria na aldeia, para os anciões, para a comunidade. Sem *wapté*, a festa, as danças e os cantos não têm graça. Depois de apresentarem seus filhos para os participantes do *warã* informando que eles vão se tornar *wapté* (adolescente), haverá a luta dos meninos, e a comunidade saberá quem quem será *wapté* apenas no dia depois da luta *oi'ó*. Os meninos que vão se tornar *wapté* (adolescente), também saberão no dia seguinte da luta. É neste momento que o pai conta que é a hora dele partir para outra fase e deixar a casa de suas famílias. Eu fiquei sabendo só depois da luta, quando meu tio estava preparando rolo de algodão, um enfeite para eu usar no dia. Depois ele me informou que eu ia me tornar *wapté* (adolescente), que era a minha hora de partir, de entrar em outra fase. Seguem abaixo os desenhos dos enfeites dos *adolescentes - wapté*:



Figura 6: Figura 6: Ambas imagens se referem aos enfeites dos adolescentes. À esquerda, desenho feito por tio Muniz, enquanto à direita, jovens da aldeia São Marcos – Etenhorepré.

5.4 Wapté – o adolescente

Quando o menino pré-adolescente se torna *wapté* (adolescente) em público, no centro da aldeia no *warã* (assembleia Xavante), todos são enfeitados com rolos de algodão no pescoço e penas de arara azul e vermelha. Este adorno corporal significa que eles foram iniciados em nova etapa como *wapté*. *Oto ai'pudu tsiwapté wamhã, danhou' ma' u' hã, warã ba hã, tsohi ãtsi re hã, iwamri hã, dza oto hõwa tsi wapté wa oto ima hõro dzé hõwa na.*

Datsi wapté parimhã danhitsi na da mahõro õdi, wa hõimana dzé brémhã, hõwa na tsi oto da mahõro hã. ãné te wahi'rata nori ãma re dahõimana dza'ra wa 'wa da mahõro prédu na hã.



Figura 7: Retirada dos enfeites dos adolescentes.



Figura 8: Cerimônia de retirada dos enfeites dos adolescentes



Figura 9: Enfeites compostos por algodão e penas de arara ao lado de flecha



Figura 10: Enfeite dos adolescentes: rolo de algodão.

O momento da retirada dos enfeites dos adolescentes por um membro do grupo etário, é quando os meninos deixam sua infância e vão para a fase da adolescência na cultura xavante e nos processos educativos dos homens. Foi assim quando me tornei adolescente: os enfeites foram retirados pelo membro do nosso grupo etário. Seguem abaixo os materiais utilizados nos adornos corporais de quando o menino se torna *wapté* (adolescente):

- 1- Algodão, folha de buriti (*abadzi, tsuwapo*)
- 2- Penas de arara azul e vermelhas (*tsôté dzaribi, rata dzaribi*)
- 3- Flechas (*ti'i hitsu, unhi'ã*)
- 4- Cordinha de adolescente (*wapté nhitsi*)

É difícil deixar a família, todos sabemos, mesmo morando perto da aldeia. Nesta etapa, moramos com meninos desconhecidos, mesmo que conheçamos alguns, assim mesmo é uma fase difícil. Para mim esta experiência foi um choque, pois eu não queria me tornar *wapté* (adolescente), pensei em fugir, mas não havia como. Depois entendi que esse processo era uma obrigação da minha formação de homem *a'uwe uptabi-xavante*. Foi assim a minha entrada na formação de adolescente (*wapté*), mais para frente contarei com mais detalhes a formação educativa dos adolescentes do início até o fim, no *Hö*:

O papel de *danhohui'wa* é também ensinar o que os seus afilhados aprenderem enquanto estão na formação, esses *wapté* devem ainda aprender, ou se não aprenderem quando eram *ai'repudu*, essa aprendizagem vai servir para futuramente ser aplicada utilizada, com os enfeites para as festas tradicionais. O padrinho é aquele que acompanha os seus afilhados por onde estiverem os *wapté* nas caçadas, nas saídas para o trabalho tradicional como ensaios de cantos para festividades deles. O padrinho é o instrutor já desde início da iniciação dos seus afilhados. O padrinho é o defensor dos seus afilhados (TSIRUI'A, 2012, p. 244).

O *Hö A'uwe Uptabi* é a casa dos *waptés* (adolescentes), é a casa de formação dos meninos, a casa mais importante na cultura *a'uwe*, onde os *waptés* vão conviver durante dez, sete, cinco ou três anos, a depender de cada jovem. O ancião Tomás *Tsõrui'ro Teyhitsatse*, meu pai, conta em seu relato que em sua época o grupo dele, *Tsadaro*, ficou 10 anos no *Hö*, de 1965 até 1974. Ele diz que esta foi a fase mais difícil que vivenciou: “A fase mais difícil porque eu tinha três coisas que eu tinha compromisso. Primeiro ser participativo nas atividades de festividade cultural *a'uwe*, segundo ajudar os padres na oficina nos consertos de carros e, por último, levar o meu grupo *Tsadaro* na roça para coletar arroz e outros”. Segundo meu pai, nessa época só havia ele como motorista da aldeia, além de levar a comunidade a outros lugares como na caçada e outras atividades da comunidade. “Nossos padrinhos que são do grupo *Hötörã* conviveram no *Hö* durante 5 anos, em 1980 até 1984”, diz ele. Meu grupo *etepa* conviveu no *Hö*, durante 7 anos, de 1991 até 1997, um número menor de anos que o grupo *Tsadaro*, que permaneceu por 10 anos.

Quando começa a movimentação, a preparação para a entrada do novo grupo *wapté* na casa *hö*, eles, os *'ritéi'wa*, devem fazer em conjunto a *popara*, um instrumento de chocalho feito de várias unhas de animais, como porco, cateto, veado, sem ninguém perceber. Esse chocalho acompanhará os novos *wapté* nos ritos de danças. Sempre que um *danhohui'wa* entoia um canto eles devem amarrar bem abaixo do joelho a *popara*, menos à meia-noite (TSIRUI'A, 2012, p. 98)

Hö é a casa mais importante para o povo *a'uwe uptabi*- Xavante, onde todos os grupos de meninos passam para se tornar *wapté* (adolescentes). É obrigatório para os meninos passarem pelo *Hö*, todos *a'uwe uptabi* sabem que é um conhecimento milenar da cultura do povo, e isso faz parte do processo formativo dos meninos. Este espaço é visto pelo povo *a'uwe* como a casa de formação, a casa de aprendizagem, casa de conhecimentos, a casa de histórias. Lá aprendemos também o que é o respeito pelo grupo, pelos padrinhos, o respeito pelo grupo etário, o respeito maior pelos anciões, o respeito pelo outro grupo quando fazem a visita no *Hö*, e por último o respeito pela comunidade. A comunidade sempre acompanha e se preocupa desde o início do processo educativo dos meninos, até chegar na fase dos *wapté* (adolescentes). Toda a comunidade sempre está presente no fim do processo dos jovens no *Hö*. No *hö* aprendemos

também vida do *wapté*, aprendemos a educação *a'uwe*, a cultura *a'uwe uptabi-xavante*, aprendemos a sabedoria tradicional, através da transmissão oral, na prática dos nossos padrinhos, dos anciãos e dos grupos etários que pertencem ao nosso grupo. O *Hö* também é uma casa de preparação, onde os *wapté* (adolescentes), são preparados para a vida na cultura *a'uwe*, a vida pessoal e fora da aldeia, porque futuramente eles poderão ser líderes de grupo, da família, da sua comunidade.

Como sou do povo *a'uwe* fui preparado antes de entrar no *Hö*, pela família e pelo meu tio, que por respeito prefiro não citar seu nome. Quando eu estava na fase de pré-adolescente, em todas as atividades de festividade cultural que aconteciam dentro da aldeia, ele me pintava e me preparava como os outros meninos são preparados, me orientava também de todas as coisas que iam acontecer dentro da cultura *a'uwe*, para não ficar de fora. Essa minha participação nas festividades da cultura era o início do meu processo de entrada no *Hö* para ter resistência no corpo e nunca desistir das danças e da luta dos meninos. Esse foi o trabalho e conselho do meu tio.

O papel dele foi de me orientar e ensinar toda sua experiência de vida que foi ensinada por sua família. Quando chega a hora da nossa partida para outra fase, para a entrada no *Hö*, os meninos não sabem, só a pessoa responsável sabe. Somente depois da luta dos meninos sabemos da nossa partida no *Hö*. Isso é um segredo masculino, na cultura *a'uwe* não podemos saber antes da luta, nem comentar para os pré-adolescentes que vão entrar no *Hö*. Quando entrei no *Hö*, era outro ensinamento e outra aprendizagem que vinha de nossos padrinhos, dos anciões, do nosso grupo etário. Os primeiros ensinamentos que recebi dentro no *Hö* foram o de compartilhar com os colegas as coisas que você tem, ter respeito por eles. A segunda orientação dos nossos padrinhos foi de que já havíamos lutado entre nós na luta dos meninos, lá já havíamos dado prova à comunidade e a nós mesmos, por isso devíamos ter respeito pelos outros colegas que entraram no *Hö*. Na orientação do nosso líder de grupo, se algum de nós quisesse alguma coisa que pertence a outro colega, deveríamos pedir, e também quando a sua família trouxesse a comida para você no *Hö*, você deveria compartilhar entre colegas. Essa era a regra de nossa convivência no *Hö*. *Hö* não é só uma casa de dormir e de formação para os *waptés* (adolescentes), é também um lugar onde se aprende os sentimentos, as dores mais profundas por falta da família, a amizade pura com seus colegas, aprendemos também a compartilhar com outros colegas a comida e as coisas que te pertencem.

O relato do ancião do grupo mais antigo Daniel *Tsi'õmõ we*, explica que o *Hö* antes do contato era mais sério e mais difícil. Disse que não eram quaisquer meninos pré-adolescentes

que entravam no mundo do *Hö*. Não podiam entrar sem preparo, sem preparo físico, precisavam ser resistentes fisicamente do corpo, participativos das atividades de festividade que aconteciam dentro da aldeia, ser obedientes a sua família e com a comunidade da aldeia.

No relato do pré-ancião Francisco *Tsireme Tsererureme*, do clã *Poredza'õnõ*, do grupo etário *Hötorã*, 50 anos de idade, morador da aldeia Guadalupe, ele compara o *Hö* antes e depois do contato. Ele disse que o *Hö* mudou muito e não é mais tão valorizado. Atualmente, em alguns casos, o pré-adolescente até entra no *Hö* sem preparo físico e sem os ensinamentos e a obediência com outras pessoas. A vida do *a'uwe uptabi-xavante* mudou também. Antes do contato o povo *A'uwe uptabi-Xavante*, só se preocupava com a cultura e o conhecimento tradicional e com a vida simples que *Danhimite* nos deu: essa cultura maravilhosa, desde que o mundo e o povo *A'uwe uptabi-Xavante* surgiu. Mas entendo que as coisas mudaram muito no início do contato com a cultura ocidental, a vida do *waradzu* (branco). Isso foi muito forte, afetou o modo que vivemos a nossa cultura e tradição, não é mais como antigamente, diz o ancião João *wedu*.

Para as pessoas *waradzu* (brancos) e os pré-adolescentes *a'uwe* que ainda vão entrar futuramente no *Hö*, eu gostaria de dizer que no mundo do *Hö* todos os *waptés* (adolescentes) são tratados igualmente, tanto no acolhimento quanto no ensinamento. Não tratamos um *wapte* diferente de outros *waptés* (adolescentes), todos os *waptés* são iguais e todos os padrinhos devem ensinar para todos *waptés*. Para isso eles entraram no *Hö*, para aprenderem os ensinamentos dos seus padrinhos, dos anciões e do grupo etário.

Concordo completamente com algumas falas do ancião João *wedu* sobre o *Hö* do presente, pois hoje não é mais tão valorizado até mesmo pelos padrinhos e anciões e pela comunidade. Os pré-adolescentes não têm mais aquele respeito e obediência de antigamente. Na minha época quando estava na fase de pré-adolescente sempre tive bom relacionamento com outras pessoas dentro da aldeia, sempre obedeci quem tem mais idade por respeito, isso é o ensinamento da família que sempre uso: tratar as pessoas com respeito.

Trouxe o relato do ancião que vivenciou o *Hö* antes do contato, o relato do meu pai que o vivenciou nos anos 60 e 70, e a minha experiência no *Hö*, em 1997. Tudo o que aprendi no *Hö* se refere a o que é respeito, amizade, sentimento e o compartilhar com outro, saber ouvir os anciões e os homens de outro grupo.

Este conhecimento e a cultura milenar que foi deixada por nossos antepassados, pelos nossos avôs, estamos perdendo; não era para acontecer isso, na verdade estamos deixando a nossa cultura e os nossos conhecimentos milenares, estamos desvalorizando nossa própria

origem, estamos valorizando outra cultura, não estamos enxergando que a cultura do *waradzu* está cada vez mais acabando com nosso povo e nossa cultura.

5.5 Os clãs do povo Xavante e a luta dos meninos - *Oi'ô*

Para pensarmos sobre os clãs do povo Xavante, precisamos refletir sobre as pinturas. Este é um universo a ser compartilhado, cheio de detalhes e com muitas diferenças em relação a outros povos indígenas. Nossa tradição é algo muito rico. Segundo Müller (1976), que estudou a pintura Xavante e publicou um artigo no livro “Grafismos Indígenas” organizado por Lux Vidal, “na ornamentação corporal Xavante há sinais que distinguem grupos e marcam categorias e status sociais. O pertencimento a grupos de idades, grupos cerimoniais e clãs, por exemplo, está expresso na pintura” (MULLER, 1976, p. 113). A arte é tudo na expressão do povo Xavante. A arte é aprendida dentro do processo educativo Xavante de uma forma livre e espontânea. Tanto a pintura como o canto e a dança são muito importantes a cada rito de passagem do processo educativo.

Antes de explicar os dois clãs do povo *a'uwe uptabi-xavante*, e a luta dos meninos e de pré-adolescentes na cultura Xavante, devo mencionar como surgiu essa divisão entre os dois clãs *Poredza'õnõ* e *Öwawe*. Segundo a história repassada oralmente de geração a geração, os anciãos Juarez *Tsipowe* e João *wedu* relatam que, no surgimento do povo *a'uwe uptabi-Xavante*, os dois casais aumentaram a população, então *Tsa'amri wawe* e *Butsé wawe* pensaram em dividir o povo em dois: o clã *Poredza'õnõ* (“girino”) e o clã *Owawe* (“rio grande”). *Tsa'amri wawe* e *Butsé wawe* dividiram o povo em clãs para que não se casassem dentro da mesma família, pois casamentos não são permitidos entre membros do mesmo clã. As pessoas que fazem parte do clã *Poredza'õnõ* podem se casar somente com pessoas do clã *Öwawe*, e o mesmo vale para o clã *Öwawe* que podem se casar só com o clã *Poredza'õnõ*. Esta é a regra que foi passada a cada geração e segue viva até hoje.

TSIMBARANA'Õ (2018) diz que isso é conhecimento milenar que existe desde o surgimento do povo *A'uwe uptabi-Xavante*. Isso não surgiu por acaso, vem sendo praticado geração a geração até os dias atuais. De acordo com o relato do ancião João *Wedu Tsirui'a*, do clã *Poredza'õnõ*, do grupo etário *Anarowa*, 80 anos de idade, morador da aldeia São José - *Tsi'rãmi*, esta divisão clânica não é só para os casamentos é para as competições também, nas festividades culturais *a'uwe* como a lutas dos meninos e os ritos de passagem (*danhono*). É por

este motivo que os dois clãs existem na cultura *a'uwe uptabi*-xavante. Ele relata também que nunca aconteceu da pessoa mudar o seu clã na história do povo *A'uwe*.

A mesma coisa ouvi durante a entrevista com José *Uratsé* do clã *Öwawe*, do grupo etário *Etepa*, 46 anos de idade, morador da aldeia São Marcos. Ele conta que nunca ouviu falar na história da pessoa mudar o seu clã, todos vão seguir a linhagem do seu clã antigo até o fim da sua vida. "É assim que vai ser para sempre, os dois clãs vão existir até o mundo acabar", conclui a sua fala José *Uratse*.

Como sou da etnia do povo *A'uwe uptabi* do clã *Poredza'õnõ*, reconheço esse conhecimento milenar, que vem praticando há milhares de anos e é repassado geração após geração até os dias atuais. Para os antigos anciões xavante, masculina é a cultura e feminina é a natureza, foi assim que sempre existiu na cultura xavante, desde no início do surgimento do povo *A'uwe uptabi*. Por isso o meu povo veio seguindo esse conhecimento milenar há milhares de anos, de geração em geração, até o momento atual.

Pretendo praticar mais este conhecimento milenar e a cultura do meu povo na escrita e no diálogo para que continuemos respeitando a nossa linhagem do nosso clã e continuemos também respeitando a linhagem de outro clã, e repassar esta herança que temos de conhecimentos para as futuras gerações para que eles não deixem essa herança de conhecimento.

Segundo *Tsi'rui'a* :

Sabe-se que a cultura xavante é patrilinear, ou seja, os filhos pertencem a linhagem dos pais. Os avós maternos gostam do neto, isso serve para os dois clãs opostos, tanto para *Poredza'õnõ* como também para *Öwawe*. Essa orientação serve para as meninas. (TSI'SUI'A, 2012, P. 169)

Fui identificado como parte do clã *Poredza'õnõ*, assim como meu pai. Como sou *Poredza'õnõ*, até hoje seguindo essa linhagem dos nossos ancestrais, tal como membros do clã do *Öwawe*, vem seguindo a mesma linhagem dos seus antepassados. Como nasci menino *a'uwe uptabi*-xavante, vou seguir a linhagem do meu pai, futuramente meus filhos vão seguir a minha linhagem, isso serve para os dois clãs também *Poredza'õnõ* e *Öwawe*. Por isso, a pessoa nunca pode mudar o seu clã, ele pertence ao clã antes de vim ao mundo seguirá a linhagem e o clã do pai, isso faz parte da cultura *A'uwe uptabi*-xavante.

Como podemos ver a seguir, no quadro sobre a organização clânica Xavante, os seus significados, seus símbolos e a identificação da pessoa como criança, adulto, homem e mulher, assim como os preparos das pinturas e enfeites das crianças Xavante nas lutas dos

meninos constituem o processo de educação. Pois nas lutas dos meninos, cada criança xavante, usa a pintura que o pai colocou como identificação da sua bravura, isso serve para os dois clãs, essa pintura que o menino vai usar na luta também foi usada pelos seus ancestrais.

Desde crianças usamos as pinturas que nos identificam, que sempre serão usadas nas lutas dos meninos, também na corrida de tora de buriti, para que a gente lembre que usamos desde criança a pintura, as pessoas também vão lembrar dessa pintura que usei na luta dos meninos.

5.6 Clã, Significados e Símbolos

Tabela 2: Símbolo, a esquerda, e desenho, a direita, do clã Poredza'õnõ.



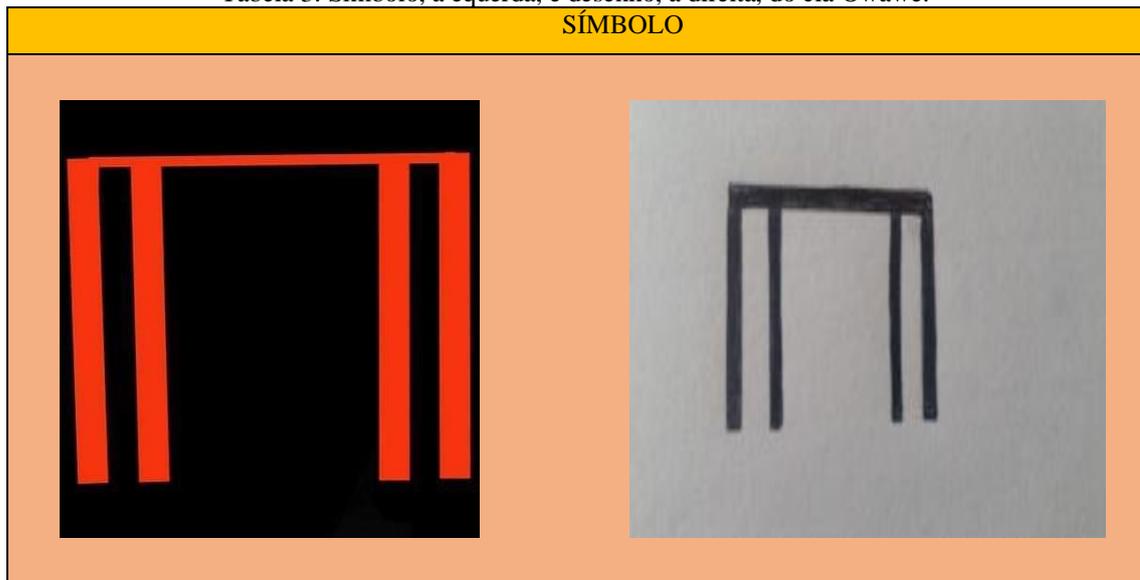
Clã Poredza'õnõ *dawa òtõ wamri duré dawaihu'u dzé ihõimana mono a'uwe uptabi remhã aibõ wamhã duré pi'õ wamhã, tedza waihu'u ni poredza'õtõ na.*

Aiwaptsi to òné tsire aba wamhã, aibõ duré pi'õ wamhã, tedza waihu'u ni õwawe na hã. ãhã wa hõimana dzébremhã, dawamri hã, tsire aba na hã, te hõimana a'uwe uptabi reptsi ãné.

Clã Poredza'õnõ Girino na cultura *A'uwe Uptabi* - Xavante, é nome do clã e a identificação da pessoa que pertence a ele. Todos fazem parte dos clãs, crianças, meninos e meninas, como também adultos homens e mulheres. Esse conhecimento milenar de ser uma sociedade clânica sempre existiu desde o surgimento do nosso povo, quando o povo *A'uwe uptabi* -Xavante foi dividido em dois clãs.

O símbolo do Girino é usado apenas no dia das lutas dos meninos. Eu usei este símbolo quando era criança até atingir a pré-adolescência, defendendo com muita honra meu clã como *poredza'õnõ* de sangue. O clã do Rio Grande *öwawé* também defende seu símbolo. Sempre foi assim, os dois clãs se enfrentam nas cerimônias importantes que acontecem na aldeia Xavante, como na luta dos meninos *Oi'ó* e no rito de passagem para vida adulta.

Tabela 3: Símbolo, a esquerda, e desenho, a direita, do clã Öwawe.



Clã Öwawe, *dawa õtõ wamri duré dawaihu'u dzé ihõimana mono a'uwe uptabi remhã aibõ wamhã duré pi'õ wamhã, tedza waihu'u ni Öwawe na. Aiwaptsi to õné tsire aba wamhã, aibõ duré pi'õ wamhã, tedza waihu'u ni öwawe na hã. Ãhã wa hõimana dzébremhã, dawamri hã, tsire aba na hã, te hõimana a'uwe uptabi reptsi ãné.*

Clã Öwawe, na cultura *a'uwe uptabi-xavante*, é uma identificação da pessoa como criança, meninos e meninas, como também adultos homens e mulheres. Esse conhecimento milenar dos clãs, sempre existiu desde o surgimento do povo e quando o povo *A'uwe Uptabi-Xavante* fomos divididos. O símbolo do Rio Grande é usado só no dia das lutas dos meninos, que usam esse símbolo desde crianças até atingir a pré-adolescência, defendendo tanto o símbolo quanto o nome do seu clã *öwawe*. Segundo *Tsirui'a* (2012), a divisão não é só para esse momento, é para a vida toda, até morrerem. Quem é *Poredza'õnõ* deve morrer como *Poredza'õnõ*, e quem é *Öwawe* deve morrer como *Öwawe*. Ninguém deve pensar em trocar de clã, pois assim foram formados. Devem levar esta formação até o fim. Concordo com *Tsirui'a* (2012), que explica em sua pesquisa sobre a divisão clânica e de como o clã pode morrer na cultura *a'uwe uptabi*. Na nossa cultura não podemos mudar de clã, isso todos os *a'uwe* sabem,

porque não surgiu por acaso esta divisão, isso é conhecimento milenar desde o surgimento do povo *A'uwe*, que foi organizado e planejado por duas pessoas *Tsa'amri wawe* e *Butsé wawe*. Cada povo deve seguir a sua cultura, suas tradições e sua crença.

Como se podemos ver nas imagens fotográficas abaixo, desde os dois anos de idade participamos da cerimônia de lutas dos meninos *oi'ó* até atingirmos a pré-adolescência.



Figura 11: Menino do clã Poredza'õnõ aguardando o outro menino do clã Öwawe. Cerimônia de luta – Oi'ó – Aldeia São Marcos – 2018. Foto do Autor

É assim que a criança xavante participa do *oi'ó*, a cerimônia de luta dos meninos que ensina desde cedo a lutar, a sentir a dor e a derrota. Também é uma luta de respeito pelo outro clã, é uma luta de derrota e vitória. Foi assim que também iniciei, desde cedo, das lutas com o *oi'ó* (raiz), até atingir a pré-adolescência. Como essa luta é pública, toda a comunidade vai ver os meninos lutando: uma luta entre *Poredza'õnõ* e *Öwawe*. E os gritos dos rapazes dão medo às vezes, mas não há como fugir, pois as pessoas da comunidade estão todas lá para assistir.



Figura 12: Menino do clã Öwawe olhando para a câmera em cerimônia de luta Oi'ó. Em Aldeia São Marcos, 2018. Foto do Autor

Como podemos ver, a criança xavante do clã Öwawe participa da cerimônia de lutas dos meninos *oi'ó*, principalmente os meninos. Participam diretamente quando acontece esta cerimônia. Eles não podem ficar fora da luta, porque participar é uma obrigação dos meninos xavante. Só quando a pessoa fica doente não participa da luta. Segundo a história que ouvi durante a pesquisa, as meninas também podem participar das lutas dos meninos, mas a menina participa se quiser, ela não é obrigada a lutar. Já aconteceu de algumas meninas participarem da luta dos meninos, algumas perdem e outras ganham. É normal a participação das meninas na cerimônia de lutas. Segundo relatos das meninas que já participaram da luta dos meninos, todas se perguntaram como os meninos aguentam esta luta com agressividade, com tanta pancada na parte do ombro ou na costela. Mesmo que elas tenham ido lutar só uma vez, já sentiram dores na parte do braço. Algumas delas disseram que foi uma boa experiência ter participado e ter ganhado do menino na luta, que os meninos batiam nela nas brincadeiras das crianças, quando brincavam no pátio da aldeia. Depois expliquei que elas não foram preparadas antes da luta, por isso que elas foram só uma vez, e que os meninos foram preparados antes da luta para não sentirem dores na primeira luta, assim eles vão lutar até não aguentarem mais.



Figura 13: A última luta dos meninos pré-adolescentes. Foto do Autor.

Depois da última luta dos meninos pré-adolescentes, eles deixam a família e se tornam *wapté* (adolescentes), vão direto para o *hö*, a Casa dos Adolescentes, lá eles vão conviver durante a nova fase da vida e a nova etapa de formação até a determinação do ancião *Poredza'õnõ*.

Como sou do povo *A'uwe Uptabi* - Xavante, vivenciei esta experiência e participei da minha última luta contra os meninos *Öwawe*. Foi uma responsabilidade muito grande para eu não perder para os meninos *Öwawe*, ainda bem que ganhei toda a luta. Para a pessoa que prepara os meninos também é uma grande responsabilidade, ela não pode ter relação sexual com a esposa durante a preparação. Porque essa última luta é importante para os dois lados, para o clã *Poredza'õnõ* e para o clã *Öwawe*, tanto para os meninos que vão marcar a sua passagem para outra etapa quanto para os que vão ficar também na memória do xavante como bons lutadores. Sempre foi assim na cultura Xavante e na luta dos meninos: o envolvimento dos dois clãs, torcendo para que os filhos ganhem nessa última luta.

Dawamri a'uwe remhã, datsi ahöri oi'o na watébremi nori

A'uwe uptabi remhã, dawamri te re hoimana ipibupetse na da Poredza'õnõ duré Öwawe, taha e mari da hã, oi'o na ipibupetse na tsi da re höimana dza'ra mono duré damrõ da wamhã, duré dató da wamhã, taha da hã, dawamri tsire abatsi uiwaina dawamri te re höimana a'uwe

uptabi remhã. ã hã, dawamri awa awi na tsi õdi duréi hawi te we re höimana awa awi u hã, oto awa awi hã, wa ãma re wa höimana dza ra wa pototé hã, wa wamri na hã.

ã hã, wa höimana dzé hã, wa ma itsõmrõ a 'uwe potó na rata hawi wama itsõmrõ ãma re wa höimana dzara mono da hã.

Tô duréi hã, wahi rata nori tsi ãma da höimana prédu aba di wa höimana dzémna hã, datsi wa dzé we aba di uburé mari na wamhã te datsi na re dahöimana prédu dzara wa wa.

Oto awa awi na hã, ãma wa höimana uptabi õdi wa höimana dzémna hã, Poredza 'õtõ na hã, duré Öwawe na wa tsi madõ 'õdi duré watsi wa dzé we dzara mono õdi uburé mari na hã, ãma re wa höimana dzara mono õdi tsire aba na datsi madõ õ na hã, baba uptabi wa ãma waporetsi mamri wa höimana dzé iwe na hã, wate na hã.

Wa höimana dzé ãhã wate dza iremé hã, iwe rowi wa nori hã, wadza ãma wapore tsimrami wa höimana dzémna hã, niwa dza te wawi uprotsi õdi dza wa nori rowi wadza watsi wi uprotsi ni, dahöimana dzé aimawi dzõ waradzu höimana dzé dzõ hã, duré tsima iwe na re wahöimana dza ra mono da pi'õ na wamhã duré wa wamri wa ma ihöimana dza na hã.

5.7 Os grupos etários

Na cultura *a'uwe uptabi*-xavante, existem oito grupos etários que são divididos em quatro grupos, para isso são formados grupos de meninos adolescentes (*wapté*). Eles precisam passar primeiro pelo *hö*, para que a comunidade, os grupos antigos, os anciãos e as pessoas que já passaram dessa etapa saibam a que grupo eles vão pertencer por toda a vida. Isso faz parte também do processo educativo dos meninos. Para ter certeza que o menino vai pertencer a este grupo, é necessário terminar e cumprir também uma outra etapa que é o rito de passagem para a vida adulta até o final do processo, depois disso ele já tem o grupo etário ao qual pertencerá.

Como sou da etnia *A'uwe Uptabi*- Xavante, vivenciei essa experiência. Passei pela etapa de formação e de pertencimento de algum grupo etário ou grupo de idade. Eu pertenço ao grupo de idade *Etepa*, o nome significa Pedra Comprida. Quando a pessoa se torna adolescente (*wapté*) e entra no *Hö*, já se sabe a que grupo que ele vai pertencer e de qual grupo etário ele vai participar:

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

tradições. Todos contribuem para a educação dos adolescentes independentemente de grupo etário (TSA'E'OMO'WA, 2021, p. 27).

O autor explica, por meio da sua pesquisa sobre a organização do povo *A'uwe Uptabi* - Xavante, que os oito grupos etários são subdivididos em quatro, confirmo a pesquisa do autor como *a'uwe*: existem os grupos etários na cultura xavante. Como pertencço a esses grupos etários, *Êtêpa*, *Nodzo'u*, *Tsada'ró* e *Hötorã*, também corroboro a afirmação do autor de que os grupos etários são responsáveis pela educação tradicional, pelo ensinamento, pelas lições de vida dos *wapté* (adolescentes) e pelo comportamento de respeito dos anciões e tradição. Igualmente noto a contribuição de outros grupos etários, pelo conselho e para a educação nos ensinamentos para os adolescentes. Como já vi muitas vezes, quando estava ainda no *Hö* (Casa de Adolescentes), outro grupo etário visitava a geração mais nova para aconselhar os grupos, para contar suas experiências de vida de adolescentes e as dificuldades na convivência durante a vida de *wapté* dentro da casa no *hö*.

Eles contam também que a nova etapa que estão passando é muito difícil e que muitas coisas podem acontecer, coisas boas e ruins, mas que vale a pena conviver nessa nova realidade. É a nossa obrigação na nossa cultura milenar a qual não podemos fugir, pois esse é o nosso processo educativo dos homens xavante, para nos tornarmos futuramente homens maduros e responsáveis. A escolha do grupo é feita de forma circular, renovando os nomes dos grupos etários. O ancião do clã *Poredza'õnõ* que determina o tempo, a duração e o ano, em que entrará uma nova geração no *Hö*. Isso faz parte também da organização das festividades culturais que são os ritos de passagem como processo educativo da formação de cada grupo etário *A'uwe Uptabi*-Xavante. Como podemos ver no quadro, os grupos etários na tabela 1 e 2, o tempo de convivência no *hö* e o ano de duração.

Tabela 4: Separação por grupos etários, tempo médio no Hö.

GRUPOS	O TEMPO NO HÖ	ANOS
1- TSADARO	10 ANOS	1965 até 1974
2- HÖTORÃ	5 ANOS	1980 até 1984
3- ETEPA	7 ANOS	1992 até 1997
4- NODZO'U	6 ANOS	2007 até 2012

Tabela 5: Separação por grupos etários, tempo médio no Hö.

GRUPOS	O TEMPO NO HÖ	ANOS
1- AIRERE	6 ANOS	1973 até 1978
2- TIROWA	4 ANOS	1986 até 1989
3- ABARE'U	7 ANOS	2001 até 2005
4- ANAROWA	6 ANOS	2014 até 2019

Todos os grupos que estão na tabela 4 pertencem a um mesmo grande grupo que os reúne, apesar de terem diferentes nomes (de classes de idade). Igualmente, todos os grupos que estão são divididos dessa forma para que futuramente eles possam se enfrentar em corridas e disputas. Os que estão na tabela 4 enfrentam os que estão na tabela 5. É para isso que os oito grupos são divididos em 4, para que futuramente eles possam se enfrentar em corridas de tora e festas.

Esta divisão é para corrida de toras de buriti, disputa entre primos etc. Mas a divisão maior e a disputa mais importante são entre clãs. Os clãs se enfrentam na luta dos meninos e nos ritos de passagem. É assim que se formam os grupos etários na cultura *a'uwe uptabi-xavante*, todos os grupos de meninos têm que passar primeiro no *hö* para que eles pertençam a uma classe de idade citadas nas duas tabelas anteriores.

Trago aqui o relato do ancião João *Wedu Tsi'ruí'a*, o mais antigo membro do grupo etário *Anarowa*, que hoje em dia está com 80 anos de idade, e é morador da aldeia São Marcos. Ele conta a história do grupo etário e do grupo de meninos formados no começo do povo *A'uwe uptabi-Xavante*. Não foram quaisquer pessoas que entraram nessa fase do grupo etário, porque o ensinamento da família é bem diferente do ensinamento dos padrinhos e dos grupos etários. Os meninos precisam ser obedientes, preparados fisicamente, serem resistentes durante sua formação no grupo. Já que durante este processo educativo, muitas coisas difíceis podem acontecer, por exemplo, a pessoa pode ficar doente, ficar com fome, não seguir as regras da casa dos adolescentes (*Hö*), não seguir os conselhos dos seus padrinhos e os ensinamentos do grupo etário e dos anciãos.

O ancião João *Wedu Tsi'ruí'a* finaliza sua fala sobre a história do grupo etário no surgimento do povo *A'uwe uptabi-Xavante*, dizendo que quando a pessoa entra nessa fase do grupo etário, já sabe pela orientação do pai e da família, como é o funcionamento das regras dentro do grupo etário e da casa *Hö*. Conta ainda que, antigamente, todos os pré-adolescentes

que entram no *Hö* e no grupo etário, eram escolhidos de acordo com as características físicas da pessoa e do seu preparo. Não é apenas por idade que o menino entra em seu grupo etário.

Depois ele compara os grupos etários de antigamente e de atualmente. Muitas coisas mudaram na vida e na cultura dos Xavantes. Para ele, atualmente os meninos entram na fase da vida do grupo etário mais cedo, às vezes sem atingir o físico e sem estar preparado, sabendo o significado do que está acontecendo. Ele diz que mesmo sendo *A'uwe Uptabi-Xavante*, e sabendo como é a entrada na fase do grupo, alguns pais dos meninos não preparam seus filhos para se tornarem *wapté*. Muitas vezes os adolescentes chegam sem a responsabilidade de seguir as regras e os conselhos dos padrinhos, do grupo etário e do ancião.

A escolha do grupo é feita de forma circular, renovando os nomes dos grupos. Existe revezamento entre a tabela 2 e 3. Os anciãos determinam o tempo, a duração e o ano em que isso acontece. Isso faz parte também da organização das festividades do rito de passagem da formação de cada grupo *a'uwe uptabi-xavante*, para que eles se enfrentem nas corridas de tora de buriti com irmãos e primos que são de outro grupo. Por exemplo: eu pertencço ao grupo *Etepa* então só posso enfrentar na corrida de toras de buriti alguns irmãos ou primos que pertencem a outro grupo etário. É para isso que existem os grupos etários na cultura xavante, essa divisão dos grupos etários não surgiu por acaso, não foi inventado, é conhecimento milenar desde o surgimento do povo *a'uwe uptabi - Xavante*, e vem sendo praticado de geração em geração nas festividades culturais dos ritos de passagem e no cotidiano das aldeias.



Figura 14: Corrida de buriti entre grupos etários. Foto de autor desconhecido

Ãné te ãma re datsi wapé dza ra da utsu na hã, Uiwede na hã, ãhã dá hã da utsu tsi uiwaina te hõimana aiwa maparené tsi uiwana mate tsima aipo'ó. Tadza hã, tsiwaru ãma datsi wapé õdi Uiwede na hã, datsi tsanawã mé hö amo niwi hã, duré niwamhã datsi tsãwã tsiwa di hö amo niwi mé te ãma re datsi wapé dza ra. Ãné ãma da hõimana dzé Uiwede na hã, tsiwaru ãma datsi wapé õdi duré tsire abana ãma datsi wapé õdi Uiwede na hã. Õné to aiwaptsi duré pi'õ nori hã, hö amo niwi na te ãma re tsiwapé dza ra Uiwede na hã, tsiwaru ãma tsiwapé õdi, tô aibö ãma re itsi wapé dza ra mono né, niwamhã tino dza tso tsaprõ hö amo niwi hã, tidzari na itsõno ãné Uiwede na ãma dahõimana dzé hã, ãné te a'uwe uptabi hã ãma wahõimana dza ra wahõimana dzémna hã, wahõimana dzé hã, uptsãtã petsedi a'uwe uptabi remhã dató ihõimana dza ra mono remhã.



Figura 15: O corte de dois Buritis - Aldeia Hu'uhi – 2017. Foto do autor



Figura 16: Corrida de buriti - Aldeia Marāwatsede. Foto de autor desconhecido

Como se pode ver nas fotos 14 e 16, os grupos etários se enfrentam na cerimônia de corrida de toras de buriti. Todos os membros do grupo etário participam da corrida, até mesmo alguns anciões participam. Para os dois lados do grupo etário sempre é uma grande corrida, sempre eles defendem o nome do grupo e de membro do grupo etário, por isso todos participam.

O relato de José *Uratsé*, do grupo *Etepa*, morador da Aldeia São Marcos, diz que é uma honra defender os membros do grupo etário, é uma alegria também ganhar de outro grupo etário na cerimônia importante como *Ubdö warã* que é a cerimônia do dente branco de capivara. Em média, o corte das toras de buriti, pesam de 90 a 100 quilos para homens, enquanto 50 a 70 quilos para mulheres.

O ancião João *Wedu Tsirui'a*, bom corredor de tora de buriti, conta sua história sobre o início da sua experiência como bom corredor, fala de como a pessoa deve se preparar antes da corrida. Ele conta que é uma grande responsabilidade ser um bom corredor para ser reconhecido na história da corrida de toras de buriti:

A pessoa deve se abster de ter relações sexuais porque gasta a energia, precisa guardar sua energia para grande corrida, se lavar sempre com ervas e com raiz no dia do banho. Na cultura Xavante cada grupo etário tem seus conhecimentos medicinais que passam para os membros do grupo na preparação para a corrida (registro pessoal).

5.8 Sonhos a'uwe e os cantos *uptabi-xavante*

Após a leitura da obra “Performance de Sonhos – Discursos de Imortalidade Xavante”, tese de doutorado de Laura R. Graham (2018), definir alguns tópicos importantes para explorar nesta dissertação. O elemento determinante para o desenvolvimento da educação xavante são os discursos no *warã*, a assembleia dos homens, que se reúne diariamente ao amanhecer e ao entardecer nas aldeias. Este é o local da tomada de decisões e planejamento das atividades do rico calendário cultural.

A partir da minha vivência na aldeia e das narrativas trazidas por Graham (2018), pretendo fazer uma comparação entre o *warã* tradicional e o contemporâneo, do século XXI e analisar quais as modificações que ocorreram e, especialmente, tentar desvendar os motivos dessas mudanças. A autora também traz um vasto material sobre os sonhos e os cantos xavantes. Muitos de nossos conhecimentos são trazidos a nós pelos sonhos, assim como nos trazem músicas que serão apresentadas e, mais tarde, cantadas, utilizadas pela comunidade. Por esses fenômenos fazerem parte do complexo processo de aprendizagem *a'uwe* também são trazidos neste texto pela importância da preservação dos métodos e técnicas de educação tradicionais do meu povo.

O conhecimento sobre o sonho *a'uwe uptabi-xavante* é uma prática antiga que é passada de geração em geração. A história sobre o sonho *a'uwe uptabi* é sempre contada por nossos anciãos, todos nós sabemos que somos de uma linhagem muito antiga do povo do sonho. Com esse conhecimento de sonhar, vemos as imagens, os acontecimentos no futuro, o nome a ser dado para nossos filhos e netos, o choro pessoal e ouvimos os nossos cantos.

De acordo com relato do ancião Juarez *Tsipowe Tsa'e'õmõ'wa*, do clã *Poredza'õnõ*, do grupo etário *abare'u*, 94 anos de idade, morador da aldeia São Marcos, não são todos que são bons sonhadores. Temos na comunidade 1 ou 3 pessoas que são bons sonhadores. Entendemos melhor o sonho só depois da pessoa ser iniciada no ritual de espiritualidade que acontece de quinze em quinze anos, o que o povo Xavante chama de *o segredo dos homens*. O ancião Juarez *Tsipowe Tsa'e'õmõ'wa*, conta na cultura xavante que não podemos revelar nosso dom e nosso conhecimento ou o conhecimento de nossa família para outra família, pois isso é uma herança secreta. Na cultura xavante cada família tem o seu conhecimento, só quando outra família precisa, pode ser ajudada como por exemplo na medicina natural e cura. Nesse ritual de espiritualidade, cada iniciado recebe seu dom no final do ritual, quem vai ser um bom sonhador, quem vai ser bom curandeiro e outros dons. Quando fui iniciado, em 2002, nesse ritual, eu

entendi sobre o sonho. Recebi um avanço tão grande sobre os sonhos que não entendi no começo. Era o meu dom de sonhar que estava recebendo no final do ritual. Na verdade, desde criança sonhava com as coisas como qualquer pessoa. Quando criança, não entendia o sonho e não contava para minha família e esquecia rapidamente ou guardava só para mim. Cada vez que sonhava não compreendia, mesmo assim continuava a sonhar. Só quando fui iniciado no ritual de espiritualidade, compreendi um pouco como era o sonho xavante, como os acontecimentos que via, os cantos pessoais e os nomes que recebia.

Um dia procurei a pessoa certa, que já tem essa experiência e este conhecimento de sonho xavante, primeiro contei dois de meus sonhos. Alguns eram difíceis de lembrar e nunca contei para ninguém. A pessoa me contou sua experiência desde o início quando recebeu do mundo dos sonhos xavantes, era um ancião antigo da aldeia. Segundo ele, o sonho era o dom da pessoa que é escolhida pelos ancestrais espirituais do mundo indígena, e que isso era um segredo da pessoa, que só pode comentar no momento certo em público. Foi assim que fui orientado pelo ancião, que não posso comentar sobre meus sonhos com pessoas que não tem experiência sobre sonho, nem para a esposa e família. Depois com a conversa com o ancião compreendi sobre meus sonhos que recebia durante a noite, fui praticando e entendendo tudo o que vejo nos sonhos. Hoje me lembro dos sonhos. Agora entendo os meus sonhos, as dificuldades iniciais eram falta de concentração e de preparo.

Em 2003 veio outro desafio que eu não esperava. O sonho *waradzu* (branco) entrou na minha vida e na minha trajetória escolar quando estava no ensino médio. Isso não era normal para mim e para meu povo, porque não temos essa prática de sonho como os não-indígenas: ser alguém na vida, como os brancos dizem, ser médico, engenheiro, ser professor, dentista, jogador de futebol, enfermeiro e outros. Mesmo assim abracei este desafio do sonho dos brancos, porque já tenho essa prática de sonho xavante. No primeiro sonho dos brancos que tive, estava na cidade de Barra do Garças, o município onde está localizada a Terra Indígena São Marcos, vi que eu estava na faculdade na sala de aula, na turma de enfermagem. Este foi o primeiro sonho que tive.

Depois vieram vários sonhos dos brancos. Me lembro de alguns sonhos em que estava em São Paulo fazendo faculdade, mas nesse sonho não tive clareza de ver qual curso estava fazendo. Mas fui até o final para entender o sonho. Esse sonho que tive em São Paulo, era um desafio muito grande para mim, uma pessoa me disse no sonho que se eu fosse para São Paulo para estudar e fazer faculdade eu ficaria doente até morrer, foi assim que recebi a mensagem no sonho.

Mesmo assim desafiei o sonho do *waradzu* (branco), fui para São Paulo, em 2010, com objetivo de estudar e fazer faculdade e outras coisas como oportunidades de trabalho. Em julho de 2011 fiquei doente, adoeci sem tratamento, fiquei um mês em casa e quase perdi a minha vida. Somente depois de um mês comecei a fazer os exames com ortopedista para saber qual era a minha doença, estava com infecção no ombro esquerdo. A dor era tão grande que não conseguia dormir a noite, não conseguia me alimentar, por vezes era só dor o que sentia.

Em agosto de 2011 fui internado em hospital de São Paulo para fazer cirurgia no ombro esquerdo, depois fui encaminhado para o quarto da enfermaria, fiquei lá um mês fazendo tratamento com outros pacientes. No começo de setembro de 2011, recebi alta médica e fui encaminhado para a Casa do Índio, que é a casa de apoio para indígenas que fazem tratamento em outras regiões ou estados. Fiquei na Casai até me recuperar. Depois que melhorei, lembrei muito da mensagem que recebi da pessoa no sonho, quando estava ainda na aldeia. Na verdade, eu quis desafiar o sonho *waradzu* (branco). Mesmo recebendo a mensagem fui atrás do meu sonho de fazer faculdade em São Paulo. Naquele momento em que estava ainda em tratamento na Casai, saiu um edital de vestibular indígena da UFSCar que era específico para indígenas de territórios do Brasil. Fizemos a inscrição com meus parentes que estavam também na Casai, através da parenta Dora Pankararu que sabia como era o processo de vestibular indígena.

Escolhi o curso de Pedagogia. Na verdade, queria me inscrever em Enfermagem, mas como tinha um colega que estava fazendo Pedagogia em Sorocaba, ele me incentivou para me inscrever no mesmo curso e acabei me inscrevendo. Na verdade, o sonho sempre foi um desafio para mim e entendi que sempre será assim. O mestrado que estou fazendo foi um desafio maior. Foi assim a minha trajetória de sonho do *waradzu*, desafiei para me tornar pedagogo e futuro mestre de educação.

Durante a minha pesquisa de campo de mestrado em 2021 comecei a pesquisar também sobre a origem da música *a'uwe uptabi*-xavante: de onde veio a música, em quais momentos se canta, em qual ocasião o canto pode ser anunciado em público. Também busquei pessoas mais experientes, como os anciões, pré-anciões e antigos padrinhos que são referência para todos os homens. Aqueles que já têm sua própria música durante sua formação de sonhos como etapa do processo educativo *a'uwe uptabi*.

De acordo com o relato do ancião João *Wedu Tsirui'a*, do clã *Poredza'õnõ*, do grupo etário *Anarowa*, 80 anos de idade, morador da aldeia São José - *Tsi'rãmi*, a música traz a força, ela traz ensinamento, traz poderes de cura. Tem música que fala da importância da vida,

fala do nosso povo, de história, tem música que fala da alegria, traz a saudade de relembrar o passado. Então, para nós é muito importante a música ser cantada.

Pretendo contar primeiro a minha experiência de como foi difícil ouvir a música e com quem aprendi a pegar a música, depois contarei outras experiências de homens que entrevistei. Como eu já passei por essa experiência - aprender a música durante o sonho - que é a porta de entrada no mundo da música e no mundo dos cantos *a'uwe uptabi*- xavante, vou me referir à minha própria experiência. Os *A'uwe uptabi*- Xavante tem essa prática durante o sonho de pegar a música no mundo dos cantos.

Em minha primeira experiência durante o sonho, quando ouvi a primeira música, não tive a sorte de pegar o canto que recebi no mundo dos cantos. Eu nunca havia praticado e nunca tinha ouvido essa experiência de outras pessoas. Por isso não consegui memorizar o canto que ouvi durante o sonho e não consegui reconhecer a pessoa que me passou a música durante o sonho. Somente quando fui iniciado em 2002, no ritual, eu entendi sobre a música que recebi da pessoa, foi uma nova experiência. Não tenho experiência de aprender a música durante o sonho, é difícil, na verdade é gostoso ouvir a música durante o sonho, mas não consigo pegar a prática. Só algumas pessoas conseguem pegar a música durante o sonho, uma prática antiga do meu povo, desde o surgimento do povo Xavante, que vem sendo praticada de geração em geração.

5.9 Assembleia Xavante, *Warã A'uwe Uptabi*

O *Warã a'uwe uptabi*-xavante já existia no começo do mundo e no começo do surgimento do povo do sonho, o povo *wamari wede a'uwe uptabi*. Nossos ancestrais, já faziam essa prática de fazer reunião no centro da aldeia, para discutirem a organização e o planejamento dos rituais e festas importantes e as necessidades da aldeia e da comunidade. É também nesse espaço que os anciãos compartilham todos os seus conhecimentos tradicionais, para os novos integrantes. Segundo *Tsa'e'õmõ'wa* (2021, p.24) o *Warã* é o local de aprendizagem onde se encontram os mais antigos ou o grupo mais antigo dentro grupo etário, só é permitida a participação até os *danhohui'wa* (padrinhos dos adolescentes). O papel do padrinho *danhohui'wa* é ouvir e obedecer a ordem dos anciãos quando os *wapté* estão na casa *Hö*.

O relato do ancião Timoteo *Tseretsu Tsirobo*, clã *Poredza'õnõ*, grupo de idade *hötörã*, idade 50 anos, morador da Terra Indígena São Marcos na Aldeia *Etenhorepré*, explica que esse conhecimento de fazer *Warã* no centro da aldeia vem sendo passado de geração em

geração até os dias atuais. Todos os homens de grupos etários passam na assembleia *Warã*, começando com os novos padrinhos dos adolescentes, pré-anciãos e anciãos. Apenas essas pessoas podem participar das reuniões, para saber como funcionará a organização e os planejamentos das cerimônias importantes, as discussões e a prática dos ensinamentos dos anciãos:

Tem outro *warã* que é específico para *ritéi'wa*, somente eles se juntam neste para se orientarem, neste quem pode ir para aconselhar são somente os *danhohui'wa* padrinhos deles, seus grupos do seu lado para orientar e educar. Na educação tradicional, o ensino não é somente na casa *hö*. Enquanto eles são *wapté*, neste local ainda são a responsabilidade dos *danhohui'wa* padrinhos e seu grupo do lado (TSA'E'OMO'WA, 2021, p. 25).

Existe também o *Warã* que é específico dos rapazes, onde eles se reúnem toda a tarde para discutir os rituais e para se organizar também antes das festas. Eles também discutem se houver problemas com os adolescentes. Porque os rapazes são os responsáveis pelos adolescentes, devem vigiá-los todo o tempo para não se envolver com as meninas e com problemas da aldeia. Não é permitido na cultura xavante o envolvimento amoroso entre adolescentes. Para isso existe o *Warã* dos rapazes, para que eles também discutam o assunto das festas e os problemas da aldeia, eles são os guardiões da aldeia e cuidam dela durante a noite toda. No *Warã* só um ancião que pode falar da organização e dos planejamentos dos rituais e festas importantes, os outros participantes, os novos padrinhos de adolescentes e pré-anciões apenas ouvem. Somente quando o organizador autorizar a fala, alguém pode falar e compartilhar as suas ideias e seus conhecimentos, seus ensinamentos e também quem vai ajudar na organização e nos planejamentos dos rituais, festas e outros.

Tabela 6: Organização social. Fonte: Tsa'e'õmõ'wa (2021, p. 26).

ORGANIZAÇÃO SOCIAL
<i>IHI</i>
<i>IPREDU</i>
<i>PRÉDZAMRÔI'WA</i>

A organização social no *Warã* na cultura *a'uwê uptabi*-xavante se dá pelas decisões de três grupos etários que fazem a organização e o planejamento das festas mais importantes. O papel dos três grupos etários não é só na organização e planejamento da festa, mas também nos ensinamentos, no conhecimento e repasse da experiência para os novos integrantes do *Warã*.

Tabela 7: Grupos de idade e organização social. Fonte: Tsa'e'ômõ'wa (2021, p.26).

GRUPO DE IDADE	ORGANIZAÇÃO SOCIAL
<i>ANAROWA</i>	<i>IHI</i>
<i>TSADA'RO</i>	<i>IHI</i>
<i>AI'RERE</i>	<i>IHI</i>
<i>HÖTÖRÃ</i>	<i>IPRÉDU</i>
<i>TIROWA</i>	<i>IPRÉDU</i>
<i>ÊTÊPA</i>	<i>PRÉDZAMRÕI'WA</i>

A assembleia *Warã* é vista pelo povo *a'uwe-uptabi-xavante* e pelas pessoas que participam, principalmente pelos homens, como lugar sagrado de sabedoria, de saber ouvir e de silêncio quando um ancião faz um pronunciamento. É um lugar também de aprendizagem de troca de saberes da educação tradicional e outros saberes *a'uwe uptabi-xavante*.

A assembleia *xavante* não é só lugar de discutir os assuntos dos rituais, é lugar também de danças e cantos tradicionais, quando a comunidade fica feliz depois da assembleia, todos participantes dançam e cantam. Somente quando a comunidade é convidada por anciões para participar da assembleia, elas podem participar. Não é qualquer pessoa que pode participar do *Warã*, só as pessoas que estão na fase certa podem participar, como anciões, pré-anciões e novos padrinhos dos *wapté* (adolescentes), além de convidados. No *Warã* aprendemos a saber ouvir e respeitar quando algum ancião fala sobre seus conhecimentos de saberes tradicionais e seus ensinamentos de vida. Depois passamos para nossos afilhados e outros jovens tudo que aprendemos no *Warã*. É isso que chamo de compartilhamento de ensinamentos, de conhecimentos e de saberes tradicionais.

Quando me tornei padrinho dos adolescentes, em 2007, fui iniciado em nova etapa de processos educativos *a'uwe uptabi-xavante*. Com isso, vivi novos processos formativos na assembleia *Warã a'uwe uptabi*. Muitas coisas mudaram nas minhas falas, nos saberes, no saber ouvir os outros e nos meus conhecimentos e ensinamentos. Falo isso com a propriedade das experiências que presenciei quando tive a oportunidade de participar da assembleia *Warã*.

Uma coisa que me chamou a atenção foi que durante as falas de um ancião, aquele que organiza que planeja os rituais e festas tem tudo está escrito na memória, tudo é organizado e planejado na memória sem precisar da escrita. Isso falta para novas gerações e para mim também, o conhecimento na oralidade e o planejamento de memória é uma riqueza de

conhecimentos que estamos perdendo a cada momento. Não podemos perder esse conhecimento milenar do *Warã*, precisamos manter, preservar e continuar ensinando para as novas gerações até o último *A'uwe uptabi*-Xavante aqui na terra.



Figura 17: Desenho Warã. Autor: Tio Muniz



Figura 18: Momento da discussão e planejamento sobre danhônô. Foto do presente autor

Warã a'uwe uptabi, roti dzé a'uwe te.

Warã hã, duréi hawi tewe re höimana A'uwe uptabi remhã, tewe ãma re da höimana dza ra wa wa, waru rata nori hã, dapoto na ra ta hawimhã, duré wahi ra ta nori hã tewe ãma re da höimana dza ra wa wa.

Ãhã rowaihu hã, A'uwe te hã, tewe re höimana durei hawi awa awi u hã, dapoto hidopotsi duré da utsu hidopo tsi te dahitsi tsi warã u hã, ro höimana dzé date waihu 'u dza ra mono da hã aibö te hã, robuptsatã na hã.

Duré warã hã, te re höimana datsima rowaihu 'udzé , ihi, ipredu , pré dzamröiwa, danhohuwa té, te tsi re iro wahutu dza ra mono dzé; datsi unhadze dapreduma re dahoimana dza ra mono da, datsi wadzemna wena, datsi mado opredu wena, datsitsawi wena re dahoimana dza ra mono da, datsi upi watsete ana; Datsi wa ubure wahutudze tsamari wena re hoimana mono da: oto, wapte ro, dadzarono, datsi wa ubure nhopa, danhono, pi onhitsi, Ubure petse ama iroti odi ihoiba rada te te ama re roti dza ra, taha pari te date ire te re rope waihu u tsina, ãné te amã re dahoimana dza ra.

Uburé mari ihöimana dza ra mono hã, darobre mari te iro waré dzara mono hã, mari te dza tsi waihu u dza ra, warã te höimana mari waihu 'u dzé duré rowaihu u dzé warã hã. Duré tsiwaru rodzanhamri ödi ihöiba prédu maparane niwamhã tedza te re roti dzahure dato na hã, duré uburé mari utsana tã na hã.

Taha da hã, te warã re höimana mari waihu u da hã, duré rowaihu 'u dzé, niwa aibö tedza awaihu 'u dawa pari predu duré dahöimana dzé hã.

Ãné te aibö mari hã, te te waihu u dza ra warã u hã, robuptsana hã, dato hã uburé mari na wamhã rommremé hã itsa re tse ö hã.

5.10 Rito de passagem para vida adulta a'uwe uptabi- xavante - Danhono.

O *Danhono a'uwe uptabi-xavante* é o rito de passagem para a vida adulta dos adolescentes. É um processo educativo tradicional, desde o surgimento do povo *a'uwe uptabi-xavante* que vem sendo praticado há muitas gerações. É uma prática tradicional muito importante para meu povo.-O ritual *danhono* é realizado durante o processo educativo dos jovens *wapté*-adolescentes, quando eles atingem um tempo de vida específico. O rito de passagem para vida adulta sempre é realizado aproximadamente a cada seis anos, conforme a

decisão de um ancião e outros anciões. Dentro do *Danhono* vão acontecendo rituais durante quatro ou cinco meses no tempo certo, com a determinação de um ancião. O objetivo desse ritual é marcar a passagem dos *waptés*-adolescentes para a fase adulta. Os jovens são preparados para suas responsabilidades individuais e coletivas futuras dentro da comunidade *a'uwe uptabi-xavante*.

Durante o ritual da passagem para vida adulta os jovens *wapté*-adolescentes, recebem as últimas instruções sobre a cultura *a'uwe uptabi-xavante*, os valores para cumprir como membro do grupo etário da comunidade *xavante*. Durante esse tempo da cerimônia *Danhono*, os jovens *wapté*-adolescentes, passam por diversos rituais de conhecimentos, como por exemplo aprender a técnica de sobrevivência individual durante as etapas de rituais *a'uwe uptabi-xavante*.

Essas cerimônias são marcadas por nove rituais: a última dança como adolescente, a batida da água, furação da orelha, o reconhecimento das parceiras dos nossos padrinhos-*tsadare*, corrida de 100 metro-*noni*, a máscara *xavante-wanhoró*, a dança dos padrinhos-*wanoridobe*, a última corrida de purificação *a'uwe uptabi-xavante-tsa'uri*, onde a comunidade acompanha e celebra a passagem desses nove rituais e a maturidade dos jovens *herói'wa*.

Eles também recebem os ensinamentos de saber ouvir os anciões e outras pessoas na tradição educacional oral *a'uwe uptabi-xavante*, quando são transmitidas histórias do povo *a'uwe uptabi-xavante* desde o surgimento do povo do sonho, histórias sobre *Danhono*, história dos nove rituais, mitos *a'uwe uptabi-xavante* e conhecimentos ancestrais. No final do ritual, o jovem é reintegrado à comunidade em uma cerimônia festiva, onde ele é reconhecido como adulto e membro pleno da comunidade. O ritual é uma prática cultural fundamental para a preservação da identidade e tradição *xavante*.

O ritual reforça os valores comunitários, promove o fortalecimento dos laços sociais e transmite conhecimentos essenciais para comunidade da cultura *xavante* ao longo das gerações. Neste ritual, os *wapté* passam por dois grupos de idade conforme a tradição: *wapté* e *herói'wa*. Este processo é a transformação de *Wapté* (adolescentes) em *Herói'wa* (jovens) e indica a maturação do *aibo* (homem) *xavante*, em todos aspectos da vida social, espiritual e da pessoa. Esta passagem marca a vida *xavante* e todos os participantes do *danhono*.

5.11 A despedida dos adolescentes com a dança - *Dadzarõno darãtsutuwa waptébrémhã*.

A cerimônia de despedida de adolescentes, por meio da dança, significa o encerramento da fase da vida de *wapté* (adolescentes). Quando eles atingem o tempo de *Hö*, é uma despedida emocionante para adolescentes, grupos etários, anciões, anciãs e a comunidade. Os adolescentes precisam avançar em outra fase do processo educativo dos meninos *a'uwe uptabi*-xavante. A despedida dos adolescentes começa de manhã e termina ao escurecer. Eles se despedem cantando e dançando de casa em casa junto com anciões. Não só os adolescentes se despedem com a dança, toda comunidade participa e se envolve. Todos os anciões se pintam com suas pinturas próprias que representam a linhagem de sua ancestralidade. Mas a pessoa usa a pintura adequada e somente do *danhono*, que é rito de passagem para vida adulta, nenhuma outra pintura de outros rituais pode ser usada nessa cerimônia. Nesse momento da cerimônia, a pessoa tem a oportunidade de usar a pintura que usou quando passou essa fase de rito de passagem para vida adulta. Essa pintura é repassada de geração em geração para que um dia seus filhos e seus netos lembrem da pintura que usaram na cerimônia de despedida dos adolescentes.

No relato do ancião Francisco *Tsireme Tsererureme*, do clã *Poredza'õnõ*, do grupo etário *Hötörã*, 50 anos de idade, morador da aldeia Guadalupe, a pintura usada na cerimônia da despedida dos adolescentes faz parte do *Danhono*, o rito de passagem para vida adulta. É usada a pintura específica, mas atualmente ele diz que as pessoas usam as pinturas que não fazem parte. “Por que isso acontece? Porque as pessoas, principalmente os novos integrantes do grupo do pré-anciões, não procuram saber qual é a pintura certa que a pessoa pode usar durante a cerimônia da despedida de adolescente?”, finaliza Francisco *Tsireme Tsererureme*.

Durante a pesquisa ouvi outro relato do Clarêncio *Wa'rãiró Paranei'wa*, clã *Öwawe* - Rio Grande, do grupo de idade *Etepa*, 39 anos de idade, morador da Aldeia Namunkurá. Ele disse que sabe as pinturas que podem ser usadas futuramente como: pintura de *aihö'ubuni*, pintura de *tébe*, pintura de *dzutsiwa*. “Essas três pinturas que comentei fazem parte da linhagem da minha família que usaram antes de mim nessa cerimônia e que um dia posso usar também e meu filhos e meus netos”, comenta Clarêncio.

Como sou do povo *a'uwe uptabi*-xavante, concordo com os relatos do ancião senhor Francisco e Clarêncio, que muitas pessoas atualmente usam a pintura que não faz parte da linhagem da cerimônia da despedida dos adolescentes. Quando termina a cerimônia da despedida, com a dança, todos os adolescentes voltam para a Casa dos Adolescentes. Lá eles

aguardam até de manhã para que seu guia os busque até levarem ao centro da aldeia. No centro da aldeia todos os padrinhos aguardam seus afilhados para eles pintarem no corpo e colocarem penas de arara na cabeça. Depois da pintura os adolescentes seguem no lugar indicado onde os padrinhos retiram as penas de arara, em seguida partem ao rio onde acontece outra cerimônia: a batida da água, parte da cerimônia de rito de passagem.



Figura 19: Momento da pintura dos padrinhos aos afilhados. Foto do autor desconhecido

Como podemos ver nesta foto, os padrinhos pintam seus afilhados. Mais à frente vou explicar a cerimônia da batida da água, como na cultura *a'uwe uptabi-xavante*. Os processos e as cerimônias vão acontecendo em diferentes ocasiões e momentos.

5.12 A batida da água – *Datsiwaté*

Apresento aqui uma a cerimônia da batida na água *a'uwe uptabi-xavante*. Antes dos jovens meninos *a'uwe uptabi-xavante* entrarem na água, cada grupo etário se apresenta no ensaio no rio, ensina para o novo *herói'wa* ver como é a batida da água. Depois dos grupos se apresentarem é a vez dos meninos *herói'wa* entrarem na água para começar a nova fase da sua iniciação dentro da cerimônia da batida da água. A cerimônia da batida da água – *datsiwaté* é um ritual importante para os *a'uwe uptabi-xavante*, para os jovens *herói'wa* que está nessa fase é um ritual de purificação do corpo físico e do crescimento, principalmente para a orelha ficar mole antes da furação, por isso todos os jovens aproveitam essa oportunidade.

Datsiwaté é um ritual *a'uwe uptabi*-xavante de conexão com a água, com a natureza e com os elementos, um momento especial de união de comunhão com espíritos e antigas tradições *A'uwe uptabi* do povo xavante.

Os jovens ficam acampados perto do rio durante trinta dias, ou até a determinação do ancião para encerramento da cerimônia. Em nenhum momento eles podem sair da água sem permissão dos anciãos e dos seus grupos etários. Não podem nem mesmo sair do acampamento para ir a qualquer lugar, é uma regra importante para os jovens *herói'wa*. Eles só podem sair da água para comer e fazer suas necessidades, depois voltam, essa é a regra para *herói'wa*.

A batida da água começa de manhã cedo e termina à tarde, depois continua durante a noite. Os jovens *herói'wa* só saem da água quando um ancião chegar para os levarem na aldeia, irem para suas casas para serem pintados com carvão preto e depois voltam ao rio para continuar a batida da água até de madrugada. Todas as vezes que um guia busca os jovens *herói'wa* eles podem sair e sempre vão fazendo as mesmas pinturas e sempre voltam ao seu lugar permitido. Essa prática de ritual da batida da água é uma antiga tradição preservada pelo meu povo desde o seu surgimento até os dias atuais. É uma forma de valorização da identidade cultural *a'uwe uptabi*-xavante para manter vivas as tradições.

Como sou do povo *a'uwe uptabi* – xavante nascido na aldeia, vivenciei essa fase. Também passei por esse processo ritual da batida da água, posso confirmar esse registro da narrativa que essa cerimônia continua viva no momento atual e é praticada a cada cinco anos para os jovens meninos que estão nessa fase de sua formação. Todos do povo *A'uwe uptabi*-Xavante sabemos que não é fácil ficar dentro d'água diretamente, mas entendemos que é uma tradição milenar, um ritual de resistência, uma mudança do corpo dos meninos, uma oportunidade para cada jovem *herói'wa*, um momento de crescimento dele dentro d'água, como contam os anciãos a partir das suas experiências de vida, quando estes estavam nesta fase da cerimônia da batida na água.

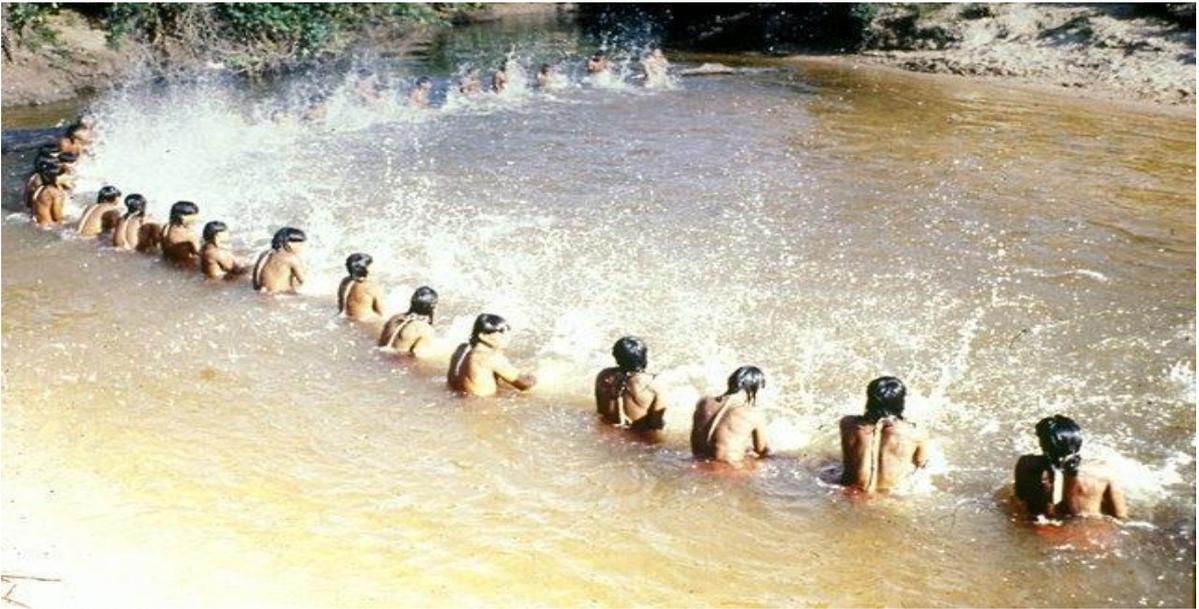


Figura 20: Cerimônia da batida da água antes da furação de orelha. Autor desconhecido.



Figura 21: cerimônia da batida da água. Foto do autor desconhecido.

5.13 Furação de orelha *A'uwe uptabi- Xavante- Daporedzapu*.

A cerimônia de furação de orelha *a'uwe uptabi-xavante* é uma prática antiga que vem se realizando a cada geração até os dias de hoje. É uma cerimônia importante para o meu povo, principalmente para os homens dentro de seus diferentes grupos etários, para os anciões e para a comunidade. Toda a comunidade e familiares acompanham este processo educativo dos meninos.

A furação de orelha é realizada durante a cerimônia *Danhono*: o rito de passagem para a vida adulta. A comunidade e as famílias ficam muito alegres e emocionadas ao verem os filhos, sobrinhos e netos participando da cerimônia da furação de orelha. As famílias e grupos etários e os anciões ficam emocionados no dia da cerimônia da furação de orelha, porque eles sabem as dificuldades que os meninos passaram durante a formação de adolescentes.

Todos os homens *a'uwe uptabi- xavante* sabem que não foi fácil cada etapa do processo educativo. Cada cerimônia é bem diferente e vai acontecendo de forma planejada por um ancião, no tempo permitido. Também pode acontecer algo que ninguém espera como: ficar doente durante formação de adolescente, furar a orelha fora da cerimônia, o que é sinal de que algo não deu certo. Todos os homens xavantes sabem que furar a orelha fora da cerimônia não é permitido, isso suja a imagem do grupo e do grupo etário a que pertencemos.

Entretanto, acontece independente do grupo que está na fase de processo educativo de adolescência. Pode acontecer de furar a orelha fora da cerimônia por falta de obediência do adolescente ou por se envolver com algumas meninas, mesmo que seus padrinhos tenham aconselhado. Todos sabem que desde a sua entrada na adolescência, não é permitido se envolver com meninas. São os rapazes do outro grupo etário, que já passaram dessa fase, que fazem a furação de orelhas dos adolescentes que se envolveram com meninas. Na cultura *A'uwe Uptabi-xavante*, o adolescente não pode se envolver ou se relacionar com meninas, esta é a regra dos homens xavante. Somente quando cumprir todos os processos educativos *a'uwe uptabi* que os meninos têm a sua liberdade de envolver-se ou de relacionar-se com meninas. Quando entrei na fase de adolescente, ouvi relatos de que uns dos adolescentes do nosso grupo que estava em outra aldeia, na Casa dos Adolescentes, passou pelo processo de furação da orelha no momento errado e fora da cerimônia, o que é permitido por envolvimento com a menina da aldeia onde ele estava. Situação que já aconteceu em outros grupos também. A realização da cerimônia de furação de orelha sempre acontece no tempo de frio, no mês de maio.

Durante a pesquisa sobre a cerimônia de furação de orelha, procurei alguns furadores para aprofundar e registrar suas narrativas. Ouvi um dos furadores-*daporedzapu'uwa*, Clarêncio Wa'rãiró Paranei'wa, clã Öwawe- Rio Grande, do grupo de idade Etepa, 39 anos de idade, morador da Aldeia *Namunkurá* TI. São Marcos- MT. No relato de Clarêncio *Wa'rãiró* explora sobre sua experiência como furador de orelhas e como ele foi o escolhido pelo clã para essa função. Clarêncio *Wa'rãiro* conta que não foi fácil ser furador de orelha, pois é uma responsabilidade muito grande: “precisa ter cuidado com as coisas, como, por exemplo ter cuidado, estar com as mãos sempre limpas, comer pouco e sem mistura, não ter relação com a esposa. Essa foi minha experiência no meu aprendizado como furador de orelha”. Ele conta cuidadosamente como foi o escolhido para ser o furador de orelhas e como é a escolha para ser furador no dia da cerimônia. Como ele disse, isso nunca foi registrado para um novo furador, é um segredo entre os furadores, o clã nunca vai saber, nem a comunidade, somente eles.

Clarêncio conta que ficou sabendo só no dia em que foi chamado para ir ao centro da aldeia, onde estavam reunidos os antigos furadores. “Lá me orientaram das coisas como para me cuidar, cuidar da minha mão sempre limpa, não ter relação com esposa, não ouvir as fofocas, porque sempre tem as pessoas invejosas por ter sido escolhido”, diz Clarêncio. Ele conta também como é a escolha para novo furador, aquele que combina a pintura do corpo dele, aquele que sabe fazer os enfeites da festividade, aquele que corre bem na corrida de buriti, cuidadoso com as coisas, é escolhido secretamente por antigos furadores. Clarêncio ainda diz, “Foi assim também comigo, fiquei sabendo só no dia”.

Na cultura *A'uwe uptabi*-xavante, a furação de orelha promove a beleza natural e a identidade cultural do indivíduo. Minha experiência de participação na fase da cerimônia de furação de orelha foi incrível. Não tenho palavras para descrever na língua xavante e na língua portuguesa. Foi um aprendizado de minha parte que ficará para sempre comigo.

No dia da furação de orelha, não senti aquela sensação de medo e nem criei muitas expectativas, porque sempre lembro das palavras dos anciãos: “aquele que faz corretamente a batida da água e banha todos os dias corretamente, não vai sentir o medo e a dor no dia da furação da orelha”. Foi assim que fiz, deu tudo certo comigo. Só senti as mudanças do meu corpo, que se transformou, fiquei muito leve, cresci e embaixo d'água a voz mudou e também as pernas, o joelho. Como os anciões falam, esta é uma oportunidade para todos os que estão nessa fase da cerimônia da batida da água, é nela que crescemos. O que fiz foi aproveitar esta oportunidade de fazer tudo corretamente através da orientação dos anciãos.



Figura 22: Cerimônia de furação de orelha. Foto autor desconhecido.



Figura 23: Cerimônia de furação de orelha. Foto do André Durek (1979)

5.14 Corrida- *Noni* e Corrida Final- *Tsa'uri*

A cerimônia de corrida de *noni* é a penúltima fase do processo educativo dos meninos e faz parte também do rito de passagem para vida adulta - *Danhono*. Esta cerimônia acontece depois da furação de orelha, mas só quando saram as orelhas dos novos guerreiros, começa a corrida de *noni*. A corrida de *noni* começa de manhã e à tarde, dependendo da decisão dos anciões. São eles que decidem. Quando começa a corrida de *noni*, todos os grupos etários se apresentam nos ensaios para os novos guerreiros verem como é a corrida, como se compete entre si e entre grupos e como se compete com outro clã:

A cerimônia do *Noni* acontece na cerimônia do *Danhono*. É uma corrida de resistência em que os moços de cada clã, *poredza'õnõ* e *õwawe*, competem entre si para ver quem balança primeiro a *wedetede* (arica), uma árvore bem alta. Os moços balançam até derrubar toda a folha de lixa (*rare tsu*) que foi amarrada na ponta da árvore. Essa cerimônia acontece quando se coloca os *wedetete* (paus) com as folhas amarradas para anunciar que já vai começar a corrida (TSI'RUI'A, 2012, P.144).

Essa disputa clânica na cerimônia de corrida de *noni* faz parte da cultura *a'uwe uptabi-xavante*, sempre é uma disputa entre clãs. Em outras ocasiões, em outras festividades isso também acontece, geralmente em toda cerimônia importante. A disputa com outro clã é amigável, na verdade dos dois lados, de quem ganha e de quem perde, sempre vai existir o respeito entre os dois clãs. Isso é um ensinamento que aprendemos durante a nossa formação, em cada fase do processo educativo xavante. Os novos guerreiros, que passam a ser chamados de *herói'wa* depois de furação de orelha - *herói'wa* é, são quase adultos, estão no penúltimo caminho do ritual ainda. Durante a cerimônia de *noni* os meninos *herói'wa*, tem que mostrar a resistência para seu clã e para os anciões, tem que correr bem e mostrar a vontade de ganhar do outro grupo etário e do outro clã, porque os anciões fazem observação secretamente todos os dias da corrida de *noni*.

No encerramento de *noni*, os iniciantes *heiroi'wa* são escolhidos secretamente por anciões de clã *poredza'õnõ* para representá-los na corrida final. Os iniciandos não sabem quem será o escolhido que vai representá-los na corrida final, só no dia sabemos quem é o escolhido para carregar e correr com o instrumento importantíssimo para clã *poredza'õnõ* que é o instrumento chamado *tsidubu*. Para isso, os iniciantes *heiroi'wa* – moços, são preparados durante sua formação da sua vivência do *wapté*- adolescente para ter resistência a cada fase da cerimônia, para mostrar tudo que eles aprenderam na parte física da resistência.

Todos os homens xavantes sabem que a corrida final não é fácil, é sempre uma disputa grande para os dois clãs. Esta corrida final vai ficar na história e na memória da comunidade. Mas adiante explico como é a corrida final. Antes do encerramento da cerimônia

da corrida final, todos os homens saem para uma caçada que chamamos *imanadö*, isso faz parte também do processo educativo dos meninos xavante.

Os homens ficam acampados no mato para a caçada durante três semanas ou mais, dependendo que conseguirem a carne da caçada. Depois de conseguirem carne de caçada, os homens voltam com quatro cestos grandes com carne de caçada dentro. Esse cesto é dos escolhidos: quatro moços-*heiroi'wa* que são representantes importantes do grupo e da cerimônia: *pahöriwa* e *tébe*. O *pahöriwa* é representante do clã *poredza'õnõ* e o *tébe* é representante do clã *Öwawe*: *pahöriwa* são adoradores do sol e os *tébe* são adoradores da lua.

Conversei com o ancião, que é meu pai, o senhor Tomás Tsõ'uiro, do clã *Poredza'õnõ*, do grupo de idade *tsadaro*, 75 anos de idade, atualmente morador de São Paulo. Ele conta que nem todos são escolhidos para ser *pahöriwa* e para se *tébe*. Somente os anciãos que já foram *pahöriwa* e *tébe* podem escolher. Como ele já foi *pahöriwa* também pode escolher futuramente um novo *pahöriwa*, finaliza senhor Tomás *Tsõuiro*. Na última apresentação da cerimônia dos *pahöriwa* e *tébe*, a caçada é distribuída para madrinhas e para comunidade da aldeia. Para os padrinhos, a volta da caçada simboliza a última dança de *wanoridabe*. É a dança com a parceira da cerimônia, eles presenteiam também a parceria com carne de caçada.



Figura 24: A última apresentação do Adorador do sol. Foto do autor desconhecido (2023)



Figura 25: A última apresentação dos novos Adoradores do sol. Foto do autor desconhecido (2023).



Figura 26: A última apresentação do novo adorador da lua. Foto do autor Laerte (2020).



Figura 27: A última apresentação do novo adorador da lua. Foto do autor Laerte (2020).



Figura 28: A última apresentação dos novos adoradores da lua. Foto do autor Laerte (2020)

Para os padrinhos, a volta da caçada simboliza a última dança de *wanuridabe*, a dança com as parceiras da cerimônia. Os parceiros presenteiam as parceiras com carne de caçada. Agora para os *heiroi'wa* – os moços, a última corrida de *noni* é importante para ambos os lados, tanto *poredza'õnõ* quanto para os clãs *Öwawe*, além dos anciãos. Todo mundo fica atento para ver quem vai ganhar essa última corrida de *noni*. O ganhador fica registrado na memória do seu clã para ser contado para nova geração que vai participar da cerimônia a cada seis anos.

Após a corrida de *noni*, os anciãos se reunirão no *Warã* para decidirem que a fase da cerimônia de *noni* está encerrada e que os *heiroi'wa*- os moços, estão prontos para a última corrida da cerimônia que é *tsa'u'riwa*, uma *corrida* longa e com vários quilômetros. Adiante explico com detalhes como é a corrida final dos jovens.

5.15 Corrida final – *Tsa'uri*

Tsa'u'riwa, é a última fase da cerimônia. É um encerramento do processo educativo dos homens xavante, a mais importante da cerimônia para os clãs *poredza'õnõ* e *õwawe*, pois é nela que mostram sua resistência para outro grupo que enfrentarão durante a corrida final. No meu caso, quando participei da corrida final, fiquei com medo durante a corrida, pois estava muito cansado, minhas pernas estavam doendo e não conseguia respirar bem, estava muito calor também. Na verdade, não só uma corrida é uma disputa muito grande entre clãs. Isso é o segredo dos homens:

Para compreender a diferença *tsa'uri* e *tsa'uri'wa*, temos que pensar primeiramente nos novos *ritéi'wa*, são eles que competem entre si com o clã oposto, *poredza'õnõ* contra *Õwawe*, a isso damos nome de *tsa'uri* porque os sopros de bambus. Na corrida *tsa'uri'wa* o soprador de bambu que vai correr acompanhando com o sopro para que, com isso, os novos *ritéi'wa* se animem com a disputa durante a corrida (TSIRUI'A, 2012, p,185).

Como sou do povo xavante, já passei por essa experiência de cerimônia na condição de iniciante - novo guerreiro, *ritei'wa* – novo rapaz – e também como soprador. Como diz o autor na sua pesquisa, e concordo com ele, é isso mesmo que acontece durante a corrida, sobre quem faz o sopro contra a pessoa que compete contra o clã oposto. O grupo que já passou por essa fase da cerimônia como rapazes, sopra contra os escolhidos e contra os iniciantes durante a corrida.

Como já comentei na corrida de *noni*, durante a cerimônia os anciãos escolhem alguns dos *heiroi'wa*-moços, que têm mais resistência na corrida, aqueles que correm bem e que sempre ganham do seu grupo e de outro grupo. Esses são escolhidos para representar seu clã *poredza'õnõ* e carregar um instrumento importante. Como já foi dito, não é só uma corrida uma disputa muito grande, durante a corrida os rapazes fazem o sopro contra o escolhido e contra iniciantes que estão terminando a fase da cerimônia. Eles também fecham a pista para que iniciantes não passem e se enfrentam durante a corrida para mostrarem sua resistência, esta é a regra da última corrida. O desenho a seguir, do autor Muniz, mostra alguns deles soprando contra o escolhido.

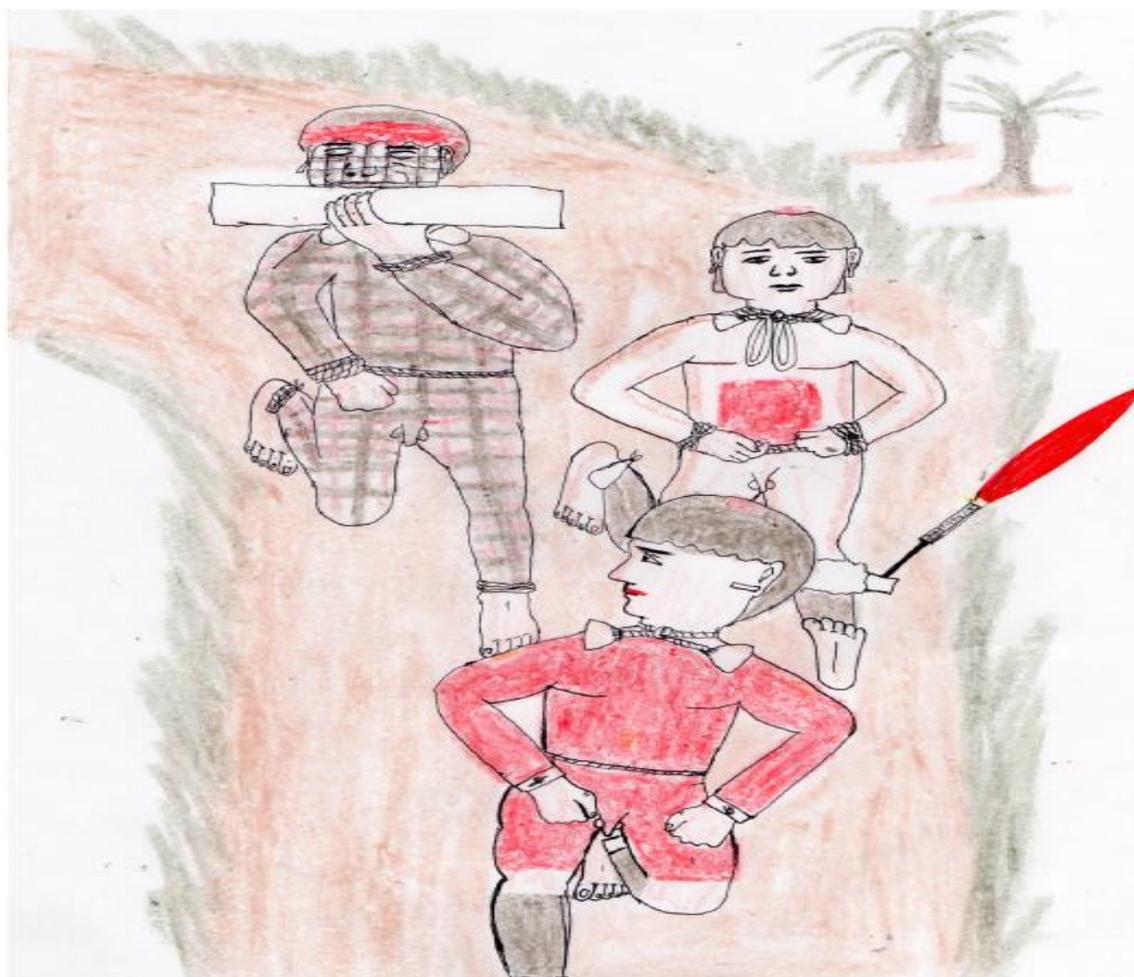


Figura 29: Desenho corrida final- Tsa'uri'wa. autor: Tio Muniz.

Essa corrida vai ficar marcada na memória do grupo, padrinhos, grupos etários que pertencem à comunidade, outras aldeias e outras regiões vão se lembrar do ganhador da última corrida e vão contar para a nova geração.

Depois da corrida final, todos os padrinhos, madrinhas, familiares, grupos etários, anciões, anciãs e a comunidade ficam emocionados, porque todos se envolvem desde o início da fase até sua entrada e durante o processo educativo. Valeu a pena o esforço dos seus filhos chegarem e cumprirem a cultura *a'uwe uptabi-xavante* e se tornarem homens maduros que têm responsabilidade no futuro. Os familiares ficam emocionados de ver seus filhos como homem. E assim os novos rapazes encerram o ciclo da cerimônia e do processo educativo *a'uwe uptabi-xavante* e cumprem a cultura xavante por se tornarem novos guerreiros.

5.16 Formação educativa das meninas e o papel da mulher *A'uwe uptabi*- Xavante

Antes de explicar a formação das meninas *a'uwe uptabi*- xavante, gostaria de deixar muito claro que não tive sucesso nas pesquisas de formação das meninas e nas entrevistas com as mulheres. Por isso vou escrever apenas um pequeno registro daquilo que sei da formação das meninas. A primeira etapa de formação educativa *a'uwe uptabi*- xavante é igual a dos meninos e acontece dentro de casa. A mãe, a família e a comunidade se envolvem no processo educativo das meninas. Todos são os primeiros educadores das meninas. Depois vem a segunda etapa de formação, em que a mãe ensina a filha, a respeitar sua família, a respeitar seu clã, a respeitar seus irmãos, a não brincar com meninos, a não andar sozinha pela aldeia. São esses ensinamentos que as mães xavante dão às filhas para se comportarem durante sua formação educativa. As etapas do processo educativo vão ficando cada vez mais difíceis. Os meninos seguem a sua formação separadamente das meninas, a partir das orientações dos padrinhos e do grupo etários. As mães ensinam as filhas, no dia a dia, quando estão perto da família, a partir da sua experiência e sabedoria e contam como foram educadas quando eram crianças.

Agora na terceira etapa continuam em casa sob a responsabilidade da mãe e das tias. Na quarta etapa da formação educativa das meninas, elas participam de alguma festividade que acontece para mulheres como corrida de buriti, luta dos meninos, corrida de *noni* e também participam do rito de passagem para vida adulta, apenas ao final do ritual. O processo educativo das meninas não é só participar das festividades, nessa fase, elas vão ouvir muitas histórias. As histórias de mulheres xavante guerreiras e outros saberes mulheres são contadas e elas são assim preparadas para a vida adulta. Elas são preparadas para serem mães maduras e cuidadosas com seus filhos e com responsabilidade futuramente.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa me dediquei a olhar para a educação tradicional de meu povo. Como também trabalho como professor nas escolas indígenas nas aldeias xavante, acho importante escrever sobre a relação entre educação tradicional xavante e educação escolar xavante. Compreendo que a educação escolar indígena está ligada aos processos educacionais do contato com os não indígenas. As interferências neste processo próprio de aprendizagem e socialização iniciam com a chegada dos não indígenas. A princípio, a proposta educacional na aldeia não era pensada especificamente para os indígenas. Ao compreendermos a importância da educação escolar indígena, podemos destacar, como povo Xavante, que realmente é necessária, pois o contato com a sistematização do ensino e a cultura do não indígena pode ser um fator de garantia e preservação dessa cultura. A manutenção do direito de ser Xavante passa pelo contato dos mesmos com a cultura branca, pois somente assim os próprios indígenas terão autonomia nesse processo em defesa de sua cultura, de suas terras e de seu povo. Nesse sentido, os projetos e programas desenvolvidos vem atendendo a um direito muito maior dos indígenas: o direito de ser indígena

No decorrer do argumento desta dissertação de mestrado há diferentes concepções de educação em contato na sociedade xavante hoje. A estratégia xavante de enviar seus filhos para a educação escolar para obter o conhecimento do *waradzu*, adotada desde os anos 80, convive com o verdadeiro espaço de conhecimento *auwe uptabi*, que passa pelo ciclo ritual que forma a pessoa xavante para acessar o conhecimento dos anciãos; aprender a sonhar a contar os sonhos na *Warã*.

Essa narrativa que compartilho sobre a educação específica Xavante tem o objetivo de mostrar à universidade, para as escolas, para os leitores e leitoras, que o indígena tem seu próprio modo de educar. Procuro, através da pesquisa narrativa, dialogar com a universidade, com a escola, com as pessoas, para entenderem que temos a nossa educação própria. Não apenas na escola que a pessoa é educada. Como pesquisador xavante penso, junto com o meu povo, que nós não pensamos como os brancos, estamos buscando uma outra educação. Temos que aprender juntos, educar, aprender e respeitar e compreender a educação dos outros.

Compreendo o ciclo ritual da formação masculina, *auwe uptabi*, como um processo educativo que forma a pessoa *a'uwé xavante*. Nossa educação não escolar, com nossos pais, dentro de casa, é o início desse processo. Depois vem o processo educativo no *Hö*, no qual a

pessoa deve já estar instruída. Infelizmente a escola, muitas vezes, não trabalha com a necessidade da comunidade, muitas vezes os livros que usamos não tem nada a ver com a nossa educação tradicional *a'uwé xavante*. A escola poderia respeitar a educação diferenciada, mas isso só existe no papel, porque atualmente a escola indígena não tem autonomia. Atualmente o Projeto Político Pedagógico (PPP) vem do município, do Estado do Mato Grosso, eles não mandam para a escola, para a aldeia, para a comunidade discutir e elaborar. O PPP não respeita os nossos tempos – o luto, a caçada, o tempo da pesca. A escola está acabando com este aprendizado. A gente está aprendendo os conhecimentos escolares, mas está acabando a nossa convivência, pois os nossos tempos não são respeitados e não aparecem no PPP da escola. No mês de agosto, as assessorias ficam com raiva dos professores, porque eles devem participar das caçadas e das expedições de pesca. O tempo da escola não respeita o luto que vivem as aldeias. No limite, a escola não respeita e ignora a nossa educação própria. Antigamente nossos pais tinham nossa educação própria, específica xavante. Os brancos pensam que estamos fazendo festas e rituais, mas essa é a nossa educação. É assim que aprendemos.

Agora nesse tempo, desde o contato, nossa educação é dupla, a do xavante e a do branco. Queremos aprender as ferramentas do *waradzu* para ensinar os jovens a defenderem o território e a cultura. Esta é a nossa estratégia. Manter as duas culturas é importante para os jovens aprenderem o que é preciso para viver nos dois mundos. Tem que aprender muita coisa, não é fácil, tem que correr atrás, cada passo você vai subindo. É importante para mim, para os jovens, poder acessar os conhecimentos do outro. A cada década as coisas vão mudando. Convivemos hoje com duas educações, a nossa e a do mundo dos brancos. A escola do branco ensina o individualismo, ensina a querer ser o melhor, mas se a gente entender bem a nossa educação, podemos manter a nossa forma de ser.

Temos que respeitar a educação do outro e a sua cultura. Temos nossa educação, assim como os Bororo, os Kayapó e outros povos e assim não nos confundimos com a educação do outro. Aprendemos uns com os outros. Assim, a estratégia xavante de enviar os filhos para estudar e conviver com os brancos ajudou o nosso povo a entender as coisas, aprender o conhecimento do outro, para voltar para nossas comunidades.

Nesta dissertação procurei apresentar nosso conhecimento *a'uwé uptabi*, a partir do relato de minha experiência formativa, apresentando os ciclos rituais que vivemos na formação do homem xavante, dialogando com as teses publicadas sobre o assunto, para caracterizar o processo formativo do homem xavante. Acredito que hoje que vivemos entre dois mundos, a

melhor forma de defesa de meu povo, de nossa cultura é seguir a concepção de formação da pessoa *a'uwé uptabi*.

A intenção da pesquisa não é a busca da realização de um sonho individual, mas um sonho coletivo e de um povo chamado *A'uwe uptabi* - Xavante, de uma nação indígena. Registrar o processo educativo do povo Xavante continua sendo uma etapa de luta, de resistência. Somos guerreiros da caneta, mas quando for preciso, vamos ser guerreiros de flecha e de borduna também. Ainda existe muito para ser conquistado, no campo dos direitos dos povos indígenas. Muito para ser ocupado por nós indígenas, mas quando for preciso vamos ocupar a universidade. Porque ainda existem muitos cursos para serem ocupados, esta pesquisa é apenas o início. Se preparem porque vamos ocupar e pintar a universidade de cores de urucum, vamos trazer nosso conhecimento para a universidade.

Na minha opinião trazer os conhecimentos dos povos indígenas para a universidade é muito importante, as culturas indígenas estão vinculadas a práticas coletivas. Os saberes indígenas estão sempre relacionados ao bem viver e sua forma de se relacionar com a natureza é de respeito. Os indígenas carregam o princípio da abundância, da coletividade e não da escassez do individualismo. Desde a chegada dos portugueses no Brasil houve uma tentativa de apagamento da multiplicidade destes saberes dos povos indígenas, pois o modelo ocidental capitalista pretende homogeneizar a vida e impor o modo de vida consumista como única forma de viver. Os saberes indígenas ensinam que existe possibilidade de vida para além da lógica do consumo, ensinam que é possível viver de forma comunitária cultivando os deuses e celebrando a vida. A universidade é um campo de saberes e trazer o conhecimento indígena até ela é complementar e ampliar esse campo. A universidade é para todos e ter o conhecimento indígena presente é resgate e respeito a nossa história brasileira. E é nesse resgate que fortalecemos os saberes acadêmicos e as culturas dentro de uma vasta diversidade étnica.

Levar o conhecimento indígena para a universidade é levar uma das culturas brasileiras mais tradicionais para o meio acadêmico. Um povo que tem toda uma tradição, meio de vida e aprendizado que pode colaborar para superar preconceitos e até desenvolver novos meios de aprendizagem. Um dos caminhos importantes para determinado conhecimento ser reconhecido e valorizado socialmente é perpassar o ambiente acadêmico, a universidade. Portanto, os saberes indígenas, encarnados nos seus representantes das diversas etnias, precisa habitar e repassar os ambientes acadêmicos para que possa ganhar força e legitimidade diante de questões que envolvam um amparo acadêmico. Isso serve para a inserção desses saberes em pautas de políticas públicas, nos currículos das escolas, isso sem falar da questão das trocas

possíveis com nossos parentes indígenas que superam a questão acadêmica e adentram o universo dos afetos.

Hepãri

gratidão

obrigado

7 REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. São Paulo, Editora Brasiliense, 1985.

BRAGANÇA, Inês Ferreira de Souza. **Pesquisa-formação e histórias de vida de professoras brasileiras e portuguesas: reflexões sobre tessituras teórico-metodológicas**. Revista @mbienteeducação, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 37-48, ago./dez. 2009.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo; Brasiliense, 1987.

COELHO, Raimundo dos Santos; GIMÉNEZ, Célia Beatriz. **Bahia Indígena. Encontro de dois mundos. Verdade do descobrimento do Brasil**. Petrópolis: Topbooks, 2005.

GRANDO, Regina Célia. **O jogo e a Matemática no contexto da sala de aula**. São Paulo, Paulus, 2004.

GIACCARIA, Bartolomeu e HEIDE, Adalberto. **Xavante A'uwê Uptabi: Povo Verdadeiro**. São Paulo: Editorial Pastoral, 1972.

GRAHAM, L.R. **Performance De Sonhos: Discursos de Imortalidade Xavante**. São Paulo, Edusp, 2018.

NÓVOA, António. **Os professores e as histórias da sua vida**. In. NÓVOA, António (Org.). **Vida de professores**. 2. ed. Porto: Porto Ed., p. 11-30, 1992.

LEAL, Luis Silva. **Classes de idade Xavante e a Educação Escolar: uma contribuição pedagógica**. Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande- MS, 2006.

LEEUWENBERG, Frans; SALIMON, Mario. **A'uwé para sempre: os xavante na balança das civilizações**. Brasília, Unicef, 1999.

MULLER, Regina Polo. **Mensagens visuais na ornamentação corporal xavante. Grafismo indígena: Estudos de Antropologia estética**. Vidal, L. (Org.). São Paulo, Nobel/FAPESP, 2000.

Sem autor. **Programa de formação de Professores. FRESTAS. Trienal De Artes**. Sescsp.org.br/frestas. Sorocaba-SP, 2020. <https://frestas.sescsp.org.br/educativo/formacao-professores/>

TSA'E'OMO'WA, Michael Rã 'Wa. **Danhônô. ritual de passagem Auwê Uptabi (Xavante)**. 2021.80 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021.

TSIMBARANA'O, L.R. **Pedagogia A'uwe: Processos educativos, conhecimentos e tradições do Povo Xavante**. Universidade Federal de São Carlos- Sorocaba-SP, 2018.

TSI'RUI'A, A. T. **A Sociedade Xavante E A Educação: um olhar sobre a escola a partir da pedagogia Xavante.** Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande/MS, 2012.

UMNHATE, José Robri. **A Construção Do Livro Wedehu Podo Em Língua Materna Xavante. Diálogo, Alfabetização, Saberes E Cultura.** Universidade Federal de São Carlos, Sorocaba, 2016. Trabalho de Conclusão de Curso.

VARANI, A. e FERNANDES, Adriana. **Do trabalho coletivo docente: o conceito revisitado. Crítica Educativa.** Vol 3(1). Sorocaba, SP, 2017.

_____ et al. **O cotidiano do trabalho docente: palco, bastidores e trabalho invisível. In Cartografias do trabalho docente.** Editora Mercado das Letras, 2000.

VIDAL, Lux. **Grafismo indígena: Estudos de Antropologia estética.** São Paulo, Nobel/FAPESP, 2000.

UREBETE, Oscar Waraiwe. **Segurança Alimentar e Nutricional na Perspectiva da Cultura Xavante na Aldeia São Marcos / Oscar Wa'raiwe Urebete.** Brasília - DF, 2017. 104 f

Sem autor. **Formação de Professores Indígenas: uma experiência de Acompanhamento Pedagógico nas Aldeias.** P.126