

TRANSFORMAÇÕES RELIGIOSAS ENTRE OS XAVANTE

Acácio Nascimento Júnior¹

RESUMO: Este artigo aborda reflexões sobre a possibilidade de entender o movimento da religião dentro universo sociocultural Xavante. O processo de mudanças históricas desperta a necessidade de novas pesquisas, atualizando a produção etnológica sobre a questão. Por meio de uma convivência negociada e autorizada como agente religioso e no desenvolvimento de projetos sociais entre 2010 e 2020, pude fazer observações e colher relatos que são utilizados, com o auxílio de aportes teórico-metodológicos, para apontar caminhos que podem e devem ser explorados por outros estudos. Assim, ao longo do tempo, levando em consideração suas escolhas, experiências e eficácia das suas tradições e ritos, foram surgindo novas configurações, onde os processos mágicos e religiosos já não podem ser separados em práticas socialmente legitimadas.

PALAVRAS-CHAVE: Mágico-religioso. Transformações. Xavante.

RELIGIOUS TRANSFORMATIONS AMONG THE XAVANTE

ABSTRACT: This article reflects on the possibility of understanding the movement of religion within the Xavante sociocultural universe. The process of historical change arouses the need for new research, updating ethnological production on the issue. Through a negotiated and authorized coexistence as a religious agent and in the development of social projects between 2010 and 2020, I was able to make observations and collect reports that are used, with the help of theoretical-methodological contributions, to point out paths that can and should be explored by other studies. Therefore, over time, taking into account the choices, experiences and effectiveness of their traditions and rites, new configurations have been drawn up and socially legitimized.

KEYWORDS: Magical-religious. Transformations. Xavante.

INTRODUÇÃO

O campo da antropologia no Brasil se constitui historicamente por meio de forte interesse na compreensão de seus povos originários. Com uma contribuição fundamental na formação sociocultural do país e submetidos às fortes imposições dos colonizadores, as suas diversas manifestações culturais abrigam particularidades que ganham importância e visibilidade em tais estudos. Nesse sentido, o espaço do sagrado e sobrenatural pode ser uma chave de compreensão de diversas questões da existência.

De acordo com Laraia (2005) a formação do campo religioso brasileiro no Brasil não deveria ser estudada somente a partir da imposição colonial cristã, mas também considerando as matrizes nativas indígenas. Para ele, estas religiões seriam xamanísticas e se constituiriam uma expressão brasileira das religiões totêmicas australianas mencionadas por Durkheim em sua obra “As formas elementares da vida religiosa”. No estudo da religião

¹ Especialista em Antropologia Intercultural. E-mail: pracacio@yahoo.com.br



Tupi, por exemplo, percebe-se um “conjunto de sistema de crenças... que guardam entre si fortes semelhanças estruturais, sendo a principal delas a crença em um mesmo herói mítico” (LARAIA, 2005, p. 8).

Tive a oportunidade de manter relações com os Xavante do Mato Grosso entre os anos de 2010 e 2021, com a devida permissão das lideranças locais. Após os primeiros anos de convivência, logo percebi que estava lidando com realidades bem distintas do imaginário popular e até mesmo de publicações mais antigas. Observando *in loco* ficou evidente que muitos preconceitos nascem de não se buscar entender com o trabalho de campo. No que tange ao campo religioso, muitas informações parecem destoar quando se compara a realidade e os relatos encontradas por alguns etnógrafos.

Quando se conhece bem o contexto a partir do qual as narrativas indigenistas ou populares a respeito deles são produzidas, fica claro o perigo da discrepância entre o observável e o resultado publicado. Percebi que o que foi classificado como exótico, ritualístico, mágico, xamânico e até profano, pode ser chamado de liturgia pelo nativo, sem que o assunto perca sua seriedade e sacralidade. Portanto, seria interessante ter a possibilidade aqui problematizar algumas classificações com algumas observações que pude fazer, sem no entanto desfazer a qualidade e credibilidade das pesquisas já desenvolvidas.

Assim, o presente texto é construído para levantar possíveis considerações sobre a realidade atual relacionada à presença ou não da pajelança tradicional entre os Xavante. Diante do exposto, o propósito deste texto é apresentar uma breve descrição do contexto da pesquisa, abordar a pajelança Xavante considerando termos como mito, magia e sagrado, bem como fazer observações sobre a sua religiosidade, imprescindível na compreensão dos atuais comportamentos, inclusive sobre a própria noção de religião que possuem hoje. Isso será possível por meio de uma revisão de literatura sobre a temática, associada a observações realizadas ao longo de uma década de convívio com o povo.

OS XAVANTE

Os Xavante tornaram-se populares no Brasil ao final da década de 1940, com a campanha que o Estado Novo empreendeu para divulgar sua “Marcha para o Oeste”. Foi criado o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) - que seria substituído pela Fundação Nacional



do Índio (FUNAI) em 1967 - para realizar o trabalho de “pacificação dos Xavante”, embora na versão Xavante os brancos é que foram “pacificados”, perspectiva que não é única dos Xavante, conforme as observações etnográficas de outros povos indígenas em (ALBERT & RAMOS, 2002).

Ainda assim, o grupo local tido por “pacificado” pelo SPI em 1946 constituía apenas um, dentre os diversos grupos Xavante que habitavam o leste do Mato Grosso, fazendo aqui referência à Aldeia Marechal Rondon, também chamada de Batovi, no município de Paranatinga - MT. E é a partir dela que temos nosso banco de dados, enquanto acervo pessoal mais volumoso para esta pesquisa.

Na década de 1930, houve uma separação dentro de um grande grupo indígena até então conhecido pelos regionais muito mais pelo espírito guerreiro que ostentava, do que por um nome específico. Internamente, o grupo se autodenominava *A'uwe*, significando tão somente gente. Naquela ocasião uma parte do grupo permaneceu no que é atualmente o Estado de Tocantins e a outra parte optou por abandonar o aldeamento, cruzando o rio Araguaia, decidido a evitar relação e contato com a sociedade não indígena.

Os que ficaram no Tocantins formaram o povo Xerente, enquanto aqueles que cruzaram o rio tornaram-se o povo Xavante, fixando-se geograficamente na região do cerrado do Vale do Rio das Mortes, Kuluene, Suiá Missu e da Serra do Roncador. Assim, autodenominados genericamente *A'uwe*, os Xavante formam com os Xerente (autodenominados *Akwe*) um conjunto etnolinguístico conhecido na literatura etnológica como *Acuen*, pertencente à família linguística Jê, do tronco Macro-Jê.

Entre 1940 e meados de 60, grupos específicos estabeleceram relações pacíficas diversificadas com representantes da sociedade não indígena, pois se viram esgotados e vencidos pelas doenças, pela fome e pelos conflitos com os colonos. Como outros povos indígenas, os Xavante sofreram um acentuado decréscimo populacional nas diferentes fases do contato e seus deslocamentos em busca de espaços geográficos mais ricos em caça e pesca, mesmo depois de se estabelecerem no Mato Grosso.

Nesta situação, alguns grupos dirigiram-se a postos do SPI; outros, buscaram refúgio em missões salesianas ou acampamentos protestantes (MISSÕES SALESIANAS, 1948). Somente a partir do (re)contato dos grupos locais Xavante com agentes oficiais de entidades como as missões católicas salesianas, protestantes, o SPI e etnólogos é que se pode



conhecer dados mais acurados sobre a dinâmica demográfica Xavante, ao considerarmos o ano, a população total e as fontes (MAYBURY-LEWIS, 1958).

A população Xavante passou de 1.100 indivíduos em 1958 para aproximadamente 23000 nos dias atuais, distribuídas em mais de 350 aldeias de maior expressão nas demarcações homologadas: Terra Indígena (TI) Sangradouro, TI São Marcos, TI Marechal Rondon, TI Parabubure, TI Chão Preto, TI Ubawawe, TI Areões, TI Pimentel Barbosa, TI Wedezé e TI Marãiwatsédé, todas descontínuas (fora as TI Chão Preto e Ubawawe que são contíguas à TI Parabubure) e são cercadas por cidades, rodovias e fazendas de gado ou lavoura.

Os agentes do contato e as maneiras como este se deu através das décadas influenciaram os grupos Xavante nas mais diversas áreas, a saber, suas crenças e práticas religiosas, algumas instituições sociais e práticas cerimoniais, que foram profundamente influenciadas, em especial entre aqueles que travaram contato com missionários, fossem eles católicos ou evangélicos. Mas mesmo com as influências recebidas e algumas delas absorvidas, a cultura Xavante continua a se manifestar com extrema vitalidade, sendo retransmitida de geração em geração através da língua oral e da escrita, e de inúmeros mecanismos sociais, cosmológicos e cerimoniais.

Para além de algumas diferenças notadas pelos etnógrafos entre os diversos grupos locais Xavante, por conta das referidas experiências distintas de contato, fatores como a língua comum, os padrões de organização social, as práticas cerimoniais e a cosmologia, definem os Xavante como uma totalidade social bem estabelecida. Suas comunidades são politicamente autônomas, ainda que às vezes se unam para atingir objetivos comuns.

Desde o final da década de 1980, aproveitando as mudanças promovidas pela Constituição Federal de 1988, os grupos Xavante começaram a formar associações. Essas entidades permitem o recebimento de apoio financeiro direto de Organizações não governamentais (ONGs), do Governo Federal e de outros doadores, para desenvolverem projetos em prol da melhoria das condições de vida nas comunidades (HARRISON, 1994). Seus esforços vão desde projetos que promovam a educação, passando pelas condições sanitárias, atenção à saúde, nutrição e até a fomentação de planos para geração de renda.

Alguns traços culturais parecem estar mais profundamente enraizados do que outros. A experiência nômade Xavante, assumida por opção, foi incorporada ao dia a dia do povo, estabelecendo que nas migrações constantes as mulheres fossem à frente em suas



longas filas levando os cestos pesados com os pertences da família ao mesmo tempo em que cuidavam das crianças, enquanto os homens intercalariam essa procissão cultural de deslocamento com as mãos livres para manusearem o arco/flecha ou a borduna para defender o seu povo contra animais ou pessoas que oferecessem perigo.

As características da cultura Xavante, no que diz respeito ao *status* e aos papéis sociais foi registrada por McLeod e Mitchell (1977) da seguinte forma numa gramática pedagógica

Os homens da tribo fazem o serviço pesado de capina e de queimada na roça. Ambos os sexos ajudam na plantação e colheita de arroz e feijão. As mulheres trazem comida da roça para uso diário. Só os homens costumam caçar, e se ausentam por vezes uma semana inteira na caça, cortando e assando a carne dos animais para consumo doméstico (MCLEOD; MITCHELL, 1977, p.20).

Embora seja uma publicação antiga utilizando termos problematizados como “tribo”, parecem retratar a mesma situação encontrada nos dias de hoje. A história de um povo guerreiro, perigoso e muito temido no Centro-Oeste brasileiro, em outros tempos, muito bem escondido e decidido a não permitir que quem fizesse contato voltasse para contar aos outros, mudou muito com o abandono da vida nômade. Hoje, no seu cotidiano, ao ir buscar mandioca na roça, observei que as mulheres ainda são as que arrancam, preparam as cargas em suas cestas e saem a carregar o produto de volta para casa enquanto os homens ficam por ali, assentados, observando tudo, em prontidão para proteger suas mulheres de quaisquer perigos.

Por sua parte, Giaccaria e Heide (1972) aborda a religiosidade Xavante permeando todos os aspectos da sua cultura, mesmo sem se limitar a isto. E, de saída, fica evidente que suas atividades de subsistência que entremeiam a sua estrutura social, clãs e parentesco, as etapas da vida envolvendo o nascimento, matrimônio e procriação, as doenças e as curas, entre outras áreas, são apresentadas como sendo tão religiosas quanto os mitos de origem, as festas, os ritos de transição com suas canções, danças e pinturas corporais.

E isso pode ser relacionado ao conceito de fato social total (MAUSS, 2003) na compreensão dos apontamentos aqui propostos, dos princípios formativos de uma cultura, na realização do processo analítico, e não do objeto estudado tal qual se mostra em si:

Existe aí [nas sociedades arcaicas] um enorme conjunto de fatos. E fatos que são muito complexos. Neles, tudo se mistura, tudo o que constitui a vida propriamente social das sociedades que precederam as nossas – até às da proto-história. Nesses fenômenos sociais "totais", como nos propomos chamá-los,



exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo –; econômicas – estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição –; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam estes fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam. (MAUSS, 2003, p 187).

MOVIMENTOS DO SAGRADO

Os Xavante possuem seus mitos de origem e esses mitos ajudam a definir os contornos no estudo subsequente da sua religiosidade. Para Lopes da Silva (1984), apesar de fortemente unidos culturalmente em diversos pontos, “o histórico do grupo não tem uma base única de informações sobre seus mitos de origem, embora se assemelhem em muitos pontos” (p. 2), mas o que se apresentam são versões de narrativas provenientes de nativos da mesma etnia.

A razão não seria necessariamente por não se ter uma matriz sólida confiável de narrativas, mas devido à diluição dos detalhes na tradição oral enquanto os próprios nativos contam sua história e a sua formação cultural a partir de preferências mais restritas demonstradas por pequenos grupos que estão contidos no grupo maior. Nem os mais antigos, ainda influentes nas narrativas da sua tradição contadas ao redor da fogueira ao centro das aldeias, muitas vezes, concordam com os seus vizinhos da mesma etnia. Às vezes, descrevendo a mesma história, quando o que se tem a dizer poderia comprometer a sua autoridade política e/ou religiosa entre os demais, deixa-se passar a oportunidade de firmar uma posição com definições absolutas, mesmo que etnólogos insistam que os nativos “contam sobre o começo da humanidade, das plantas cultivadas, dos animais, a obtenção do fogo pelos humanos, a origem das mulheres indígenas e dos homens brancos” (LOPES DA SILVA, 1984, p. 2), mas sem especificar quaisquer mitos de origem.

Mesmo tendo os seus mitos quanto ao começo da humanidade, dentre outros, e asseverando que o povo autêntico é o Xavante (daí autodenominar-se preferivelmente *A'ume Uptabi* que potencializa o seu sentido de existir para "gente verdadeira, gente de fato"), serão encontradas falas diferentes dentro da própria etnia a respeito de temas únicos, a depender da comunidade que se visita e/ou do nativo com quem se conversa. Lopes da Silva (1984) encerra sua observação chamando o pesquisador a um novo olhar para os Xavante como que no redesenho da sua experiência cultural para o século XXI:



Partindo dessas concepções, uma compreensão mais acurada da experiência Xavante no mundo atual exige a revisão de certas posturas analíticas: no lugar dos blocos "sociedade indígena"/"sociedade envolvente", cabe pensá-la como processo em curso no âmbito de um complexo sociocosmológico mais amplo; no lugar da difundida (e simplista) ideia da "aculturação" (LOPES DA SILVA, 1984, p.7).

Para essa “gente de fato”, pouco importa as definições teológicas ou antropológicas acerca da sua espiritualidade. Mito, magia ou o enquadramento de uma religiosidade conceituável e sistematizada não se encaixam no ideário Xavante. Sendo chamada de magia, xamã ou pajelança, a formação dos que seriam denominados mágicos e/ou pajés não tem escola formal com agenda preestabelecida para a sua reprodução social.

Num passado remoto, entre os Xavante, os pajés eram apontados e autorizados por clãs que definiam uma linhagem que seria perpetuada na função, passando de pai para filho. Na base e autoridade da liderança religiosa entre eles estiveram os seus pajés, mais do que os próprios caciques, “mas isso já passou faz muito tempo”, afirmou o ancião Xavante, que arrematou:

O senhor quer saber se já tivemos pajés no nosso povo? Sim, tivemos! E eles não cuidavam da mística do nosso povo nem da religião como nós chamamos hoje. Eles mexiam com as forças do mundo invisível para o bem do Xavante e sabiam mais das plantas para a nossa cura do que qualquer outro índio, porque se preparava muito para aquilo. Eles eram poucos e muitas vezes mandavam mais do que o cacique! Mas se fossem pelo caminho de arrancar o coração dos nossos mortos sepultados pra fazer bruxarias, a gente mesmo matava o pajé! Simples assim! (E², 2017, s/p).

Mas a pergunta recorrente vinda de dentro e de fora do mundo antropológico quanto à religiosidade indígena é diretamente relacionada à presença ou não da magia permeando o sobrenatural adotado na sua prática religiosa: onde estão seus pajés hoje e qual é o papel deles na pajelança da cultura Xavante? Seus xamãs ainda são reconhecidos e respeitados como autoridade religiosa na prática de sua experiência cultural? Ou ainda, é importante saber se existe para o Xavante alguma distinção entre a religião e a magia? Seriam a religião e a magia fenômenos opostos e contrários? Ou no contexto indígena a religião incluiria, entre outras coisas, a magia? A resposta a isto depende muito da definição de religião que se adota e do viés preferido do pesquisador.

² A identidade dos autores de tais relatos será preservada.



Para o Xavante não há distinção entre magia e religião, como também não há separação entre religioso e não-religioso. Considerando que para os povos tradicionais, todo o cotidiano se desenvolve na esfera do sagrado, os mundos espiritual, físico e psicológico são, na realidade, interdependentes, influenciando diretamente um no outro, seja para a saúde, seja para a doença.

Entre os Xavante, a mística da cura física por meio de certas plantas, por exemplo, deixou de ser tida como um resultado da autoridade xamânica, de um pajé ou feiticeiro poderoso, mas da iniciativa rápida de qualquer um deles que saiu em busca do recurso, argumento que conta pontos para o estabelecimento de poder para qualquer homem que aspira por alguma liderança na sua aldeia e região.

Por opção, os seus rituais xamânicos populares cessaram na performance pública por ser considerada por eles importantes culturalmente, mas não tão relevantes religiosamente, ponto de convergência com as observações de Langdon (1988) quando pesquisava os Siona na Bacia Amazônica. Ao afirmar que “a religião, como uma disposição no ser humano, tem a autoridade persuasiva por si mesma... o rito religioso apresenta através dos símbolos a concepção de mundo e os valores de uma cultura” (p. 32).

Os Xavante recolheram sua expressão cultural voltada à pajelança persuadidos de que, assim, poderiam transitar mais facilmente entre os não indígenas, e sem perderem suas características religiosas. E foi por aí que a comunidade Xavante transformou a sua religião numa rota sem referenciais concretos no campo da pajelança, pois esta não mais persuadia os próprios pajés, nem os nativos que dependeriam espiritualmente deles, conforme afirmou o cacique Xavante especificamente sobre este assunto:

mesmo sendo eu considerado um ancião entre o meu povo, a importância e a prática da pajelança não me pegaram como pegaram uns quatro dos meus tios lá de Pimentel Barbosa. Mas os padres de Água Boa iam nas aldeias e falavam que aquilo era bobagem. Meus parentes foram acreditando e falar em ser pajé foi perdendo a graça. Por isso o senhor vê: está andando aqui com a gente faz muitos anos e quantas vezes a gente falou com um pajé ou foi visitar um? Não tem mais! Nem pra procurar remédio no mato, porque a gente vai no postinho e pega comprimido. Mas quando não resolve, vamos pro mato procurar planta (risos...). Eu não preciso de pajé porque conheço o que é bom pra quê! (D, 2018, s/p).

Mas será que essa seria a expressão de toda a realidade? Teriam sido todas as nossas conversas exaustivas e as respostas indígenas completas quando o tema era a pajelança entre eles, sendo pesquisados por um que, antes de estudar Antropologia, já era bem conhecido



naquela região por causa da Teologia, como bem evidenciou o interlocutor ao me chamar de professor, e dos favores sociais prestados ao seu povo? O ancião Xavante, líder de grande prestígio e eleito vereador no município de Campinápolis – MT, respondeu assim:

O senhor vai ter dificuldades para receber respostas completas e diretas pelo que o senhor representa para o nosso povo. Não vamos falar para um pastor que nós fazemos umas coisinhas que ele não gosta. Também não vamos causar tristeza para um projeto que ajuda tanto a nossa gente. Mas se o senhor quer saber se nós temos pajés e o que eles fazem é bem simples. Nós não temos. E o que eles faziam ontem nós fazemos hoje. Cuidamos do nosso povo do nosso jeito quando os waradzu não dão conta. As plantas e o sangramento no nosso corpo, principalmente na batata das pernas, resolvem quase tudo pra nós. Mas isso não é a nossa religião, viu? Esse negócio de religião é com os Salesianos das Reservas de São Marcos e Sangradouro lá perto de Primavera do Leste.

Há a possibilidade de ter ocorrido uma diluição progressiva da convicção Xavante quanto à relevância da pajelança desde a sua ruptura com o grupo maior na década de 1930. Aquela decisão, somada à adoção de um estilo nômade de vida e os constantes embates com os não indígenas por onde passavam, trouxeram aos Xavante crises profundas que podem ter afetado mais a sua prática religiosa do que qualquer outra coisa.

As transformações que se processam historicamente nas mais diversas culturas podem ter afetado a própria ideia de se conceber o pajé e seu papel social. Mediante caminhada e frequentes conversas com eles sobre este assunto, ao longo dos últimos anos, ficou evidente que a figura e a função do pajé na cultura Xavante foi sendo desconfigurada em sua importância comunitária, sendo fragilizada em sua autoridade religiosa e desacreditada em sua especificidade xamânica ao longo da sua metamorfose cultural provocada por duas frentes: i. a própria auto eliminação, quando sentiam-se ameaçados, conforme o depoimento do interlocutor Xavante acima; e, ii. o descrédito promovido pelos não indígenas e, por extensão, pelo que chamaria de o “Xavante-Rápido-aprendiz”.

Por um lado, no intuito de dominar um povo sabidamente guerreiro, precisou-se traçar estratégias e determinar sua implementação. Passaria negociavelmente pelas vias religiosas, do sobrenatural, do conhecimento e conseqüente apropriação dos seus ritos de passagem, dos conceitos protetivos e de expiação culturais, de uma liturgia permeada de festas e celebrações profundamente significativas para o Xavante.

As missões católicas e protestantes insistiriam em que a religião boa beneficiaria superiormente os nativos, ministrando ao mesmo tempo o ensino catequizador e



condenando suas práticas e opções religiosas. Pajés foram ridicularizados, provocados, provados e desacreditados em nome da “fé missionária civilizada”. O jovem professor Xavante, quando me esclarecia sobre esse processo disse:

O senhor não tem noção do quanto isso é importante para a nossa cultura. A ferramenta mais importante na nossa comunicação é a tradição oral. Nossa conversa é igual a uma flecha que acerta o alvo. O senhor vê que em pouco tempo nós marcamos reuniões, definimos o que vamos tratar, e os nossos parentes chegam de longe com todas essas informações e cheios de opinião pra dar. E sem escrever nada! Sempre foi assim! Aí chegou o branco com a escrita. Ajudou o nosso povo a ler. Muita coisa escrita contra as nossas danças, a nossa pintura no corpo, a nossa sangria nas pernas pra limpar o sangue. Escreveram que os nossos pajés só faziam a vontade do “Coisa-ruim”. Meus avós e meus pais iam fazer o quê? Tinham que tentar parecer com os livros dos brancos. Cheguei a ler como se vestia um homem europeu, eu que só comecei usar botinas depois que virei professor! Quem ia ter coragem de continuar querendo ser pajé? (A, 2017, s/p).

Por outro lado, o Xavante, como um rápido aprendiz, agarrou-se ao seu idioma e aos vários itens celebrativos considerados de maior importância cultural, mas desencantou-se com a manutenção da reverência atribuída aos seus pajés. Negociariam a importância da pajelança entre eles, dando menor expressividade e falando menos sobre o assunto, pois estavam interessados em agir de forma estratégica para perder os vínculos com os não indígenas, por meio dos quais havia a aquisição de certos benefícios.

Houve uma implosão na cultura Xavante quanto à pajelança. Num sentido, os próprios xavantes ralearam a densa e respeitável silhueta do pajé e lhe tiraram a autoridade conferida pelo povo, uma vez que esse mesmo povo havia migrado para fora do interesse na pajelança. Hoje, com o acesso fácil às cidades vizinhas que a maior parte das aldeias tem, quando a necessidade é espiritual procuram ali um templo e/ou a xamãs urbanos, e recorrem às estratégias indicadas pelos não indígenas.

PROCESSOS MÁGICO-RELIGIOSOS

Assim, pude verificar que o papel da religião em sua relação com a magia entre os indígenas seria o de configurar uma espiritualidade onde o ritual mágico opera simbolicamente no plano espiritual para gerar resultados nos outros dois, beneficiando e tratando tanto o físico quanto o psicológico. Corroborando com isso, Ribeiro (2013) afirma que magia e religião podem coexistir.



Também importa aqui a afirmação de Keith Thomas em seu livro “Religião e o Declínio da Magia” que, embora estudando a cultura inglesa e não do indígena brasileiro, se alinhou em muito com a pesquisa junto aos Xavante, ao concluir que tanto a magia como a religião se complementam e não há oposição ou incompatibilidade. Logo, percebe a presença de uma outra, como se pudesse tratar de fenômenos mágico-religiosos (THOMAS, 1991).

Nesse sentido, tanto o mito quanto a magia integram profundamente a religiosidade Xavante, o que vai desembocar ou se tornar público no seu espaço sagrado, além da sua experiência cotidiana. Embora a religiosidade esteja na base da formação cultural de um povo, ela não é assunto fácil e pacífico de se trabalhar devido à sua complexidade e às paixões que se afloram. Mormente, no que tange à influência das religiosidades indígena e afros na formação da matriz religiosa do povo brasileiro, é possível pensar o tamanho do trabalho do pesquisador diante da complexa tarefa de entender uma religiosidade em si.

Durkheim (1996) buscou uma compreensão da religião de forma mais objetiva, procurando destrinchar como funcionam as noções do sagrado, do profano, do mito, das imagens, dos símbolos religiosos, bem como das práticas rituais e sacrifícios. Definiu a religião como um sistema de crenças e práticas relativas ao sagrado ao afirmar:

[...] uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a ela aderem. O segundo elemento que participa assim de nossa definição não é menos essencial que o primeiro, pois, ao mostrar que a ideia de religião é inseparável da ideia de igreja. (DURKHEIM, 1996, p. 32)

Além da categoria do sagrado, este autor também destacou o caráter coletivo da religião nos ajuntamentos dos religiosos. A ideia de “igreja” foi citada pelo sociólogo no sentido de comunidade, de estrutura social gregária. E se o sagrado é tão importante para a definição de religião e se dele, numa certa extensão, se deriva a estrutura social, é importante também ressaltar que, para alguns, o sagrado demanda um espaço reservado às práticas dos rituais religiosos. É importante mencionar que os Xavante não se deixam limitar à um lugar previamente estabelecido como sagrado, mas prontamente sacralizam qualquer lugar para chamá-lo sagrado ou pronto para o exercício da sua espiritualidade.

Enquanto isso, alguns estudiosos vão realçar a indispensabilidade de um lugar específico como espaço sagrado na formação de qualquer cultura, como Mircea Eliade (1992) que chega a afirmar:



Nas grandes civilizações orientais – da Mesopotâmia e do Egito à China e à Índia – o Templo recebeu uma nova e importante valorização: não é somente uma *imago mundi* (imagem do mundo), mas também a reprodução terrestre de um modelo transcendente...” [...] Se o Templo constitui uma *imago mundi*, é porque o Mundo, como obra dos deuses, é sagrado: lugar santo por excelência, casa dos Deuses, o Templo resantifica o mundo, uma vez que o representa e o contém ao mesmo tempo... Seja qual for seu grau de impureza, o Mundo é continuamente purificado pela santidade dos santuários (ELIADE, 1992, p. 34).

Ao contrário do ideário de que o espaço sagrado, pela sua importância, poderia ser o agente provocador da sacralização do mundo (ELIADE, 1992), resantificando o profano e estabelecendo sempre o rumo das coisas, esta noção de espaço sagrado é bem diferente quando o povo em questão é o Xavante. Talvez como resultado do seu estilo nômade, não se pensava num lugar fixo e especialmente construído e designado para aquele fim. Ao contrário, uma pedra diferente em destaque, uma árvore em especial ou até um certo barranco de rio serviria.

Para eles o que menos importa é a organização do espaço sagrado com seus símbolos e mobiliário, mas o ajuntar-se em torno de uma percepção comum de que o sagrado está ali na manifestação da sua cultura com suas pinturas corporais, suas cantigas, danças e celebrações, para orientar espiritualmente com boa direção aquela comunidade, hoje comumente praticado no centro das suas aldeias.

Ao adotarmos um viés antropológico no estudo da plataforma religiosa Xavante é possível vermos dialogando as teorias do antropólogo britânico Victor Turner e do sociólogo francês Pierre Felix Bourdieu no desenvolvimento do tema proposto nesta pesquisa. Isto porque é possível analisarmos e fazermos comparações para ver se se configurou ou não a noção de drama social com suas rupturas e crises (TURNER, 1974) e se isto teria conduzido a cultura Xavante à um novo *habitus* (BOURDIEU, 2002) como resposta no que se refere à pajelança em seu meio, oferecendo o cenário que temos hoje.

Sinteticamente falando, sabe-se que a teoria de Bourdieu não se limita ao conceito de *habitus* assim como a de Turner não se detém na ruptura e crise. Ambos foram muito além. Essas disposições, portanto, não são únicas e nem são estáticas nos estudos que fizeram, como também não o são na cultura Xavante. Tanto a crise quanto o *habitus* resultante não constituem um formato final na cultura de uma pessoa ou de um grupo. Elas podem se movimentar em função das situações, uma vez que o ser humano é constituído pela sociedade, pela sua experiência no mundo social. Mas foi satisfatório e gratificante imaginar um possível diálogo entre esses dois teóricos tendo em vista pensar suas



contribuições no processo da história Xavante relacionada à sequência da pajelança e ao formato disso que adentrou as portas antropológicas do Século XXI.

Um jovem atleta Xavante me fez uma declaração relevante e atualizada acerca da suposta ausência de pajé entre os Xavante. Ele disse:

Sobre os nossos pajés antigos, foi ficando tudo tão derretido! Eles perderam poder e sumiram. Eu não sei se desapareceram ou se foram desaparecidos. O fato é que o senhor já percebeu que falar sobre pajé com a gente não rende muito, né? Pajé é pra índio do mato. O Xavante já é civilizado. E o professor sabe – a nossa religião não depende da pajelança hoje. Tem Xavante acreditando em tudo. Até no que não presta! Tiro fora os pajés porque eles não existem mais (B, 2018, s/p).

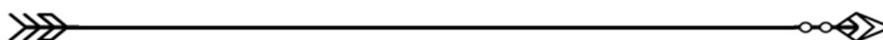
Uma leitura semelhante encontra-se também na análise desta ausência feita por um ancião Xavante, homem de autoridade reconhecida e considerado detentor de poder pessoal. Ele afirmou pausadamente e com voz forte o seguinte:

Meu povo hoje é uma mistura perigosa. Nós não deixamos de ser xavante. A língua que falamos é só nossa. As festas e as pinturas nós temos o jeito só nosso. Mas a nossa religião é uma bagunça! Abraçamos o que o waradzu trouxe e foi forte como uma Anta! Passou correndo e arreventou as nossas imbiras – ficamos separados e brigando uns com os outros. Cada um quer converter o outro. O outro está sempre errado! Dá até saudade do tempo em que o pajé dava as cartas no jogo (risadas). Era mais fácil! (C, 2018, s/p).

As narrativas recebidas e a caminhada diuturna com o povo Xavante apontam uma realidade atual de continuada definição e reconstrução na sua espiritualidade. Aplicando a fala do Cacique acima para explicar o seu povo, precisavam-se de muitas imbiras para conter o atropelo da “anta” forte no seu avanço sobre a religiosidade e a sociedade Xavante. Não havendo como conter, agora é recompor-se com o que puder, ainda que com saudade de uma estrutura sólida e “mais fácil” até a chegada da anta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme mencionado no início deste trabalho, a pesquisa feita se referiu a pessoas, a grupos de pessoas e a instituições e, às vezes, à combinação destes. Pela utilização deste método percebeu-se que atualmente não existe mais a prática da pajelança ou a presença oficial e reconhecida do mestre xamã, o pajé entre os Xavante, nos moldes que eles mesmos narram ter existido no passado. Contudo, ainda há alguns poucos velhos que foram



instruídos na pajelança na sua juventude. Eles acumularam muito conhecimento sobre isto, mas se recusaram a praticar e até mesmo a conversar abertamente sobre o assunto.

Narrativas apontam no sentido de que a visão Xavante de mundo pode ser resumida numa opção de busca pelo poder em todas as esferas da vida. A pecha antiga de “guerreiro invencível” foi sendo gradualmente substituída em sua cultura por uma menos expressiva na qual ele negocia quase que o inegociável para garantir algum poder pessoal como, por exemplo, adquirir, manter e esconder o conhecimento sobre alguma coisa qualquer. O mínimo de uma informação adquirida vai lhe garantir poder se nada for compartilhado com o outro. A pajelança entrou por esse caminho e até os que sabem muito não repartem com os outros nem pela escrita nem pela oralidade.

Em todo caso, será que a pajelança Xavante teria sido eliminada ou estaria ainda presente em sua espiritualidade, só que revestida de novas roupagens? Teria desaparecido por completo ou sido repaginada na sua prática xamânica de contato com a transcendentalidade trazida pela anta e pela noção de que a “pajelança é coisa de índio do mato”? A partir do que se tem estudado no campo da etnologia indígena, mais possível do que pensar que a pajelança tradicional tenha sido apagada do cotidiano dos Xavante, conforme as narrativas parecem indicar, é que ela a tenha se “derretido” e transformada em algo mais palatável na sua relação irreversível com o entorno dominado pelo waradzu.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs.). **Pacificando o branco**. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora da Unesp, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. **Esboço de uma Teoria da Prática**. Precedido de três estudos de etnologia Kabila. Oieras: Celta, 2002.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. **Auwê uptabi**: Xavante povo autêntico. São Paulo: Editorial Dom Bosco, 1972.
- LANGDON, Esther Jean. **Religião, magia ou feitiçaria?** O pensamento antropológico sobre o xamanismo. Texto apresentado para o Concurso de Professor Adjunto na Universidade Federal de Santa Catarina em 14 de março de 1988.



LARAIA, R. de B. As religiões indígenas: o caso tupi-guarani. **Revista USP**, [S. l.], n. 67, p. 6-13, 2005. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i67p6-13. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13451>. Acesso em: 26 maio. 2021.

LOPES DA SILVA, Aracy. A expressão mítica da vivência: tempo e espaço na construção da identidade Xavante. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: UFCE, n. 82, p. 200-14, 1984.

MAUSS, Marcell. Ensaio sobre a dádiva. In: **Sociologia e antropologia**. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2003.

MAYBURY-LEWIS, David. **Akwẽ Savante Society**. Oxford, Clarendon Press, 1965.

_____. **O selvagem e o inocente**. Campinas, Editora da Unicamp, 1990.

MCLEOD, Ruth; MITCHELL, Valerie. **Aspectos da Língua Xavante**. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1977.

MISSÕES SALESIANAS. **Missões salesianas em Mato Grosso**. Cuiabá: [s.n.], 1948.

NÚCLEO DE CULTURA INDÍGENA. **Wamreme Za'ra** - Nossa palavra: mito e história do povo Xavante. São Paulo: Senac, 1998.

RIBEIRO, Lídice Meyer Pinto. Magia e linguagem simbólica no protestantismo rural. **Ciências da religião – história e sociedade**. Volume 8, N. 2, 2010. Disponível em: <file:///C:/Users/marcos.veras/Downloads/2714-Texto%20do%20artigo-10731-11860-10-20110301.pdf> Acesso em 13 mai. 2021.

THOMAS, Keith. **Religião e o Declínio da Magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

