

Dossiê Especial

Educação e Povos Indígenas - Identidades em Construção e Reconstrução

arquivos analíticos de
políticas educativas

Revista acadêmica, avaliada por pares,
independente, de acesso aberto, e multilíngue



Arizona State University

Volume 28 Número 78

11 de maio de 2020

ISSN 1068-2341

Contribuição da Pedagogia A'uwê Uptabi Xavante para a Educação dos Adolescentes: A Palavra dos Anciões – Mato Grosso/Brasil

Alberto Par? Uptse' Wawe Moritu



Jarina Rodrigues Fernandes

Universidade Federal de São Carlos
Brasil

Citação: Moritu, A. P., & Fernandes, J. R. (2020). Contribuição da pedagogia A'uwe Uptabi Xavante para a educação dos adolescentes: A palavra dos anciões – Mato Grosso/Brasil. *Arquivos Analíticos de Políticas Educativas*, 28(78). <https://doi.org/10.14507/epaa.28.4777> Este artigo faz parte do dossiê especial, *Educação e Povos Indígenas - Identidades em Construção e Reconstrução*, editado por Juliane Angnes e Kaizo Iwakami Beltrao.

Resumo: A Pedagogia *A'uwê Uptabi*, denominada pelo não indígena como Pedagogia Xavante, é praticada na convivência que se pauta na tradição. Nosso objetivo no artigo é analisar contribuições da pedagogia *A'uwê Uptabi* para a educação brasileira, no tocante à educação dos adolescentes. Para realização da pesquisa qualitativa, utilizamos como procedimentos metodológicos: roda de conversa e produção de diário de campo. Realizamos a análise de conteúdo das falas dos seis anciões participantes em torno de três eixos: sonhos para a educação dos adolescentes; conselhos para adolescentes e educadores xavantes e conselhos para

Página web: <http://epaa.asu.edu/ojs/>

Facebook: /EPAAA

Twitter: @epaa_aape

Artigo recebido: 30/5/2019

Revisões recebidas: 29/3/2020

Aceito: 31/3/2020

adolescentes e educadores não indígenas. Os anciões destacaram as preocupações presentes nos seus sonhos, referentes às influências da cultura não indígena – produtos tecnológicos, bebidas alcoólicas, drogas, individualismo - e ao esvaziamento da tradição que podem provocar a destruição da cultura *A'uwê Uptabi*. Quanto aos conselhos aos adolescentes indígenas foram para que se abram à compreensão da cultura do seu povo e aconselharam os padrinhos e toda a comunidade quanto ao compromisso com a educação das novas gerações. Os conselhos para os adolescentes não indígenas são semelhantes aos dados aos adolescentes xavantes, sendo que a constituição de grupo de adolescentes foi orientação central dada aos educadores não indígenas.

Palavras-chave: Povos indígenas; Métodos educacionais; Práticas educativas

A contribution of the Xavante A'uwe Uptabi pedagogy to teach adolescents: The elders' word - Mato Grosso, Brazil

Abstract: The A'uwê Uptabi pedagogy, called by the non-indigenous person as the Xavante pedagogy, is practiced in interaction based on tradition. In this article, our goal is to analyze the contributions of the A'uwê Uptabi pedagogy to the Brazilian educational practice regarding the teaching of adolescents. We used the following methodological procedures for the qualitative research: circle of talks and field journal. We performed the content analysis of the speech of the six participating elders around three axes: dreams on the education of adolescents; advice for Xavante adolescents and educators and advice for non-indigenous adolescents and educators. The elders pointed out the worries in their dreams regarding the influence of non-indigenous culture - technological products, alcoholic beverages, drugs, individualism - and the draining of tradition that can destroy the A'uwê Uptabi culture. As advice to the indigenous adolescents, the elders suggested they open up to understand their people's culture and counseled the mentors and the whole community to commit to the education of new generations. The advice for the non-indigenous adolescents are similar to that given to Xavante teenagers, having as a key guidance for non-indigenous educators the setting up of groups of adolescents.

Key-words: Indigenous people; educational methods; educational practices

Aporte de la pedagogía A'uwe Uptabi Xavante a la educación de los adolescentes: La palabra de los ancianos – Mato Grosso/Brasil

Resumen: La pedagogía A'uwê Uptabi, denominada pedagogía Xavante por los no indígenas, se practica en la convivencia pautada en la tradición. Nuestro objetivo en este artículo es analizar los aportes de la pedagogía A'uwê Uptabi en la educación brasileña, en lo concerniente a la educación de los adolescentes. Para la realización del estudio cualitativo, utilizamos como procedimientos metodológicos: la ronda de conversación y la producción del diario de campo. Analizamos el contenido del habla de los seis ancianos participantes siguiendo tres ejes: sueños para la educación de los adolescentes, consejos para los adolescentes y los educadores xavantes, y consejos para los adolescentes y los educadores no indígenas. Los ancianos destacaron las preocupaciones presentes en sus sueños, referentes a las influencias de la cultura no indígena – productos tecnológicos, bebidas alcohólicas, drogas, individualismo - y el agotamiento de la tradición que puede provocar la destrucción de la cultura A'uwê Uptabi. Sobre los consejos dados a los adolescentes indígenas, los ancianos les pidieron que ellos se abrieran a la comprensión de la cultura de su pueblo y les dieron consejos a los padrinos y a toda la comunidad sobre el compromiso con la educación de las nuevas generaciones. Los consejos dados a los adolescentes no indígenas fueron similares a los dados a los adolescentes xavantes, siendo que la constitución del grupo de adolescentes fue la orientación central dada a los educadores no indígenas.

Palabras-clave: Pueblos indígenas; Métodos educativos; Prácticas educativas

Introdução

O presente artigo publica resultados de uma pesquisa mais ampla que visa analisar práticas sociais e processos educativos que emergem em rodas de conversa realizadas em uma aldeia do povo *A'uwê Uptabi* Xavante, situada no estado do Mato Grosso, Brasil, a fim de elucidar contribuições da Pedagogia do referido povo para a Educação Brasileira¹.

O povo Xavante se autodenomina como *A'uwê Uptabi*, que significa Povo Autêntico. No presente artigo, escrito em língua portuguesa, utilizamos tanto povo Xavante como *A'uwê Uptabi*, mas é importante destacar que quem o denomina como Xavante é o não-indígena.

As pesquisas sobre o Povo Xavante atestam a sua capacidade singular de transmissão de conhecimentos às novas gerações (Leal, 2006; Melchior, 2008; Silva, 2017; Tsawewa, 2016; Tsi'ruí'a, 2012). Nesse trabalho focalizamos a palavra dos anciões da aldeia em que se deu a investigação, sobre a educação dos adolescentes. Analisamos as falas dos anciões participantes a partir de três eixos presentes na roda de conversa: seus sonhos para a educação e a nova geração de adolescentes *A'uwê Uptabi* Xavante; bem como seus conselhos para os *wapté*, os adolescentes xavantes, bem como seus conselhos para os não-indígenas ao educar os seus adolescentes.

A pesquisa partiu de minha iniciativa como estudante indígena, estudante na Licenciatura em Pedagogia, na Universidade Federal de São Carlos, interessado em colocar em diálogo práticas sociais e processos educativos do povo *A'uwê Uptabi*, autores indígenas e não-indígenas, sendo que convidei uma professora não-indígena para participar da pesquisa, a qual aceitou ser minha orientadora.

Em alguns momentos do texto, escreverei em primeira pessoa, como primeiro autor e em outros momentos escreveremos em primeira pessoa do plural, pois o artigo foi construído conjuntamente, a partir do diálogo entre os meus conhecimentos como membro do povo *A'uwê Uptabi*, os dados coletados por mim na pesquisa de campo, a literatura sobre a Pedagogia Xavante acessada², os conhecimentos acerca da pesquisa científica, o diálogo com autores indígenas e não-indígenas e análises realizadas por meio do diálogo estabelecido entre autor e coautora que tornaram possível a construção do presente trabalho.

Organizamos o artigo em quatro seções. Na primeira, apresentamos a palavra do autor indígena acerca da relevância do estudo, a partir da perspectiva indígena e a palavra da coautora não-indígena sobre o processo. Na segunda seção, apresentamos elementos fundantes da Pedagogia *A'uwê Uptabi* Xavante: o *Warã*, os *clãs*, as *categorias de idade* e as *classes de idade*, que são práticas sociais fundamentais na organização do povo *A'uwê Uptabi* e fazem parte de um complexo desenho da sua Pedagogia para a educação das novas gerações. Na terceira seção, apresentamos o percurso

¹ A presente pesquisa contou com bolsa do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica nas Ações Afirmativas (PIBIC-Af), do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), mediante participação no Edital 001/2018 publicado pela Coordenadoria de Iniciação Científica e Tecnológica da Pró-Reitoria de Pesquisa da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), apoio fundamental para a realização do trabalho.

² A busca por trabalhos científicos a partir do descritor “Xavante” nos conduziu na base Scielo a trabalhos voltados a outras áreas do conhecimento, a saber - Fruticultura/Ciência Rural/Agricultura, sem relação com o povo xavante (9); Saúde indígena do povo xavante (3); estudo da população xavante em uma perspectiva censitária (1) e antropológica e histórica (1) e trabalho relativo à cultura xavante e bororo no tocante à temática ambiental (1). Na base Eric, encontramos dois trabalhos da área da linguística, datados da década de 80. Desse modo, no presente trabalho o diálogo se deu com livros e dissertações e teses de autores brasileiros que se dedicaram ao estudo da cultura-educação-pedagogia xavante. Quanto às dissertações e teses chama a atenção que as publicações mais recentes já haja autores do povo *A'uwê Uptabi*, a partir de sua presença mais recente na Pós-Graduação no Brasil.

metodológico para a realização da pesquisa de campo. Na quarta seção, apresentamos a análise de conteúdo das falas dos anciões participantes sobre a educação dos adolescentes. Nas considerações finais, apontamos inquietudes suscitadas pelos resultados encontrados e perspectivas a serem investigadas na continuidade da pesquisa.

A Palavra dos Autores sobre a Origem da Pesquisa

A Relevância da Pesquisa na Palavra do Autor Indígena

Sou indígena. Pertencço ao povo *A'uwé Uptabi*. Meu povo vive no centro da América do Sul. Meu povo *A'uwé Uptabi* é um grande *Warã*, ou seja, constitui-se como uma grande assembleia.

Sou estudante de Pedagogia e estou aprendendo sobre os conhecimentos em educação. Percebo que há muito conhecimento que os pesquisadores trazem nas ciências da educação. O estudante deve ter uma postura crítica nesse sentido, conforme ensina Paulo Freire (1981).

Enquanto estudante de Pedagogia, tenho aprendido bastante desses conhecimentos que levarei ao meu povo porque sou um educador dentro do meu povo. Por isso vim conhecer esses estudos na universidade e meu propósito ao realizar esta pesquisa é aproveitar ainda mais meu período de estudos e possibilitar um intercâmbio entre os conhecimentos indígenas e não indígenas.

Conforme participo das aulas gosto cada vez mais desses conhecimentos. Ao entender que a universidade tem muito interesse em desenvolver estudos sobre processos educativos presentes em práticas sociais, uma consideração que estou a perceber, durante o curso de Pedagogia, é que existe uma preocupação dos pedagogos brasileiros em trazer contribuições para o fazer educação no Brasil. Como formando em Pedagogia e educador em meu povo *A'uwé Uptabi*, entendo que possa haver muitas ligações possíveis entre modos de pensar a educação. No caso, na pedagogia *A'uwé Uptabi* existem práticas educativas muito bonitas, que têm potencial para contribuir para a Educação Brasileira.

Nas aulas do curso de Pedagogia tenho notado que os estudantes me fazem diferentes perguntas sobre a educação do povo a que pertencço. Penso que, nesse sentido, as reflexões sobre as práticas sociais e processos educativos do meu povo podem vir a contribuir para esse debate, dialogar com o que se apresenta na universidade, no curso de Pedagogia. A finalidade disso é saber melhor quais contribuições posso trazer e que meu povo possa se sentir valorizado nos conhecimentos sobre a Educação que possui.

Esse projeto é escrito como pesquisa por um padrinho *A'uwé Uptabi*. O que é padrinho? Padrinho, na língua *A'uwé Uptabi*: *Danhobui'wa*.

O padrinho é responsável pela formação do adolescente. O *Danhobui'wa* é o orientador durante a formação do *wapté*. Adolescente chama *wapté* na língua dos *A'uwé Uptabi*. A casa do adolescente é o lugar desse aprendizado: caçar, fazer artesanato e escutar conselhos para viver bem no futuro. O *wapté* fica cinco ou seis anos na casa de formação. Essa casa se chama *Hö*. Essa casa fica afastada da aldeia, fica afastada das casas das famílias. O adolescente fica cinco ou seis anos afastado da aldeia. O *wapté*, nesse tempo, volta para a aldeia somente para apresentar canto. Quando o pai o chama também pode voltar para conversar. No entanto, ele só pode conversar com o pai e a mãe.

Essa é uma prática social. O adolescente depois desse tempo de aprendizagem com os padrinhos passa a ser jovem: *ihöibaté*. Então ele já pode casar, porque já tem furação na orelha. Ele já sabe como ter família. *Ihöibaté* já tem conhecimento para cuidar de sua família. Quem quiser se casar pode se casar. *Danhobui'wa* vai sempre acompanhar o *ihöibaté* nas atividades como caça, pesca e outros conhecimentos. *Ihöibaté* vai acompanhar *Danhobui'wa* para aprender conhecimentos. *Ihöibaté* vai se tornar também *Danhobui'wa*. Depois o jovem vai ser padrinho também e vai ensinar para uma geração de adolescentes.

O *padrinho* dá conselhos para o futuro, para que o adolescente possa ser um homem. O adolescente fica contente com o conselho do *Danbobui'wa*. O adolescente gosta desses conselhos para que ele possa, no futuro, participar do *Warã*, que é assembleia de discussão. Sem o *Warã* não pode ter padrinho. O *Warã* é o lugar de formação permanente do *Danbobui'wa*. *Danbobui'wa* é quem chama, convoca o *Warã*. *Rowa'wa* é o centro da aldeia, onde acontece o discurso no *Warã*. A organização da comunidade em torno do *Warã*, em clãs, em classes de idade, em uma cultura que demarca, bem como respeita as etapas da vida, são elementos fundantes na organização da sociedade xavante sobre os quais trataremos na segunda seção.

A Palavra da Professora Orientadora não-Indígena acerca do Processo

As aprendizagens desencadeadas pela pesquisa iniciaram-se com o convite feito pelo estudante indígena para participar do seu projeto, como orientadora. Eu me senti honrada e percebi sobre mim a responsabilidade de corresponder ao chamado de pesquisar sobre um conhecimento milenar que, certamente, muito tem a contribuir para a educação brasileira, como o próprio título proposto pelo estudante anunciava *Esboço de uma contribuição da Pedagogia Xavante para a Educação Brasileira*. Eu o oriento e tenho-o apoiado quanto aos percursos metodológicos da pesquisa científica e quanto aos diversos trâmites necessários à sua aprovação e execução, em conformidade com as exigências éticas da pesquisa junto a seres humanos e em terras indígenas. Ele me orienta em relação a questões fundantes para a realização do trabalho: o modo de compreender-o-mundo-ser-agir-educar do povo *A'uwê Uptabi* Xavante. Somos pesquisadores, com diferentes trajetórias, em coformação.

Warã, Clãs, Categorias de Idade e Classes de Idade: Elementos Fundantes para os A'uwê Uptabi

O povo *A'uwê Uptabi* não viveu sempre na região Centro-Oeste do Brasil. Quando buscamos dados sobre as suas origens, encontramos tanto relatos que indicam que teriam vindo do Estado do Maranhão (Leal, 2006; Ribeiro, 1996), quanto fontes que indicam terem vindo do Estado do Rio de Janeiro, “do grande mar”, *Ömawê*. Indicativo dessa segunda vertente é o nome da cidade de Niterói, que interpretado significa “Lugar que pertence ao nosso povo”, na língua *A'uwê Uptabi* é chamado *Iteró*. (Lachnitt, 2002, p. 5 como citado em Melchior, 2008, p. 2 e como citado em Tsawewa, 2016, p. 17).

Os Xavante vieram de Goiás até Mato Grosso, fugindo das ameaças e ataques, explorações dos brancos que também chegavam à procura das terras. . . . Os Xavante, percebendo a malícia dos brancos e desconfiando que eles estavam conquistando suas mulheres indígenas com as suas coisas materiais, começaram a vir para Mato Grosso até a beira do rio Araguaia. Os grupos chegavam com os grandes líderes chamados Butsé Wari e Waptsi'ré, onde está a cidade, até Hõje, chamada Aragarças, município de Goiás. Não é por acaso que nessa região existem duas cidades com nomes de garças: Barra do Garças e Aragarças. Barra do Garças é conhecida pelos Xavante de Tsiba'ádzatsi (ninho de garças). (T'sirui'a, 2012, p. 20)

Desse modo, o seu deslocamento do litoral ao Centro-oeste do Brasil não aconteceu de forma espontânea. Para compreender o Movimento indígena tem que se entender as lutas dos povos indígenas dentro do contexto da usurpação das terras habitadas tradicionalmente. As estratégias dos *A'uwê Uptabi* para que as terras tradicionais indígenas fossem liberadas da invasão dos não-indígenas foram muitas. A luta indígena se fez e se faz contra as diversas formas utilizadas para levar

comunidades para outras regiões, contra o genocídio e as diversas maneiras criadas para liberar a terra para as fazendas, garimpos etc. Essa história começou há mais de 500 anos. Ela é muito violenta. Até hoje acontece isso. Desde o começo os povos indígenas também criaram suas estratégias para poder defender seu povo. Recentemente esse movimento chamado de Resistência Indígena ganhou a forma do que vem a ser conhecido como Movimento Indígena.

Os movimentos sociais indígenas, mais especificamente, dos indígenas da etnia Xavante, vêm atuando desde a década de 70 na luta pela demarcação das terras indígenas, luta esta considerada prioridade pelos povos indígenas. O Movimento indígena contemporâneo tem se fortalecido. Em relação à política, percebo que os xavantes aprenderam com a vivência e também aprenderam com outras pessoas, por exemplo, vendo os Salesianos, instituição religiosa católica, a tomar partido pelas reivindicações xavantes. Contudo, a meu ver, o movimento indígena do povo xavante articula-se bem em sua própria organização política internamente.

Para que se possa entender a força que sustenta esse Movimento e a Pedagogia *A'uvê Uptabi*, é necessário compreender o *Warã* como um elemento central na organização xavante. Por sua vez, a dinâmica do *Warã* só pode ser captada ao entrarmos em contato com a configuração da aldeia em *dois clãs*, com a organização das gerações em *categorias de idade* e *classes de idade*. Todos esses elementos são fundantes para compreender a educação dos *wapté*, dos adolescentes, em foco no presente artigo.

O *Warã* é a Política em Movimento do Povo Xavante

Como sou pertencente ao povo *A'uvê Uptabi*, decidi apresentar nessa oportunidade algo de importante e de grande relevância tanto para a organização *A'uvê Uptabi*, quanto para a Pedagogia e que é essencial para o Movimento indígena. É sobre o *Warã*, a assembleia xavante. Aqueles que têm contato com o povo *A'uvê Uptabi* atestam a sua singular e complexa organização, que reserva o centro da aldeia, para ser o espaço de encontro, discussões e decisões da comunidade.

Vamos, ao apresentar o *Warã*, discutir sobre a concepção de história do povo xavante no movimento cotidiano dentro da cultura e tradição. Ao refletir sobre o *Warã* podemos compreender como é a formação política indígena do povo Xavante e a organização social da comunidade na aldeia. Esse é um caminho para se ensinar a cultura do povo Xavante, suas características e a sua Pedagogia.

É importante compreender a cultura do povo Xavante no processo de socialização interna e externa, mantendo os costumes dos antepassados e tradições que são seguidos diante das práticas pedagógicas próprias, conforme os anciões demonstraram quando ensinam os jovens. O povo xavante tem a tradição de um poder distribuído (Leal, 2006). Os anciões trazem consigo a autoridade, por serem guardiões da tradição e da cultura do povo, sendo que a figura do cacique só passou a existir a partir do contato com outros povos. Dada a importância do *Warã*, do coletivo, para o povo *A'uvê Uptabi*, conforme atesta Leal (2006):

Antigamente, o líder, cacique como é chamado hoje, era uma figura de momento.

Como para uma caçada ritual escolhia-se um grande e emérito caçador para liderá-los, para a guerra escolhiam um exímio e grandioso guerreiro, para uma expedição qualquer era sempre escolhido um líder. Terminada a caçada, a guerra e a expedição, cessava o mandato. (p. 51)

Diante da necessidade de uma figura que atuasse como mediador junto às organizações governamentais e não-governamentais, o povo xavante decidiu coletivamente adotar a figura do cacique. Contudo, “os líderes políticos são uns, os religiosos são outros, há o poder de domínio de fenômenos da natureza, o poder da cura, o dono dos vários animais nobres” (Leal, 2006, p. 51).

Na Pedagogia Xavante, tendo em vista manter viva a cultura, é importante que os padrinhos tenham a função de chamar os membros da aldeia para o *Warã*. Cada ação tem uma razão dentro da

Pedagogia Xavante. Os padrinhos, como responsáveis pela educação dos *wapté* (adolescentes), são um elo entre eles, os anciões e toda a comunidade. O que fica implícito ao delegar a convocação do *Warã* aos padrinhos é comprometer as novas gerações para a convocação da assembleia, sem a qual a união da comunidade se enfraquece. Os adolescentes no período de cinco ou seis anos que ficam na casa dos solteiros, no *Hö*, fora da convivência da aldeia, não têm autorização para frequentar o *Warã*. Esse período temporário de afastamento dos adolescentes ocorre justamente pela compreensão da importância da sua preparação para assumir todas as responsabilidades de um *A'uwé Uptabi*. O tempo de formação no *Hö* é uma preparação para participar de atividades relacionadas à sobrevivência material e imaterial do povo, para participar do *Warã*, a fim de bem conduzir o futuro do povo *A'uwé Uptabi*.

Essa é a melhor maneira para se entender que o funcionamento de um movimento indígena, ao menos, como entendo pela etnia a que pertencem: o respeito aos mais velhos e as maneiras tradicionais que esses praticam como formas de discutir e pensar questões políticas.

O *Warã* é o centro da aldeia. É onde acontecem as decisões sobre os rituais, cerimônias e reuniões. O *Warã* começa de manhã cedo, a partir das cinco horas da manhã, e termina às oito horas da manhã; ao amanhecer, decidem o que vai acontecer no dia e à tarde, se dá das dezoito horas até as vinte uma e trinta, para discutir o que aconteceu. Portanto, é a assembleia onde todos os homens devem falar.

Em relação à participação das mulheres, é interessante compartilhar a percepção de um não-indígena após convívio por mais de 17 anos com o povo *A'uwé Uptabi*:

Embora as mulheres quase nunca participem das discussões no centro da aldeia, têm uma força muito grande nas tomadas de decisão. Basta convencer o marido de que a decisão tomada não foi a melhor que no dia seguinte toda a discussão anterior volta à baila. Portanto, toda a aldeia direta ou indiretamente, participa das tomadas de decisão. (Leal, 2006, p. 51)

No momento em que há uma reivindicação de ordem coletiva, todos se juntam e participam no centro da aldeia. Tudo o que deve ser resolvido sobre assuntos importantes da aldeia é discutido no *Warã*, numa reunião exclusiva para os homens anciões e adultos. Cabe ao *Warã* fazer ser discutido o que no dia a dia é sentido por todos como principais pautas e necessidades.

Aqui vamos pensar o *Warã* como uma assembleia política. O *Warã* é uma assembleia política também. Sua complexidade é maior por sua importância dentro da tradição xavante. Para entender mesmo, iríamos além dessas páginas.

Os Clãs como Conjunto de Metades

Há um aspecto pedagógico que tem que se entender. Para compreender a dinâmica do *Warã* é necessário compreender a organização social xavante, como é construída tradicionalmente em torno de dois clãs, um conjunto de metades, que se organizam em duas classes matrimoniais, chamadas *Po'redza'õno* e *Öwawe*.

Estudos como os de Giacaria e Heide (1984) e Maybury-Lewis (1984) falam de três clãs: *Po'redza'õno*, *Owawe* e *Tob'rataró* mas, estamos de acordo com Tsi'ruí'a (2012) ao esclarecer que, na realidade, só existem dois clãs: *Po'redza'õno* (girino que fica nas águas) e *Owawe* (rio grande). Conforme explica Tsi'ruí'a (2012, p. 64), o símbolo do *Tobratató* é colocado na face dos meninos como “mérito dado ao menino corajoso em luta de oi'ó”, que são as lutas nas quais os meninos são encorajados a fazer contra outros meninos, com uma raiz em punho (oi'ó), para exercitar suas habilidades e coragem, antes de se tornarem adolescentes, *waptés*, e irem para o *Hö*.

O pertencimento de um xavante a um clã se dá para a vida toda, até morrer. Permite-se o casamento somente entre membros de clãs opostos, como uma estratégia de preservação do povo.

O casamento entre um homem e uma mulher de clãs opostos se faz como uma estratégia para a preservação biológica (evitando união conjugal entre parentes muito próximos que poderia levar ao nascimento de crianças com deficiências), bem como a harmonia entre as forças políticas opostas existentes na comunidade.

Quando o ancião de um clã faz o discurso no *Warã*, algumas vezes, um outro ancião do clã oposto, discorda dele, mas o do seu clã o apoia no discurso. Desse modo, a partir das ponderações contrárias, busca-se refletir e decidir juntos qual a melhor decisão em cada situação presente na comunidade.

Quando um membro de um clã faz uma caçada, traz ou ganha um presente, ele entrega o que obteve para que um membro do clã oposto faça a partilha entre todos da comunidade. Se o cacique pertence ao clã *Po'redza'õno*, o vice cacique necessariamente pertencerá ao clã *Õwawe*. O mesmo ocorre na gestão da escola indígena atualmente. Se o diretor é *Õwawe*, o coordenador pedagógico será do clã *Po'redza'õno*, de modo que sempre estará presente a visão de que a sociedade é formada por um conjunto de duas metades, as oposições sempre buscam a unidade e equilíbrio.

As Categorias de Idade, os *Wapté* e as Classes de Idade

A sociedade xavante tem uma maneira de se organizar que considera fortemente as etapas da vida, chamadas como categorias de idade. Esses aspectos estão ligados ao pensamento xavante sobre a maneira correta de todos viverem bem. Há diversas etapas a serem percorridas por meninas e meninos até alcançar a maturidade na organização xavante.

Os Xavante são organizados a partir de metades exogâmicas, atravessadas por um sistema de classes (age-sets) e de categorias de idades (age-grades) que são peças fundamentais na estrutura social Xavante. [...] é preciso entender as categorias de idade que são diferentes para cada um dos gêneros e que não são quantificadas em anos. (Tsawewa, 2016, p. 53)

Inicialmente, apresentamos uma visão geral das etapas a serem percorridas por meninos e meninas, nas categorias de idade. Depois destacamos a questão dos *wapté*, foco do presente artigo, e as classes de idade.

Uma visão panorâmica das etapas da vida, as categorias de idade. *Ai'uté pré* (criança recém-nascida) é termo utilizado para se referir à primeira etapa, tanto para meninas quanto para meninos. Para as meninas temos as etapas são nomeadas da seguinte forma: *ba'õno* (menina), *adzaru* (moça), *adaba* (moça casada) e *a'raté ou pi'õ* (mulher que tem filhos). Em relação aos meninos, temos as seguintes etapas: *watébrémi* (menino); *ai'repudu* (pré-adolescente); *wapté* (adolescente); *ritéi'wa* (rapaz jovem); os “*danhobui'wa*” (padrinho) (Leal, 2006; Tsirui'a, 2012). Os termos para a maturidade são comuns aos homens e às mulheres: *iprédu* (homem adulto e mulher adulta maduros) e *ibi* (ancião ou anciã; Leal, 2006). É interessante observar que no início e na maturidade os termos utilizados para homens e mulheres são comuns.

Na cultura xavante, os pais ensinam as crianças e estas recebem os ensinamentos de seus pais dentro de casa. Por meio da fala dos seus pais, as crianças escutam os conhecimentos que devem executar nas atividades que vão realizar. Elas escutam porque sabem que, assim, podem realizar bem as atividades. Estes conhecimentos são ricos e as crianças e jovens sabem desse valor. É sempre com os que têm mais experiências que os mais novos aprendem. Conforme apresenta Melchior (2008), ao pesquisar do mundo da criança xavante:

A criança xavante possui características particulares próprias e específicas, expressas nas brincadeiras, nas interações com os demais membros. Expressa-se com espontaneidade e liberdade, tornando-se únicas em suas ações. Desse modo, a vida

da criança xavante é alegre, o que gera um aprendizado de tudo o que está na aldeia. Tudo o que acontece na aldeia é fonte de conhecimento para ela. Desse modo, a criança Xavante é ator capaz de criar e modificar a sua cultura. Mesmo estando inserida e fazendo parte do mundo dos adultos, ela, também, contribui nesse processo de interação social. (Melchior, 2008, p. 7)

A menina vai conhecendo a vida da mulher na sociedade xavante. Apesar dela já ter seu companheiro escolhido desde muito nova, a mãe não falará enquanto ela não se tornar moça. Tornando-se moça a mãe revela que futuramente ela se casará com aquele fulano filho de tal. A mulher xavante está sempre ensinando como se viver bem para suas filhas. As mulheres xavantes conhecem quais são os saberes que elas estão aprendendo. Estes são os conhecimentos de valor para elas. A menina, *ba'õno*, é educada pela mãe e pela avó paterna. Ao se tornar uma moça, *adzarudu*, é dada prioridade às aprendizagens dos trabalhos das mulheres, novamente sob a responsabilidade direta da mãe e da família paterna. A menina tornar-se-á uma *adabá*, ao receber carne de caça do noivo e depois se tornar oficialmente nominada e esse nome pode significar que passou da fase de moça. Por fim, quando tiver os seus filhos, será chamada de *a'raté* ou *pi'õ* (Tsi'ruí'a, 2012).

Quanto aos meninos, quando criança são educados pelo pai e pelos avôs paterno e materno. Quando se torna pré-adolescente, *Ai'repudu*, passa a ser orientado pelo avô paterno e a se excluir de brincadeiras à vista da comunidade. Ao se tornar adolescente, *wapté*, deixa a casa dos pais, o convívio na aldeia e passa a viver na casa dos solteiros, o *Hö*. No *Hö* o *wapté* fica sob a responsabilidade de um *Danbobui'wa*, um padrinho que o será não só nessa etapa, mas para o resto da vida.

Vivenciado o período no *Hö*, ele se tornará um moço, um *ritéi'wa* que, traduzindo “ao pé da letra significa ri=casa, téi=experimento, wa=praticador” (Tsi'ruí'a, 2012, p. 75). Tendo praticado o que aprendeu, tornar-se-á mais tarde um padrinho das novas gerações, um *Danbobui'wa*. Em um determinado momento de sua trajetória, será reconhecido como um adulto maduro, um *prédzamroi'wa* ou *iprédu*. No ápice de sua trajetória, um *ibi*, um ancião, membro do grupo dos “grandes conhecedores das culturas, tradições e costumes dos Xavante” (Tsi'ruí'a, 2012, p. 75).

A sociedade xavante valoriza os anciões por serem os portadores da memória e da cultura em função da sua experiência de vida, tendo esses um lugar de destaque nessa sociedade. Os *A'uvé Uptabi* mais velhos se preocupam em manter vivas as tradições, as crenças, artesanatos e as histórias dos ancestrais. As tradições nos rituais fazem continuar a cultura dos antigos de se viver bem. Na presente pesquisa, ouvir a palavra dos anciões acerca dos sonhos e conselhos em relação à educação dos *wapté*, bem como, seus conselhos para os educadores não-indígenas em relação à educação dos seus adolescentes, parte do respeito que temos ao conhecimento dos anciões e por compreendermos que seu conhecimento traz importantes contribuições não só para a educação xavante, como pode trazer contribuições para a educação brasileira.

A Educação dos Wapté e as Classes de Idade

Quando o menino entra na puberdade, pais e anciões decidem juntos o momento de sua entrada para o *Hö*. *Ai'repudu*, utilizado para designar o pré-adolescente, *ai're* (testículo) e *pudu* (maduro, grande, crescido) faz referência às transformações que passam a ocorrer no corpo do menino. Quem usa o termo *ai'repudu* para se referir ao pré-adolescente são os tios ou tias do mesmo clã a que ele pertence. Os tios do outro clã não são obrigados a usar esse nome para designar sobrinho. (Tsayewa, 2016). Ainda em relação ao chamamento dos adolescentes, Tsi'ruí'a (2012, p. 184) esclarece que: “o chamamento que outros devem fazer quando chamam um *wapté* que é *HÖ'WA*, quando ainda está na fase do *wapté*. Os pais, os tios, os irmãos, as irmãs devem chamar *wapté* de *HÖ'WA* enquanto ainda é adolescente”.

Todos meninos xavantes de 12 a 20 anos passam, portanto, por um período de reclusão de cinco ou seis anos, nos quais como adolescentes permanecem sem contato com as famílias e o cotidiano normal da aldeia. Nesse período os adolescentes convivem apenas com os padrinhos e os anciões, sendo que a sua educação passa a ser de responsabilidade de um padrinho pertencente ao seu clã.

Há um ritual específico de preparação que marca a entrada destes garotos no “HÖ”. Resolvida a entrada dos “AP'REPUDU” no “HÖ”, os velhos e os pais destes garotos conversam com os futuros padrinhos e marcam a data para o início da formação desta categoria. Iniciam fazendo o rito da impostação das funções do novo “DANHOHUI'WA”. Os “DANHOHUI'WA” antigos passam solenemente suas funções para os atuais padrinhos dos “WAPTE”. Este novo grupo de padrinhos e velhos vai preparar o rito. Reúnem os “AP'REPUDU” maiores e iniciam a formação da nova categoria.

A celebração começa sempre com a luta do “OI'O”. Terminada a luta os meninos que vão para o “HÖ” pintam-se juntamente com seus padrinhos. “O pai deve ter colhido algodão em abundância em sua roça, a fim de confeccionar o grande colar de algodão (ABADZI)” (Lachnitt, 2002, p.39). No fim do dia, o garoto enfeitado, traz nos ombros um grande colar com penas de arara amarrado no pescoço. (Leal, 2006, p. 83)

O *Hö* é uma casa normal que se encontra fora da aldeia, ainda que bastante próxima. Na casa dos solteiros, os *wapté* habitarão e serão formados para se tornarem um *ritéi'wa*. Trata-se de um período destinado a aprender desde técnicas de caça, pesca, plantio, até orientações sobre como se relacionar no matrimônio, como direcionar a própria vida, tendo em vista a defesa da tradição, da cultura, dos bens materiais e imateriais do povo *A'uwé Uptabi*.

A permissão para o adolescente ir à casa dos pais acontece somente em situação de doença grave. Normalmente, a sua presença na aldeia se dá unicamente pela participação em atividades específicas de canto. Em relação à escola indígena, os *wapté* participam de todas as aulas. Como se trata de uma escola para meninos e meninas, os *wapté* sentam nas primeiras fileiras das salas e não se relacionam com as meninas nesse período.

Todo o processo se faz como uma grande preparação para os ritos de passagem da adolescência para a juventude: *Wate'wa*, que vai do início da “bateção” de água até a perfuração da orelha; *Heroy'wa* que vai desde o dia seguinte da perfuração da orelha até o fim do *Danhono*.

O “DANHONO” é uma celebração que acontece nos últimos cinco meses da iniciação sendo que uns três meses antes começam os preparativos, como por exemplo, buscar o pau-brasil para fazer o “UB'RA” (borduna de mais ou menos um metro de comprimento, grossa como um cabo de enxada – é um símbolo sagrado ligado à procriação). . . . Os preparativos demandam muito trabalho, para isso precisam de muito tempo. (Leal, 2006, pp. 86-87)

Os *wapté* no período desse rito da bateção de água passam a serem chamados como *wate'wa*, até o dia da perfuração da orelha. É um período de vinte a trinta dias, até os cabelos crescerem e começarem a cobrir os olhos, em que os *wate'wa* se revezam de modo que tenha sempre um grupo na bateção de água. Seu lugar é sempre às margens do riacho. Os padrinhos e anciões os vigiam e, algumas vezes, batem água para incentivá-los, dar-lhes um momento de descanso e para mostrar que os *wate'wa* não sabem fazê-lo.

Todos os dias, pela manhã e à tarde, os “WATÉ’WA” vão à casa dos pais, onde a irmãzinha ou alguém em lugar dela pinta com carvão as costas do irmão. Isto é uma espécie de controle, para que na próxima vez, ao voltar para sua casa, a pintura esteja apagada. Se as costas estiverem sujas é sinal que ele não esteve na água. É um momento também para a mãe ver como anda a saúde do filho, uma ocasião para que o “WATÉ’WA” faça veladamente algum pedido a sua mãe e dela possa receber alguma guloseima para comer rapidamente. Sobem em fila com o “UB’RA” debaixo do braço esquerdo e a mão direita fechada na boca, sempre inclinados para frente, olhando fixo para o chão. À beira do riacho, em uma árvore próxima, vão marcando com uma cava os dias em que ficam na água. (Leal, 2006, p. 88-89)

A bateção da água tem várias finalidades para o povo xavante: fortalecimento do corpo, da vontade, a purificação e o embelezamento, bem como anestesiarem os glóbulos da orelha, para que os adolescentes sintam menos dor no momento da furação.

Feito o rito da furação da orelha,

Ao nascer do sol, os “WATE’WA” saem da água em fila única e seguem para a aldeia, onde cada um senta em frente da casa de sua mãe em uma esteira, enquanto espera aquele que vai fazer a perfuração de suas orelhas. O “DAPO’REDZAPU’WA” (o furador de orelha) que é sempre um “DANHOHUI’WA” bem pintado e ornamentado com um “U’WAWI” (cuia furada) contendo os “ATSADA’A TEI HI” (osso da canela de onça para furar as orelhas) e os “DAPO’REWA’U” (pauzinhos que serão colocados no furo da orelha), vai sacudindo o “U’WAWI” acompanhado de alguns idosos que orientam como devem fazer a perfuração. (Leal, 2006, p. 90)

Concluídos os dias de purificação delimitados pelos anciões, os *hereroi’wa*, como agora são chamados, retornam à casa da mãe, onde recebem uma esteira nova para dormir. No dia seguinte, antes do clarear, o tio materno pinta e enfeita o sobrinho e em troca disso receberá mais tarde um bolo preparado pela mãe do jovem *Hereroi’wa*. Enquanto isso, os *Danbobui’wa* pintam-se e se enfeitam no *Warã*. Depois de um dia de descanso e distribuição de bolos, é preparada um último e exigente rito conhecido como corrida do “NONI” (um grosso manto feito da palma do Buriti, com uma alça para ser colocado na cabeça e carregado), que pesa por volta de 25 a 30 quilos. Uma série de etapas ainda se sucede com partilhas de bolos e de caça. Antes da corrida do *Tsa’uri’wa*, etapa final dos ritos, os *wapté* participam de uma celebração denominada em que um dos líderes do grupo manifesta publicamente em nome de todos que já estão cansados de ser *wapté* e que querem ser *ritei’wa*.

Acontece então a exigente corrida:

Para os “HEREROI’WA” é o último e grande teste de resistência, força de vontade e coragem, como um exame final. Os “DANHOHUI’WA” vão junto para protegê-los. Os “DAHI’WA” os seguem para colocar obstáculos na corrida. As “IHIRE” (idosas) vão para amedrontá-los acendendo fogueira cá e acolá, à beira da pista, para dizerem que se não resistirem serão assados para alimentação de todos. As mães, irmãs, levam água para eles tomarem e refrescar a cabeça. Os “IHIRE” (velhos), além do incentivo, participam fiscalizando para que não haja exagero. Portanto, todos da aldeia participam desta corrida. (Leal, 2006, p. 98)

O rito é finalizado com a imposição das mãos de toda a comunidade sobre os novos *ritei’wa* que, a partir de então, vão morar no centro da aldeia, como guerreiros que são devem guardá-la, até poderem coabitar com sua noiva.

É importante destacar que a cada cinco ou seis anos um novo grupo de *wapté* inicia o seu processo de formação no *Hö*. Esse grupo é composto por adolescentes com mais ou menos da mesma idade que, além de pertencer a um dos dois clãs, as duas metades que formam o povo, *Po'redza'õno* e *Owawe*, pertencerão a uma das oito classes de idade existentes na sociedade xavante.

Existem quatro classes de idade ímpares - 1. *Abare'u* (pequi), 3. *Tirowa* (carrapato), 5. *Ai'rere* (pequena palmeira), 7. *Anarowa* (esterco) e quatro classes de idade pares, 2. *Étépa* (pedra grande), 4. *Hötörã* (peixinho), 6. *Tsada'ro* (sol) e 8. *Nodzö'u* (milho). As classes pares e ímpares são opostas entre si, controlam-se e educam-se.

Há um rodízio entre as oito classes na sociedade xavante. Se o grupo de *wapté* que ingressou no *Hö* há cinco ou seis anos atrás pertence à classe ímpar *Abare'u*, o próximo grupo pertencerá à classe par *Étépa*. A partir da definição da classe de idade de um grupo de *wapté*, ficam definidos também aqueles que os acompanharão, tanto como padrinhos, *Danbobui'wa*; quanto como opositores/controladores, *Dahi'wa*; quanto como advogados/defensores, *A'ãma*. Os e as "A'ãma" têm a função de defender a classe da qual é advogada, diante dos opositores. A classe favorecida tem a obrigação de obedecê-los e fazerem o que pedem, criando assim laços entre as gerações.

Os padrinhos devem estar duas classes de idade acima dos *wapté*. O "A'ãma" é um defensor ou defensora que se candidatar para tal e depois é escolhido ou escolhida pelos anciões para a função. Podem ser duas ou três pessoas de três grupos classes de idade superiores, "portanto, sempre da classe dos opositores à classe que está sendo iniciada. Se a classe a ser iniciada é NODZÖ'U, os seus advogados são TSADA'RO" (Leal, 2006, p. 73).

Leal (2006) recorre a Giaccaria e Heide (1984, p.155) que detalham as regras existentes para a definição dos educadores dos *wapté*:

São dois IPREDU, mas às vezes pode ser também uma mulher: A'ãMATSIPI'Õ. Os A'ãMA são designados depois de formados os grupos dos *wapté* e devem ser ao menos três classes superiores aos *wapté*. Assim, por exemplo, se os WAPTE são HÖTÖRÃ, os A'ãMA são ANARÒWA ou NODZÖU. Os que desejam este ofício, durante uma reunião no WARÃ, o pedem aos anciões. Se são muitos os que pediram os dois primeiros são feitos A'ãMA, os outros são nomeados sucessivamente. Recebida a aprovação de todos, os dois se retiram para casa enquanto os DANHOHUI'WA que participam da reunião vão à HÖ e iniciam a gritar. Aos seus gritos os dois A'ãMA sentados em suas casas começam a chorar cobrindo a cabeça com a pequena esteira (RENHAMRI). Os DANHOHUI'WA começam logo com o canto da tarde (DAHIPÓPO). Na manhã seguinte, os *wapté* junto com os DANHOHUI'WA vão caçar para os A'ãMA, os quais antes de amanhecer começam novamente a chorar. O pranto durará até o retorno da caçada e é o pranto da saudade. (Giaccaria & Heide, 1984, p. 155)

Desse modo, o maior registro da cultura cotidiana do xavante, o ciclo das classes de idade envolve uma complexa ordenação de sucessão no tempo. Essa sucessão se dá de maneira alternada, promovendo um rodízio contínuo do conjunto das oito classes de idade e, portanto, das duas metades, classes pares e ímpares.

Percorso Metodológico

A presente pesquisa é de natureza qualitativa e utiliza dois procedimentos metodológicos de forma articulada: as rodas de conversa e os diários de campo.

As rodas de conversa, que já são práticas sociais importantes na Pedagogia Xavante, também são procedimentos da presente pesquisa. Conforme nos colocam Silva e Bernardes (2007), ao se referirem à roda de conversa no contexto da investigação científica:

A Roda de Conversa é um meio profícuo de coletar informações, esclarecer ideias e posições, discutir temas emergentes e/ou polêmicos. Caracteriza-se como uma oportunidade de aprendizagem e de exploração de argumentos, sem a exigência de elaborações conclusivas. A conversa desenvolve-se num clima de informalidade, criando possibilidades de elaborações provocadas por falas e indagações. (Silva & Bernardes, 2007, p. 54)

No contexto da pesquisa científica, as rodas de conversas ajudam o pesquisador a se envolver com os assuntos discutidos pela comunidade ou pelas pessoas que estão na conversa. As rodas de conversa têm potencial porque trazem um momento singular de troca de conhecimento e exigem uma condição dos participantes de escutar e falar. Nessa interação, um participante escuta a fala do outro e depois fala em concordância ou discordância e, assim por diante, discutindo um ou vários assuntos. Para o pesquisador, esses assuntos encadeados são relevantes para o grupo ao serem compartilhados na roda de conversa. Nesse sentido, a roda de conversa é excelente ao trazer elementos para o pesquisador que busca uma percepção dos envolvidos no ambiente em pesquisa. Uma vantagem das rodas de conversa no contexto indígena é não demandarem necessariamente a presença de um assistente de pesquisa. A presença de uma pessoa externa à comunidade poderia dificultar o diálogo entre os participantes.

O *Warã*, a assembleia Xavante, na verdade é a grande roda de conversa, que acontece no espaço central da aldeia. Os temas principais do momento vão sendo discutidos, os participantes trocam conhecimentos, partilham realidades e buscam entendimento. O assunto é relevante para os participantes que trazem os temas para o *Warã*.

No caso da presente investigação, inicialmente, foi apresentado não só ao cacique, mas também ao grupo de anciões, o projeto de pesquisa. Diante da aprovação desse grupo, foi dado início aos trâmites necessários para a sua aprovação junto à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a qual, por sua vez, exige como condição a aprovação do mérito científico do projeto junto ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Obtida a aprovação do CNPq e a liberação para entrada em terra indígena para fins de pesquisa, por parte da FUNAI, foram realizados os trâmites até a aprovação final do projeto na chamada Plataforma Brasil, tendo percorrido todas as instâncias necessárias do Conselho de Ética em Pesquisa em seres humanos da Universidade (CEP) e do Conselho Nacional de Pesquisa (CONEP). Os participantes manifestaram concordância com os objetivos e condições da pesquisa, a partir de assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

O presente artigo analisa a roda de conversa realizada junto aos anciões que aceitaram participar da pesquisa. Como se trata de uma pesquisa mais ampla, convém esclarecer que, inicialmente, nossa intenção era realizar primeiramente as rodas de conversa com os padrinhos e depois com os anciões. Contudo, como a liberação para a pesquisa de campo ocorreu em período letivo da Universidade, e a primeira etapa só seria possível em um feriado marcado por celebrações, optamos por realizar primeiramente a conversa com os anciões e, no período de recesso das atividades letivas na Universidade, realizar as demais rodas de conversa previstas.

Inicialmente, pelo som da escola indígena local, *iprédu* e padrinhos e anciões foram convocados ao *Warã*. Havia entrado em contato previamente com a aldeia, para avisar que retornaria à comunidade para a realização da pesquisa e todos estavam aguardando a minha chegada. O tempo era muito curto para realizar pesquisa. Na aldeia o meu povo estava se preparando para uma grande festa mais valiosa para

povo A'uwê Uptabi que é chamada de dança da cura. . . . Quando eu cheguei na aldeia, ouvi a informação que todos os homens foram a floresta para se organizarem para a festa. A comunidade estava sem barulhos em cada casa, porque os homens estavam se preparando para a festa da cura na floresta. Logo depois minha mãe chegou em casa, chorando de muita saudade por mim pois tenho ficado longe da minha família, até a comunidade sente saudades e fica contente por minha presença para a festa. Mas estava passando informação para a comunidade para que compreendessem a minha chegada, porque alguns pensavam que eu tinha vindo para participação na festa, mas não era, na verdade, pois dessa vez eu o motivo da minha vinda, no meio período de aulas, era para realizar a minha pesquisa. Eu me empenhei e fiquei muito feliz por poder participar da dança da cura também, pois desde que eu entrei na Universidade nunca mais tinha podido participar da dança da cura. (Moritu, diário de campo, 20 de abril de 2019)

Como pesquisador e membro da comunidade, diante dos *iprédu*, padrinhos e anciões, apresentei o projeto de pesquisa e foi decidido coletivamente quais anciões e padrinhos participariam das rodas de conversa a serem realizadas no âmbito da pesquisa e que a mesma aconteceria na escola. A maioria gostou da possibilidade de utilizar nomes fictícios para preservar a identidade dos participantes e tal utilização foi aprovada pela assembleia. Escolhi seis nomes fortes para identificar as falas de cada ancião, relacionados a fortaleza e sabedoria, a saber: *Wadzadzzy*, *Tseretede*, *Parabödu*, *Tsere'udö*, *Upari* e *Hörö'a*.

A decisão de que a roda de conversa relativa à pesquisa aconteceria na escola foi uma decisão significativa visto que no *Warã* são rodas de conversa relativas às decisões cotidianas e políticas da aldeia sob a coordenação dos anciões. Havia um entendimento implícito de que a roda de conversa proposta pela pesquisa era algo diferente, do âmbito da Universidade, e era mais condizente que acontecesse na escola.

No outro dia, às 10 horas da manhã, compareceram os seis anciões para a realização da roda de conversa na escola. Eu expliquei que cada um iria falar da sua experiência, que iria gravar em áudio a conversa, para não perder nenhum detalhe das suas colocações, mas que as falas não seriam exibidas ou veiculadas. O encontro começou com um lanche. Eu havia levado pães como presente para a comunidade e, como de costume, entreguei para os *iprédu* do outro clã, para a distribuição. Eu expliquei que a roda de conversa se faria a partir de três pontos: sonhos que eles tinham para sonhos para a educação e para a nova geração de adolescentes *A'uwê Uptabi*, e conselhos que dariam aos *wapté*, bem como conselhos para os não indígenas ao educar os seus adolescentes. (Moritu, diário de campo, 21 de abril de 2019)

Os anciões decidiram quem iria começar, todos falaram sobre a primeira questão, depois sobre a segunda e, por fim, sobre a terceira.

Em consonância com o que indicam Bogdan e Biklen (1994), o diário de campo foi utilizado como um caderno de anotações individual do pesquisador, onde foram registrados também comentários e reflexões sobre a roda de conversa realizada junto aos anciões.

A conversa aconteceu na língua dos *A'uwê Uptabi*, que pertencente à família linguística Jê, do tronco Macro-Jê. Foi firmado o compromisso de não veicular e publicar os áudios gravados. As falas foram transcritas em Jê e depois traduzidas pelo pesquisador indígena para a língua portuguesa.

Para os anciões, as filmagens e as fotografias seriam muito importantes para as novas gerações assistirem, futuramente. Desse modo, para as próximas pesquisas,

incluiremos no projeto a solicitação para a filmagem e a veiculação de vídeos. Os *IPRÉDU* pensam que seria melhor que os jovens pudessem assistir e perceber como é a vida de um estudante *A'UWÊ UPTABI* dedicado, porque os pensamentos dos anciões não são tão fáceis de serem aprendidos em outros lugares. É preciso que os jovens que pretendem estudar na Universidade estejam conscientes do seu papel de estudar e trazer conhecimentos que contribuam para o seu povo. Desse modo, os *IPRÉDU* agradeceram muito o meu trabalho de pesquisa. Acima de tudo para mim os processos não estão fáceis, isso leva mais tempo até que eu podia imaginar para encaminhar vários documentos para a FUNAI, CNPq, CEPE e CONEP, nossos órgãos federativos do Brasil responsáveis pela aprovação de pesquisas científicas quanto ao seu mérito e ética. (Moritu, diário de campo, 21 de abril de 2019)

Após ouvir diversas vezes os áudios gravados, foram selecionados os trechos mais diretamente relacionados a cada uma das três questões em pauta para tradução, tendo em vista a composição das notas de campo em língua portuguesa.

Após a roda de conversa, os anciões elogiaram o meu trabalho da pesquisa sobre a Pedagogia *A'uwê Uptabi*. Por ter sido até agora o único estudante da aldeia que tem se dedicado à pesquisa do papel da educação indígena *A'uwê Uptabi*. Eles entendem que assim também outros jovens poderão continuar o meu trabalho, até que eles chegarão como doutores ou pós-doutores. Isso é o sonho dos *Iprédu*. Os anciões pediram que, a partir do meu trabalho de pesquisa, eu possa produzir um livro que os nossos jovens possam trabalhar na escola indígena. Portanto, o meu sonho é muito grande para os jovens no futuro, porque hoje em dia estamos no meio das novas tecnologias e temos pela frente o desafio de aprender o novo sem perder a nossa cultura e tradição. (Moritu, diário de campo, 21 de abril de 2019)

A análise do conteúdo foi realizada a partir de aportes e procedimentos indicados por Bardin (1977) para realização de análise categorial. Foram identificados significados recorrentes presentes nos diários de campo produzidos, que nos conduziram a análise temática dos mesmos. Em relação à análise categorial,

Esta pretende tomar em consideração a totalidade de um “texto”, passando-o pelo crivo da significação e do recenseamento, segundo a frequência de presença (ou de ausência) de itens de sentido. . . . É o método das categorias, espécie de gavetas ou rubricas significativas que permitem a classificação dos elementos de significação constitutivas, da mensagem. É portanto um método taxionómico bem concebido para satisfazer os colecionadores preocupados em introduzir uma ordem, segundo certos critérios, na desordem aparente. (Bardin, 1977, p. 37)

Conforme indicado por Bardin (1977), trabalhamos com indícios presentes nos diários de campo produzidos a partir da roda de conversa realizada junto aos anciões. A etapa inicial da análise de conteúdo se deu a partir de diversas leituras do diário produzido sobre a roda de conversa com os anciões, por meio do qual pudemos elencar os conteúdos referentes ao objetivo da investigação que emergiram do diário. A partir das recorrências presentes nas falas proferidas pelos anciões na roda de conversa, foi possível identificar categorias e posteriormente analisá-las à luz da literatura.

A Palavra dos Anciões sobre a Educação dos Adolescentes

Ainda que na roda de conversa, eu tenha proposto três questões para os anciões: sonhos que eles tinham para a educação dos *wapté*, (os adolescentes *A'uwê Uptabi*); conselhos que dariam aos *wapté* e conselhos para os não indígenas ao educar os seus adolescentes; os anciões acabaram dando conselhos tanto para adolescentes e educadores, ao tratar do contexto xavante e do contexto não indígena.

Diante desse movimento realizado pelos anciões, organizamos a análise das notas do diário de campo em três eixos: sonhos dos anciões diante da educação dos *wapté*; conselhos dos anciões para os adolescentes e educadores *A'uwê Uptabi* e conselhos dos anciões para os adolescentes e educadores não indígenas.

Sonhos dos Anciões Diante da Educação dos *Wapté*, os Adolescentes *A'uwê Uptabi*

Quanto aos sonhos dos anciões para a educação da nova geração *A'uwê Uptabi*, todos os seis participantes da roda de conversa revelaram estar preocupados. O primeiro ancião apresenta seu sonho como um “pesadelo” (*Wadzadznu*) e outros dois anciões classificam os próprios sonhos como “perigosos” (*Parahödu*, *Tsere'udö*).

Três dos anciões iniciaram suas falas manifestando sua apreensão com o futuro dos *wapté*, nos seguintes termos: “o modo de vida dos *wapté* será diferente” (*Tsere'udö*); “Talvez vai piorar a nossa cultura da vida dos adolescentes” (*Wadzadznu*); “cairá o modo de vida dos *wapté*, viverão como qualquer pessoa e não como *wapté*” (*Tseretede*).

As preocupações são diante dos efeitos de produtos da cultura dos não indígenas sobre a cultura *A'uwê Uptabi*, “porque os produtos e as tecnologias do não indígena estão apertando a nossa cultura” (*Tseretede*).

A Tabela 1 indica a recorrência das preocupações presentes nos sonhos dos seis anciões diante da educação e futuro dos *wapté*, a nova geração *A'uwê Uptabi*:

Tabela 1

Preocupações presentes nos sonhos dos seis anciões participantes da pesquisa, diante da educação dos wapté

Categoria	Subcategoria	Wad zad zu	Tse rete de	Para hödu	Tse re'u dö	Upa ri	Hö rö'a	Sub total	Total
Tecnologias	Novas tecnologias	1	1					2	13
	Televisão	1					1	2	
	Telefone/celular	1			1	1	1	4	
	Internet				1		1	2	
	Produtos eletrônicos		1			1		2	
	Filmes/ Cinema					1		1	
Entorpecentes	Bebidas alcoólicas	1			1		1	3	4
	Drogas				1			1	
Individualismo	Financeiro					1		1	1

Tabela 1 cont.

Preocupações presentes nos sonhos dos seis anciões participantes da pesquisa, diante da educação dos *wapté*

Categoria	Subcategoria	Wad zad zu	Tse rete de	Para hödu	Tse re'u dö	Upa ri	Hö rö'a	Sub total	Total
O que não queremos da cultura não indígena	Coisas que apertam a cultura <i>A'uvé Uptabi</i>	1	1	1		1		4	4
Destruição da cultura e tradição <i>A'uvé Uptabi</i>	Cantos e danças			1				1	6
	Caçadas e coletas					1		1	
	Furação da orelha		1					1	
	Práticas em geral	1			1		1	3	

Nota: Roda de conversa com os seis anciões *A'uvé Uptabi* participantes da pesquisa.

Como revela a Tabela 1, a preocupação mais recorrentemente expressa pelos anciões foi em relação ao impacto das tecnologias junto aos *wapté* (*Wadzadzü*, *Tseretede*, *Tsere'udö*, *Upari*, *Hörö'a*). Houve três falas que também manifestaram preocupação com o consumo de “bebidas alcoólicas” (*Wadzadzü*, *Tsere'udö*, *Hörö'a*), uma fala sobre o ato de “fumar drogas” (*Tsere'udö*) e uma sobre o “financeiro” (*Upari*), pois já existem na comunidade aqueles que só pensam nas suas próprias necessidades materiais e não no coletivo. Um dos anciões indica que, além das questões já mencionadas, “ainda tem as coisas que os não indígena produziram de todos os tempos” (*Wadzadzü*) e outros três anciões parecem sintetizar a apreensão de todos em relação ao futuro “porque estão vindos coisas que não pretendemos da cultura dos não indígenas” (*Parahödu*), “produtos e tecnologias do não indígena que estão apertando a nossa cultura” (*Tseretede*), “sempre apertando o nosso modo de viver” (*Upari*).

Os anciões mostraram-se preocupados com o fim da cultura *A'uvé Uptabi*, devido a não realização da tradição, como as danças e os cantos dos padrinhos para os *wapté*, os cantos dos *wapté* no começo da noite e à meia-noite (*Parahödu*), fundamentais na sua formação, pois são as formas de contato dos adolescentes com a aldeia, no tempo em que se encontram afastados temporariamente da comunidade, em seu período de formação no *Hö* (Giaccaria & Heide, 1984; Leal, 2006).

Upari recordou a importância das caçadas e coletas feitas pelos *wapté* no passado, enquanto *Tseretede* alertou para o esvaziamento do rito da perfuração das orelhas, que como vimos, na cultura *A'uvé Uptabi* é um rito de passagem que marca a culminância de um longo período de preparação para assumir a vida xavante, (Giaccaria & Heide, 1984; Leal, 2006), não apenas para ficar junto com as moças ou para se casar. *Wadzadzü*, *Tsere'udö* e *Hörö'a* manifestaram sua apreensão pela não realização das práticas em geral da tradição e da cultura, ensinadas pelos antepassados, o que coloca em risco a continuidade da cultura *A'uvé Uptabi*.

Wadzadzü: O meu sonho é um pesadelo. Talvez vai piorar a nossa cultura, da vida dos adolescentes, o que praticavam dos antepassados. No momento já entraram as novas tecnologias como televisão, telefone ou aparelho de celular e bebidas alcoólicas, etc. e ainda tem as coisas que os não indígena produziram de todos os tempos. (Moritu, diário de campo, 21 de abril de 2019)

Tseretede: Talvez cairá o modo de vida dos *wapté* [adolescentes]. Eles viverão como qualquer pessoa e não mais a vida *wapté*. Se for assim, a vida dos adolescentes será para ficarem juntos com as meninas ou as moças, fazendo somente a perfuração das orelhas para se casar e nada mais. Por isso, se eu fosse como *danbobui'wa* [padrinho] assim daria conselho muito forte mesmo para os *wapté*. Sei que seria muito difícil no momento porque os produtos e as tecnologias do não indígena estão apertando a nossa cultura. (Moritu, diário de campo, 21 de abril de 2019)

Parabödu: Meu sonho é diferente e muito perigoso. Não haveria mais a nossa cultura porque os padrinhos não cantariam mais, nem as danças durante a noite para os *wapté* e também os *'ritéi'wa*, nem dos cantos no começo da noite e da meia noite. Assim ninguém levantaria os costumes para tanto, o meu sonho... mais pesadelo para o futuro, porque estão vindos coisas que não pretendemos da cultura dos não indígenas. (Moritu, diário de campo, 21 de abril de 2019)

Tsere'udö: O meu sonho para o futuro é muito perigoso, o modo de vida dos *wapté* será diferente e o que compreenderiam para a vida toda, bebidas alcoólicas, fumar drogas, usar telefones ou celular e internet. Tudo isto levaria para fora do padrão de conhecimentos dos *A'umê Uptabi*, devido aos produtos dos não indígena. (Moritu, diário de campo, 21 de abril de 2019)

Upari: Bom, o meu sonho para poder realizar na educação para os *wapté*, muito relevante era o que antepassados faziam. Como eu, ancião, no momento, a minha visão muito grande para o futuro que os *wapté*, que possam dar continuidade à tradição que nós temos. Daria também conselho para os *wapté* para que possam focalizar a sua atenção para compreender os estudos do não indígena, assim como as novas gerações farão para futuro. Pois, já entraram os produtos dos não indígenas, mas isso os antepassados... não havia os produtos eletrônicos. Portanto, nessa época, ainda estava muito forte a nossa cultura dos antepassados. Assim como nós, os *wapté* faziam só caçadas no mato ou na floresta, e fazíamos coletas de frutas no mato e, estávamos sempre dentro de casa. Talvez estávamos sem roupas, calças, diferente de hoje. A cultura foi piorando até agora no meio de não indígenas, dos *ihöibaté* ou *wapté*, Sempre apertando o nosso modo de viver, os aparelhos eletrônicos, como filmes ou cinema, telefone ou celular e financeiro. Isto leva a pior, que a nossa cultura se destrua, enfim, para o futuro, a nossa cultura acabará. (Moritu, diário de campo, 21 de abril de 2019)

Hörö'a: Olhando o futuro para as novas gerações dos *wapté*, o que vejo para o futuro é aquilo que consomem como bebidas alcoólicas e os produtos do não indígena, isso é televisão, internet e aparelho de celular. Assim levarão os nossos jovens até a morte, pois então, tudo isso... os produtos podemos preservar juntos com os jovens, assim poderemos avançar a nossa educação quanto na tradição. É assim meu sonho para o futuro. (Moritu, diário de campo, 21 de abril de 2019)

Podemos perceber que, em meio às preocupações fortemente presentes nos sonhos-pesadelo dos anciões, já aparece, nesse primeiro momento da roda de conversa, um conselho para que os *wapté* possam “focalizar a sua atenção para compreender os estudos do não indígena a compreender os estudos do não indígena, assim como as novas gerações farão para futuro” (*Upari*). Aparece também

a percepção de que “os produtos podemos preservar juntos com os jovens, assim poderemos avançar a nossa educação quanto na tradição. É assim meu sonho para o futuro” (*Hörö'a*), sempre tendo em vista o sonho da preservação da cultura e do povo *A'uwé Uptabi*.

Quanto às preocupações dos anciões participantes da pesquisa em relação à educação dos adolescentes *A'uwé Uptabi*, percebemos que vêm ao encontro de preocupações presentes entre educadores e pesquisadores não-indígenas.

Diversas pesquisas têm reconhecido os efeitos negativos relativos ao modo como as tecnologias têm estado presente na vida dos adolescentes, ao lado da constatação de efeitos positivos e de indicação de práticas adequadas e exitosas para o uso das tecnologias na educação, tendo em vista a formação humana e sua aprendizagem das novas gerações, o que exige dos educadores constante atenção e discernimento. (Ives, 2013; Zuin & Zuin, 2018).

A preocupação com o uso de álcool e drogas entre adolescentes e jovens também é temática recorrente entre educadores e pesquisadores não indígenas. Em cenários indígenas, a questão do alcoolismo é mais presente (Langdon, 2005), com ausência de políticas públicas, sobretudo, para os povos indígenas (Mangueira, Guimarães, Mangueira, Fernandes & Lopes, 2015) e entre os adolescentes e jovens não indígenas o que se presencia é um intenso aliciamento dos adolescentes e jovens para serem soldados do narcotráfico e das milícias, em espécies de casas de formação para o crime, que se multiplicam nas periferias urbanas e por meio de abrigos virtuais no submundo da Internet.

A preocupação com a destruição da cultura expressa pelos anciões *A'uwé Uptabi* participantes da pesquisa encontra também ressonância entre os não-indígenas ao presenciarmos a perda do sentido da vida entre membros das novas gerações não indígenas. O crescimento da depressão e do suicídio entre adolescentes e jovens nas cidades, bem como situações-limite em que planejam e realizam ataques e massacres em escolas e demais espaços públicos por eles frequentados, homicídios seguidos de suicídio, apontam para a destruição do tecido social pelas mãos daqueles que deveriam estar alimentando sonhos e ser esperança de um futuro melhor, mais humano e justo.

A seguir, passamos à abordagem dos conselhos dos anciões participantes da pesquisa, aos *wapté* aos educadores *A'uwé Uptabi*.

Conselhos dos Anciões para os Adolescentes e Educadores *A'uwé Uptabi*

Como já indicado anteriormente, quando os anciões foram convidados a dar conselhos aos *wapté*, eles também deram conselhos para os *Danhobui'wa*, para os *iprédu* e para si mesmos. Consideramos essa atitude muito significativa e condizente com a cultura *A'uwé Uptabi*, que sempre considera o coletivo (Leal, 2006). Tal postura parece nos convidar à reflexão: como dar conselhos aos *wapté* sem aconselhar todos os seus educadores?

Segundo *Upari*,

a educação do *A'uwé Uptabi* começa dentro de casa, os pais, tios, avôs dando conselhos para os adolescentes que vão entrar na casa do *Hö* e, depois disso os padrinhos seguirão conselhos até o final dos ritos de passagem para se tornarem rapazes, *rite'wa* (Moritu, diário de campo, 21 de abril de 2019)

O destaque do ancião se faz em consonância com o que nos indica T'sirui'a (2012) em relação à participação da família como elemento fundamental para a educação das novas gerações.

A Tabela 2, que indica a recorrência dos conselhos dos seis anciões participantes, nos permite identificar que nenhum deles deu conselhos apenas para os *wapté*...

Tabela 2

Conselhos dos seis anciões participantes da pesquisa para wapté e comunidade A'uvê Uptabi

Destinatário	Conselho	Wad zad zu	Tse rete de	Para hödu	Tse re'u dö	Upa ri	Hö rö'a	Sub total	Total
<i>Wapté</i> (Adolescentes <i>A'uvê Uptabi</i>)	Respeitar	1	1					2	22
	Ouvir, abrir-se	1	1	1	1	1	1	6	
	Compreender a cultura	1	1	1	1	1	1	6	
	Preparar-se para vida em família, explicar a história aos filhos	1	1	1	1	1	1	6	
	Não assistir TV e não usar celular						1	1	
	Focalizar a atenção estudos do não indígena						1	1	
<i>Danbohui'wa</i> (Padrinhos)	Dialogar, transmitir experiência, conhecimentos	1	1		1	1		4	8
	Não deixar de visitar a casa dos <i>wapté</i>			1				1	
	Mandar que façam atividades juntos, proibir aparelhos eletrônicos	1				1	1	3	
<i>Iprédu</i> (Adultos maduros)	Não esquecer de dar conselhos aos <i>wapté</i>			1				1	1
Anciões	Dar conselhos aos <i>wapté</i> , ensinar a cultura e vivência em família		1	1	1	1	1	5	5

Nota: Roda de conversa com os seis anciões *A'uvê Uptabi* participantes da pesquisa.

Como mostra a Tabela 2, pudemos identificar 22 falas dos anciões voltadas a aconselhar os *wapté*. A roda de conversa fluiu em um movimento crescente de reflexões em que um ancião ia complementando a fala do outro.

Respeitar, ter respeito, é o primeiro conselho que surgiu na roda. O sentido abarcava desde a postura necessária diante das pessoas, sejam anciãos, anciãs, meninas, meninos (*Wadzadzzy*), até o respeito à cultura do trabalho (*Tseretede*). Junto ao apelo ao respeito, destacou-se no início da roda, o conselho relacionado ao saber *ouvir*, de que os *wapté* ouvissem “bem atentos”, “com muito cuidado” os *danbohui'wa* (*Wadzadzzy, Parahödu*). Todos os anciões, de alguma forma, ressaltaram a importância de ouvir os padrinhos e anciões, de modo a “abrir as cabeças para os conhecimentos” (*Tsere'ndö*),

sempre com alusão ao modo de vida e à tradição dos antepassados. Essa abertura permitiria que compreendessem a cultura, não só aprendessem a tirar embira (*Tseretede*), a fazer caçada (*Parabödu*, *Hörö'a*), mas toda a gama de valores presentes nos ritos e nas atividades relacionados à partilha, ao espírito coletivo e colaborativo que devem estar presentes na comunidade.

Todos dos anciões destacaram, de alguma forma, a importância que os *wapté* pudessem se preparar para constituírem uma família, de modo que soubessem também educar os seus filhos e lhes explicar a história no futuro (*Wadzadzü*, *Tseretede*, *Parabödu*, *Tsere'udo*, *Upari*, *Höröa*). Dentre os conselhos, temos os de *Upari* para que os *wapté* “não assistissem tv e usassem aparelhos celulares”, como aquele já dado pelo ancião na primeira parte da roda de conversa, de que os *wapté* focalizassem “a sua atenção para compreender os estudos do não indígena”. Ao analisar os dois conselhos vindos de um mesmo ancião, podemos inferir que para ele, não se trata de proibir ou incentivar algo por advir do não indígena, mas se trata da necessidade de um constante discernimento sobre as influências da cultura do não indígena sobre a cultura *A'uvé Uptabi*, a fim de identificar o que destrói e o que pode contribuir para o povo xavante.

Em relação aos *Danhobui'a*, os anciões destacaram a importância: dos diálogos dos padrinhos (*Wadzadzü*), de transmitir experiência (*Tseretede*, *Tsere'udö*), dos conhecimentos dos antepassados, a fim de saber aconselhar os futuros filhos (*Upari*) e explicar a história (*Wadzadzü*, *Tsere'udö*). Ressaltaram que os padrinhos mandassem os *wapté* fazerem atividades juntos com os colegas (*Wadzadzü*, *Upari*), sendo firmes para proibir aparelhos eletrônicos por estarem prejudicando a cultura.

Parabödu fez dois apelos: que os padrinhos não deixassem de visitar o *Hö* e os *iprédu* não deixassem de dar conselhos aos *wapté*. Conforme destacado na Tabela 2, os anciões se colocaram como sempre dispostos a participar da educação dos *wapté*. Ao aconselhar a todos também se ofereceram para ajudar, mencionando que poderiam ensinar sobre diversos aspectos da cultura, do trabalho, da caçada, do artesanato, sobre a vivência em família, pois cada ensinamento tem um significado que vai além de si mesmo, como podemos observar ao entrar em contato com as notas de campo, a seguir:

Wadzadzü: Daria conselhos para que os adolescentes tenham respeito com os anciões e anciãs, e respeitarem as meninas e não baterem nos meninos [nota do tradutor: aqueles irmãos mais novos que vão levar comidas a esses adolescentes quando se estão isolados pelo ritual *wapté* no *Hö*] e ouvirem bem atentos os diálogos dos *danhobui'wa* [padrinhos], para que os *wapté* [adolescentes] possam seguir bem a vida cotidiana, respeitando os *danhobui'wa* [padrinhos] conforme o que eles mandam, a fazerem juntos aos seus colegas, ouvindo com muito cuidado as falas dos padrinhos, para que assim eles possam explicar a história, no futuro. Desse modo, eu dou conselhos para os *wapté* [adolescentes]. (Moritu, diário de campo, 21 de abril de 2019)

Tseretede: Daria conselhos para os adolescentes respeitarem a experiência de trabalho, assim como transmitiria experiência de tirar embira para fazer cordas para os pulsos e as pernas. Depois daria conhecimentos de modo a produzir aprendizagem para o futuro, para que eles possam vivenciar dentro da sua família quando se casarem. Também daria conselho sobre como eles devem transmitir conselhos, a partir de suas experiências de vida para seus filhos, futuramente. Assim eu daria conselho para os *wapté*. (Moritu, diário de campo, 21 de abril de 2019)

Parabödu: Eu faria conselho, assim: quando eu era adolescente e o meu padrinho dava conselho para a gente, eu sempre ouvia atentamente as falas dos nossos padrinhos, mas no momento o modo de viver dos *wapté* está piorando cada vez mais junto com

seus padrinhos. Por que aconteceu isso? Porque alguns padrinhos deixaram de visitar a casa da formação dos *wapté* e também os *iprédu* esqueceram de dar conselhos em casa para os *wapté*. Assim eu mesmo faria conselhos para os *wapté* para compreenderem a nossa cultura para o futuro. (Moritu, diário de campo, 21 de abril de 2019)

Tsere'udö: Seria o meu sonho na educação ensinar os *wapté* futuramente para que tenham toda aprendizagem. Poderia abrir as cabeças para os conhecimentos e ensinaria os modos de vida e faria conselho para o futuro, porque os antepassados faziam tudo muito respeitosamente. Assim faria conselho para os *wapté* e, outro o que penso dos antepassados. Talvez os *wapté* estavam sem roupas, por isso eles ficavam vergonhosos e respeitosos dos outros. Assim também as mulheres estavam sem roupas, portanto, elas respeitavam os homens. Tudo isso mudando, cada vez mais, até o momento, porque hoje estamos usando roupas, isso leva a ficar sem vergonha dos outros. Assim como também faria conselho ao ensinar da caçada para os *wapté*, porque muitas vezes os *iböibaté* não entendem o modo de vida dos antepassados que distribuíam carne da caçada. Essa tradição dos antepassados vinha até o momento que nós temos: quando um clã mata qualquer animal na caçada, ele distribuirá para outro clã. Isso ainda temos do ensinamento dos *danhobui'wa* e anciões, mas talvez desaparecerá em alguns anos. Portanto, seria muito bom para compreender essa cultura da caçada, assim será o meu conselho para os *wapté*, futuramente. (Moritu, diário de campo, 21 de abril de 2019)

Upari: Pois, daria conhecimento para os *wapté*, que eles não assistissem tv e usassem aparelhos celulares, para que eles não usassem mais. Talvez seria assim conselhos muito fortes na vida cotidiana e também faria treinamento para fazerem artesanatos e o modo de viver no futuro que eles viverão com seus filhos, assim faria conselhos para os jovens. (Moritu, diário de campo, 21 de abril de 2019)

Hörö'a: Seria assim o meu olhar, como eu fosse padrinho, mandaria a proibir os aparelhos eletrônicos que não seriam comprados para os adolescentes, porque os produtos eletrônicos prejudicarão a nossa cultura. Poderia fazer outras coisas como tradição do nosso povo *A'uwé Uptabi*. Até eu poderia ensinar os artesanatos que produzimos no momento. É melhor os *wapté* compreenderem que quando a gente morrer, da antiga geração, ninguém vai ensinar para as novas gerações. Isso me preocupa muito na minha vida. Outra coisa que eu poderia ensinar para os *wapté* é a caçada. (Moritu, diário de campo, 21 de abril de 2019)

Como podemos perceber, dentre os conselhos dados aos educandos e educadores do povo xavante, destacam-se: o respeito, o ouvir com cuidado, a atenção ao coletivo e ao bem da comunidade. Desse modo, o movimento de luta pela preservação da vida do povo *A'uwé Uptabi* passa pela formação ética das novas gerações. Tal processo educativo abarca quatro dimensões da vida humana: a formação *ética* integrada à formação *política*, que passa pela compreensão dos fundamentos de uma *técnica* e pela *estética* (Freire, 1996; Rios, 2002). A fala de *Tsere'udö*, quando explica as razões pela qual aconselha que seja ensinada a *cultura da caçada*, traz todas essas quatro dimensões anteriormente citadas. A caçada, além de comportar o ato de caçar, uma *técnica* de sobrevivência, traz consigo a questão *ética* de que aquele que caça, além de não caçar para si, entrega o resultado da caçada justamente para o clã oposto, a fim de que a partilha seja realizada. O gesto, além de carregar

em si a hombridade, que deveria ser uma marca da *estética* humana, fomenta a união dos opostos, a formação *política* de todos, de modo que os clãs, o conjunto de metades, continuem em um clima de união e respeito, apesar das diferenças, como um único povo.

Não há como exigir algo dos adolescentes, aconselhá-los a alguma nova atitude, sem o envolvimento de toda a comunidade pelo exemplo (*Wadzadzū, Tseretede, Parabödu, Tseré'udo, Upari, Hö'rö'a*). Os encontros pessoais dos padrinhos e dos anciãos para orientar os *wapté*, deitados lado ao lado, com os braços cruzados no peito, olhando para o infinito, e “pausadamente vão falando e transmitindo os mitos, as lendas, as histórias” (Leal, 2006, p. 74) simbolizam o cuidado para que os limites e as orientações sejam dados pelos educadores como quem dá conhecimento (*Upari, Hö'rö'a*).

Conselhos dos Anciões para os Adolescentes e Educadores *não Indígenas*

Em consonância com a visão integral de sociedade e educação que permeou toda a roda de conversa, os anciões, ao serem convidados a dar conselhos aos educadores não indígenas, iniciaram com conselhos que dariam para os adolescentes não indígenas e depois passaram a importantes orientações aos educadores, conforme apresentamos na Tabela 3:

Tabela 3

Conselhos dos seis anciões participantes da pesquisa para adolescentes e seus educadores não indígenas

Destinatário	Conselho	‘Wad zadzu	Tse rede	Para hödu	‘Tseré’ udö	Upa ri	Hö rö'a	Sub total	Total
Adolescentes não indígenas	Respeitar	1				1		2	6
	Cumprir o ordenado, o prometido	1						1	
	Manter-se firme no estudo	1						1	
	Seguir caminho certo, sem pensar coisas ruins	1	1					2	
	Conhecer coisas boas dentro do grupo	1						1	
Educadores não indígenas	Construir grupo de adol. e de jovens		1	1		1	1	4	13
	Dar conselhos firmes, alertar sobre perigos	1	1	1	1	1	1	6	
	Organizar formação para projetarem o futuro			1		1		1	
	Estar de coração aberto, andar, dialogar com os adol. e jovens				1	1		2	

Nota: Roda de conversa com os seis anciões *A'uve Uptabi* participantes da pesquisa.

Quanto aos conselhos que os anciões dariam aos adolescentes não indígenas, *Wadzadzū* e *Upari* alertaram, inicialmente, para a importância de respeitarem os pais. É interessante perceber o valor dado à *palavra* dos pais e à atitude de cumprir a própria palavra – “o que você promete ao seu pai e à sua mãe tem que fazer”, bem como o destaque dado ao “se manter firme com seu estudo” (*Wadzadzū*). *Upari* ainda destaca a importância de os adolescentes não indígenas respeitarem as meninas e os rapazes (mais velhos). Um conselho compartilhado por *Wadzadzū* e *Tseretede* é para que não ficassem pensando em coisas ruins, que os fariam perder o “caminho certo” e não valeriam para o seu futuro. *Wadzadzū*, ao final da sua fala, destacou, a importância de aprender a “conhecer as coisas boas que estão dentro do grupo”, sendo que a constituição de um *grupo de adolescentes* se tornará um conselho central na continuidade da roda de conversa.

Quanto aos conselhos dados aos educadores não indígenas, um dos mais recorrentes foi, justamente, a construção de grupos para adolescentes e para jovens (*Tseretede*, *Parahödu*, *Upari*, *Hörö'a*), sendo que os demais conselhos dos anciões se referiam à atuação dos educadores não indígenas dentro desse grupo.

Uma das orientações dos anciões foi no tocante à postura dos educadores não indígenas que deveria ser muito firme, alertando sobre os perigos dos adolescentes se envolverem em crimes - roubar, matar, se viciar em drogas - caminho que os poderia levar até mesmo à morte (*Tseretede*, *Hörö'a*). *Tseretede* aconselha os educadores de que o referido *grupo* seria um local muito apropriado para aconselhar os jovens: “*Ali* [grifo nosso] faria conselho para os adolescentes para que esses não fizessem coisa que não valerá nada para o futuro”. Tem que ficar firme!” (*Tseretede*). Nas palavras de *Upari*: “construiria um grupinho de jovens para que eu pudesse promover o diálogo entre eles” ou ainda nas palavras de *Hörö'a*, “Tem que ter mesmo grupo de jovens como temos na tradição *A'uvé Uptabi*”.

Uma segunda orientação convergente nas falas dos anciões, a ser desenvolvida dentro do grupo de adolescentes, foi a de que os educadores não indígenas organizassem situações propícias para que os adolescentes refletissem sobre os próprios projetos de vida e sobre o futuro que almejavam para a sua geração. Nas palavras dos anciões, para que os adolescentes pudessem construir “a sua imaginação para o futuro” (*Parahödu*), de modo que pudessem “pensar bem sobre a futura geração do não indígena, o que eles poderão produzir com suas experiências” (*Upari*).

Por fim, uma terceira orientação dos anciões foi em relação à postura dos educadores diante dos adolescentes e jovens. *Upari* frisa a importância do diálogo no grupo, enquanto *Tseretede* indica que o educador deve estar sempre próximo aos adolescentes e jovens, “de coração aberto” e disposição para acompanhá-los “em todas as partes”.

A seguir, os excertos dos diários de campo que apresentam trechos significativos sobre os conselhos para os adolescentes e educadores não indígenas, anteriormente citados:

Wadzadzū: O conselho que daria para os adolescentes não indígenas na educação é sobre o respeitar as falas do seu pai e da sua mãe. Quando o pai manda as coisas para fazer tem que se cumprir. O que você promete ao seu pai e à sua mãe, tem que fazer, assim como se manter firme com seu estudo, por exemplo. Não deve ficar pensando coisas ruins que não prestam para modo de viver, porque daquele jeito ruim poderá perder o caminho certo. Por isso é melhor conhecer as coisas boas que estão dentro do grupo. Isso, sim, seria bom conselho para os adolescentes não indígenas. (Moritu, diário de campo, 21 de abril de 2019)

Tseretede: Como um padrinho de não indígena, daria conselho da minha experiência. Antes disso primeiro construiria um grupo de jovens com os *wapté* [adolescentes]. *Ali* faria conselho para os adolescentes para que esses não fizessem coisa que não valerá nada para o futuro. Tem que ficar firme! O caminho ruim leva para roubar e matar

as pessoas, assim o levará como viciado em drogas ou até morrer. Portanto, daria conselho muito forte para a educação dos adolescentes não indígenas. (Moritu, diário de campo, 21 de abril de 2019)

Parahödu: Na minha visão da cidade, para os *wapté* não indígenas, faria trabalho muito bem na educação, mas no momento os *ihöibaté* compreenderam as coisas que não interessam na vida cotidiana, isso levará ao vício. Por exemplo, quando a moça engravida apesar da fala do seu pai e da sua mãe... os dois expulsam a moça fora da casa porque a moça não seguiu os conselhos do seu pai e mãe. Aí quando nasce nenê ela joga na rua até crescer a criança e ninguém dá conselhos para criança, aí ela vai se comportar de acordo com o que encontra na rua, bom ou mal, assim aprendendo coisas ruins do menino ou da menina. Por isso no meu sonho, eu faria a construir um grupo de jovens e bem forte para os *ihöibaté* e os *wapté* que fariam ensinamentos de coisas para construir a sua imaginação para o futuro deles, era assim o meu sonho e pensamento. (Moritu, diário de campo, 21 de abril de 2019)

Tsere'udö: Não sei, se eu nascesse como não indígena, pegaria o mesmo caminho do modo de viver, mas na minha vida muita calma, gostaria de ajudar os outros, qualquer pessoal isolado, talvez a minha vida desde nascimento... por isso estaria sempre de coração aberto para os *ihöibaté* e *wapté* não indígenas, faria andanças em toda as partes ou dentro da casa para dar conselho e ensinar comportamentos de respeito ao seu pai, mãe, irmã e todas as famílias e também às outras pessoas. É assim, seria o meu ensinamento para os *ihöibaté* ou os *wapté*, para que eles pudessem seguir o caminho certo e não preocupassem seus pais com uma vida inútil. (Moritu, diário de campo, 21 de abril de 2019)

Upari: Faria conselho para os adolescentes não indígena, construiria um grupinho dos jovens para que eu pudesse promover diálogo entre eles. Assim deveria aumentar mais os conhecimentos dos jovens e dos adolescentes, até que eles respeitassem bem às falas dos pais e também as meninas, assim como dos rapazes. Portanto, podemos pensar bem sobre a futura geração do não indígena, o que eles poderão produzir com suas experiências. Isso ninguém sabe... o futuro, o que está para acontecer no mundo. (Moritu, diário de campo, 21 de abril de 2019)

Hörö'a: Bom, como seria padrinho entre os não indígenas, então, eu deveria fazer conselho para os *wapté* na cidade, que não tocassem coisas que não avançam para o futuro. Como o roubo e, até outras coisas que os levarão para a morte, porque eles virão como maconheiros ou alcoólatras, isso os faria perder o futuro, o que esperam, o seu sonho. Portanto, seria melhor um grupo de jovens bem enorme na cidade, para que eles não cometessem alguns erros na própria família. Tem que ter mesmo grupo de jovens como temos na tradição *A'umê Uptabi*. Isso seria bom para construir uma casa bem grande de todas as regiões do Brasil, principalmente. Assim como também os salesianos faziam com os seminaristas, é o chamado de grupo de jovens, isso dará oportunidade para o futuro. Por fim, é assim que faria conselho para os *wapté* do não indígena. (Moritu, diário de campo, 21 de abril de 2019)

Os conselhos dos anciões aos adolescentes não indígenas são semelhantes àqueles dados aos *wapté*. Quanto aos educadores não indígenas, na falta de toda a complexa rede de proteção e formação do

Povo *A'uwê Uptabi* para os adolescentes - o *Hö* (a casa dos solteiros), os *danbobui'wa* (os padrinhos), os *iprédu*, em seus papéis de opositores/controladores e dos advogados/defensores dos *wapté* (Leal, 2006), as categorias, as classes de idade, os ritos de passagem, - os anciões aconselharam os educadores não indígenas a construir grupos *de* e *com* adolescentes.

A constituição de grupos junto aos adolescentes, com presença de mediadores para apoiá-los nas mais diferentes situações de vulnerabilidade que podem ser vivenciadas na adolescência encontra-se presente em todo o mundo, nos mais diferentes contextos e perspectivas (World Health Organization [WHO], 2017). Pesquisas recentes continuam apontando que receber apoio de pais, professores e colegas em relações acadêmicas ou sociais problemáticas pode ajudar os adolescentes a terem considerações positivas diante de suas vidas e a serem otimistas em relação ao futuro e à solução de seus problemas (Çevik & Yıldız, 2017). Tem proliferado em todo o mundo programas para desenvolver competências socio-emocionais entre os adolescentes e jovens (Coelho, Marchante, Sousa & Romão, 2016), sendo necessário refletir sobre as concepções subjacentes e a efetividade de tais iniciativas, tendo em vista a formação integral das novas gerações para a vida.

Considerações Finais

Tem que ter mesmo grupo de jovens como temos na tradição *A'uwê Uptabi*. (*Hörö'a*)

Como esperado, os anciões *A'uwê Uptabi* trouxeram muitas contribuições para a educação dos adolescentes xavantes e não indígenas. Em primeiro plano, sua forte preocupação com o futuro dos *wapté* deve ser considerada com muita atenção, diante da forma como os produtos tecnológicos vêm “apertando” a cultura xavante, dos perigos dos entorpecentes, do individualismo, do esvaziamento e do abandono dos costumes e dos valores presentes na tradição. Os temores dos anciões, que também afligem os educadores dos adolescentes não indígenas, devem se tornar pauta urgente nos *Warã* das diferentes culturas.

Ficou nítido nas falas dos anciões que, além de aconselhar os adolescentes, precisamos nos comprometer com a sua formação: dialogar efetivamente com eles, a partir de uma atitude de abertura aos seus anseios e inquietudes, no seio de uma sociedade que lhes nega a segurança. Sociedade que lhes nega a segurança, pois os povos indígenas vivem constantemente ameaçados. Sociedade que lhes nega a segurança, pois nas cidades não há a garantia nem de integridade física, devido à violência advinda do Estado e do crime organizado. Sociedade que lhes nega a segurança pela falta de definição de valores e de etapas a serem vivenciadas na trajetória social, na delicada passagem da adolescência para a vida adulta. Devem ressoar em todos nós os apelos dos anciões para que sejamos firmes mediadores, estejamos entre os adolescentes dispostos a realizar “andanças em toda a parte e em casa”, a fim de ouvi-los e aconselhá-los com firmeza, apresentar argumentos, oferecer condições para que possam compreender a própria cultura e a cultura do mundo contemporâneo. Por fim, que possamos garantir-lhes o espaço para “imaginar”, para projetar os próprios sonhos, dentro de um grande sonho coletivo: “seria bom para construir uma casa bem grande de todas as regiões do Brasil” (*Hörö'a*), quiçá do mundo.

A educação *A'uwê Uptabi* forma a pessoa para que veja a todos, o coletivo, e para tanto, procura formá-la nos valores próprios da tradição. Estamos de acordo com o que destaca Leal (2006, p. 114) que as classes de idade são uma das importantes instituições *A'uwê Uptabi* na educação, por estar presente “no HÖ, no WARÃ, no DANHONO . . ., em todos os ritos da vida social, e hoje, muitas vezes, no futebol e na escola”. Estamos de acordo que podemos aplicar a pedagogia *A'uwê Uptabi* na escola indígena, para melhor transmitir os conhecimentos do não indígena. A escola não deve assumir a formação da pessoa *A'uwê Uptabi* em seus aspectos culturais,

mas pode proporcionar o acesso às linguagens e às tecnologias, que permeiam o mundo contemporâneo, aprendizagens necessárias aos *A'uwé Uptabi*.

A pedagogia *A'uwé Uptabi* vivenciada junto aos *wapté e os ihöibaté* volta-se sempre a coletividade do conhecimento e não para o individualismo. Essa contribuição da educação do *A'uwé Uptabi* poderia ser transmitida à educação do não indígena. Assim como os não indígenas multiplicam os conhecimentos para os estudantes indígenas, seria muito importante que os valores da Pedagogia *A'uwé Uptabi*, voltados à ética do bem comum, presentes no *Hö*, nas categorias e classes de idade, no *Warã...*, pudessem transitar em meio a educação não indígena, em um mundo tão conturbado e contraditório, que abre tantas possibilidades para a conexão em rede, mas no qual as pessoas se encontram tão isoladas e individualistas.

Agradecimentos

Agradecemos à generosidade dos anciões participantes da pesquisa, por compartilharem suas preocupações e conselhos, sua sabedoria e seus conhecimentos, que se constituem valiosas contribuições advindas da Pedagogia *A'uwé Uptabi* para a educação dos adolescentes *A'uwé Uptabi*, bem como para a educação dos adolescentes não indígenas.

Referências

- Bardin, L. (1977). *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70.
- Bogdan, R., & Biklen, S. (1994). *Investigação qualitativa em educação: Uma introdução à teoria e aos métodos*. Porto: Porto Editora.
- Çevik, G. B., & Yildiz, M. (2017). The role of perceived social support and coping styles in predicting adolescents' positivity. *Universal Journal of Educational Research* 5(5), 723-732. <https://doi.org/10.13189/ujer.2017.050504>
- Coelho, V. A., Marchante, M., Sousa, V., & Romão, A. M. (2016). Programas de intervenção para o desenvolvimento de competências socioemocionais em idade escolar: Uma revisão crítica dos enquadramentos SEL e SEAL. *Análise Psicológica*, 34(1), 61-72. <https://dx.doi.org/10.14417/ap.966>
- Freire, P. (1981). *Ação cultural para a liberdade*. (5a ed.) Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Freire, P. (1996). *Pedagogia da autonomia: Saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra.
- Ives, E. A. (2013). *iGeneration: The social cognitive effects of digital technology on teenagers*. (Master's Theses). Dominican University of California, San Rafael, CA, United States of America. <https://doi.org/10.33015/dominican.edu/2013.edu.09>
- Giaccaria, B., & Heide, A. (1984). *Xavante A'uwé uptabi; Povo Autêntico*. São Paulo, Ed. Salesiana Dom Bosco.
- Giaccaria, B. (1990). *Ensaio: Pedagogia Xavante*. Campo Grande: MSMT.
- Lachnitt, G. (2002). *Ritos de passagem do Povo Xavante: Um estudo sistemático*. (1a ed.) Campo Grande: UCDB.
- Langdon, E. J. (2005). O abuso de álcool entre os povos indígenas no Brasil: Uma avaliação comparativa. *Tellus*, 5(8/9), abr./out, 103-124. <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v0i8/9.99>
- Leal, L. S. (2006). *Classe de idade Xavante e a educação escolar: Uma contribuição pedagógica*. (Dissertação de mestrado em Educação). Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, Brasil.
- Mangueira, S. de O., Guimarães, F. J., Mangueira, J. de O., Fernandes, A. F. C., & Lopes, M. V. de O. (2015). Promoção da saúde e políticas públicas do álcool no Brasil: Revisão integrativa da literatura. *Psicologia & Sociedade*, 27(1), 157-168.

- Maybury-Lewis, D. (1984). *A sociedade xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Melchior, M. do N. (2008). *Watêbrémi xavante: Uma aproximação ao mundo da criança indígena*. (Dissertação de mestrado em Educação). Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, Brasil.
- Ribeiro, D. (1977). *Os Índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Rios, T. A. (2002). *Compreender e ensinar: Por uma docência da melhor qualidade*. São Paulo: Cortez.
- Silva, L. S. L. P. da (2017). *Os xavante e sua história pelo olhar dos salesianos Bartolomeo Giaccaria e Adalberto Heide*. (Dissertação de mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, GO, Brasil.
- Silva, P. B. G., & Bernardes, N. M. G. (2007). Roda de conversas – Excelência acadêmica é a diversidade. *Educação*, Porto Alegre/RS, ano XXX, 1 (61), 53-92.
- Tsawewa, M. T. E. (2016). *Educação Indígena procurando dialogar com a Educação Escolar Indígena: Rob'uivédze e niha te rob'uivẽ*. (Dissertação de mestrado em Educação). Universidade do Estado de Mato Grosso, Cáceres, MT, Brasil.
- Tsi'ruí'a, A. T. (2012). *A Sociedade Xavante e a educação; um olhar sobre a escola a partir da pedagogia Xavante*. (Dissertação de mestrado em Educação). Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, Brasil.
- World Health Organization (WHO) (2017). *Global accelerated action for the health of adolescents (AA-HA!): Guidance to support country implementation. Summary*. Geneva: World Health Organization.
- Zuin, V. G., & Zuin, A. A. S. (2018). O celular na escola e o fim pedagógico. *Educação & Sociedade*, 39(143), 419-435. <https://dx.doi.org/10.1590/es0101-73302018191881>

Sobre o Autores

Alberto Pari'Uptse'Wawe Moritu

Universidade Federal de São Carlos

moritu.pariu@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2200-8383>

Estudante no Curso de Licenciatura em Pedagogia. Bolsista de Iniciação Científica do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e tecnológico (CNPq), (2018-2019). Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação de Jovens e Adultos, da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

Jarina Rodrigues Fernandes

Universidade Federal de São Carlos

jarina.fernandes@ufscar.br

<https://orcid.org/0000-0001-8028-467X>

Professora do Departamento de Teorias e Práticas Pedagógicas e do Programa de Pós-Graduação em Educação, do Centro de Educação e Ciências Humanas, da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação de Jovens e Adultos -UFSCar. Doutora em Educação: Currículo pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Sobre o Editores

Juliane Sachser Angnes

Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná (UNICENTRO)

Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE UNICENTRO)

Programa de Pós-Graduação em Administração (PPGADM UNICENTRO)

julianeangnes@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4887-7042>

Graduação em Secretariado Executivo Bilingüe e em Letras - Português/Inglês pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Especialista em Linguística Aplicada e Mestre em Letras - Linguagem e Sociedade também pela UNIOESTE. Doutora em Educação pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), linha de Cognição, Desenvolvimento Humano e Aprendizagem. Realizou estágio pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação em Administração da Universidade Estadual de Maringá (UEM) no Grupo de Pesquisas em Estudos Organizacionais. É professora da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO) vinculada ao Departamento de Secretariado Executivo e ao Programa de Pós-Graduação em Administração (Mestrado Profissional). Tem experiência na docência e pesquisa nas áreas de Educação e Administração, atuando principalmente nas seguintes áreas temáticas: comunicação organizacional; redes solidárias; economia do bem-estar social; gestão escolar; planejamento e organização de eventos; cerimonial e protocolo; etiqueta social e comportamental; redação técnica oficial e empresarial; responsabilidade social; pesquisa qualitativa em Ciências Sociais Aplicadas. É Líder do Grupo de Pesquisas em Gestão do Conhecimento da Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná. É líder do grupo de pesquisa em Gestão do Conhecimento.

Kaizô Iwakami Beltrão

EBAPE FGV - - Escola Brasileira de Administração Pública e de Empresas

Kaizo.beltrao@fgv.br

<http://orcid.org/0000-0002-3590-8057>

Graduação em Engenharia Mecânica pelo Instituto Tecnológico de Aeronáutica (1974), mestrado em Matemática Aplicada pelo Instituto de Matemática Pura e Aplicada (1977) e doutorado em Estatística pelo Departamento de Estatística da Princeton University (1981). Atualmente é Pesquisador/Professor da EBAPE/FGV-RJ e responsável técnico pelos relatórios técnicos do ENADE junto ao INEP através da Fundação Cesgranrio. Tem experiência na área de População e Políticas Públicas, com ênfase em Previdência Social e Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: bases de dados para políticas públicas, avaliações educacionais, diferenciais por sexo/raça, condições de saúde, demografia (modelagem estatística) e mortalidade.

Dossiê Especial Educação e Povos Indígenas - Identidades em Construção e Reconstrução

arquivos analíticos de políticas educativas

Volume 28 Número 78

11 de maio 2020

ISSN 1068-2341



Los/as lectores/as pueden copiar, mostrar, distribuir, y adaptar este artículo, siempre y cuando se de crédito y atribución al autor/es y a Archivos Analíticos de Políticas Educativas, los cambios se identifican y la misma licencia se aplica al trabajo derivada. Más detalles de la licencia de Creative Commons se encuentran en <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.0/>. Cualquier otro uso debe ser aprobado en conjunto por el autor/es, o AAPE/EPAA. La sección en español para Sud América de AAPE/EPAA es publicada por el *Mary Lou Fulton Teachers College, Arizona State University* y la *Universidad de San Andrés* de Argentina. Los artículos que aparecen en AAPE son indexados en CIRC (Clasificación Integrada de Revistas Científicas, España) DIALNET (España), [Directory of Open Access Journals](#), EBSCO Education Research Complete, ERIC, Education Full Text (H.W. Wilson), PubMed, QUALIS A1 (Brazil), Redalyc, SCImago Journal Rank, SCOPUS, Socolar (China).

Por errores y sugerencias contacte a Fischman@asu.edu

Síguenos en EPAA's Facebook comunidad at <https://www.facebook.com/EPAAAPE> y en Twitter feed @epaa_aape.

arquivos analíticos de políticas educativas
conselho editorial

Editor Consultor: **Gustavo E. Fischman** (Arizona State University)

Editoras Associadas: **Andréa Barbosa Gouveia** (Universidade Federal do Paraná), **Kaizo Iwakami Beltrao**, (Brazilian School of Public and Private Management - EBAPE/FGV), **Sheizi Calheira de Freitas** (Federal University of Bahia), **Maria Margarida Machado**, (Federal University of Goiás / Universidade Federal de Goiás), **Gilberto José Miranda**, (Universidade Federal de Uberlândia, Brazil), **Marcia Pletsch** (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro), **Maria Lúcia Rodrigues Muller** (Universidade Federal de Mato Grosso e Science), **Sandra Regina Sales** (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro)

Almerindo Afonso

Universidade do Minho
Portugal

Alexandre Fernandez Vaz

Universidade Federal de Santa
Catarina, Brasil

José Augusto Pacheco

Universidade do Minho, Portugal

Rosanna Maria Barros Sá

Universidade do Algarve
Portugal

Regina Célia Linhares Hostins

Universidade do Vale do Itajaí,
Brasil

Jane Paiva

Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Brasil

Maria Helena Bonilla

Universidade Federal da Bahia
Brasil

Alfredo Macedo Gomes

Universidade Federal de Pernambuco
Brasil

Paulo Alberto Santos Vieira

Universidade do Estado de Mato
Grosso, Brasil

Rosa Maria Bueno Fischer

Universidade Federal do Rio Grande
do Sul, Brasil

Jefferson Mainardes

Universidade Estadual de Ponta
Grossa, Brasil

Fabiany de Cássia Tavares Silva

Universidade Federal do Mato
Grosso do Sul, Brasil

Alice Casimiro Lopes

Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Brasil

Jader Janer Moreira Lopes

Universidade Federal Fluminense e
Universidade Federal de Juiz de Fora,
Brasil

António Teodoro

Universidade Lusófona
Portugal

Suzana Feldens Schwertner

Centro Universitário Univates
Brasil

Debora Nunes

Universidade Federal do Rio Grande
do Norte, Brasil

Lílian do Valle

Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Brasil

Geovana Mendonça Lunardi

Mendes Universidade do Estado de
Santa Catarina

Alda Junqueira Marin

Pontifícia Universidade Católica de
São Paulo, Brasil

Alfredo Veiga-Neto

Universidade Federal do Rio Grande
do Sul, Brasil

Flávia Miller Naethe Motta

Universidade Federal Rural do Rio de
Janeiro, Brasil

Dalila Andrade Oliveira

Universidade Federal de Minas
Gerais, Brasil

archivos analíticos de políticas educativas consejo editorial

Editor Consultor: **Gustavo E. Fischman** (Arizona State University)

Editores Asociados: **Felicitas Acosta** (Universidad Nacional de General Sarmiento), **Armando Alcántara Santuario** (Universidad Nacional Autónoma de México), **Ignacio Barrenechea**, **Jason Beech** (Universidad de San Andrés), **Angelica Buendia**, (Metropolitan Autonomous University), **Alejandra Falabella** (Universidad Alberto Hurtado, Chile), **Carmuca Gómez-Bueno** (Universidad de Granada), **Veronica Gottau** (Universidad Torcuato Di Tella), **Carolina Guzmán-Valenzuela** (Universidade de Chile), **Antonia Lozano-Díaz** (University of Almería), **Antonio Luzon**, (Universidad de Granada), **María Teresa Martín Palomo** (University of Almería), **María Fernández Mellizo-Soto** (Universidad Complutense de Madrid), **Tiburcio Moreno** (Autonomous Metropolitan University-Cuajimalpa Unit), **José Luis Ramírez**, (Universidad de Sonora), **Axel Rivas** (Universidad de San Andrés), **César Lorenzo Rodríguez Uribe** (Universidad Marista de Guadalajara), **María Veronica Santelices** (Pontificia Universidad Católica de Chile)

Claudio Almonacid

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile

Miguel Ángel Arias Ortega

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Xavier Besalú Costa

Universitat de Girona, España

Xavier Bonal Sarro Universidad Autónoma de Barcelona, España

Antonio Bolívar Boitia

Universidad de Granada, España

José Joaquín Brunner Universidad Diego Portales, Chile

Damián Canales Sánchez

Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación, México

Gabriela de la Cruz Flores

Universidad Nacional Autónoma de México

Marco Antonio Delgado Fuentes

Universidad Iberoamericana, México

Inés Dussel, DIE-CINVESTAV,

México

Pedro Flores Crespo Universidad

Iberoamericana, México

Ana María García de Fanelli

Centro de Estudios de Estado y Sociedad (CEDES) CONICET, Argentina

Juan Carlos González Faraco

Universidad de Huelva, España

María Clemente Linuesa

Universidad de Salamanca, España

Jaume Martínez Bonafé

Universitat de València, España

Alejandro Márquez Jiménez

Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, UNAM, México

María Guadalupe Olivier Tellez, Universidad Pedagógica Nacional, México

Miguel Pereyra Universidad de

Granada, España

Mónica Pini Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Omar Orlando Pulido Chaves

Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico (IDEP)

José Ignacio Rivas Flores

Universidad de Málaga, España

Miriam Rodríguez Vargas

Universidad Autónoma de Tamaulipas, México

José Gregorio Rodríguez

Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Mario Rueda Beltrán Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, UNAM, México

José Luis San Fabián Maroto

Universidad de Oviedo, España

Jurjo Torres Santomé, Universidad de la Coruña, España

Yengny Marisol Silva Laya

Universidad Iberoamericana, México

Ernesto Treviño Ronzón

Universidad Veracruzana, México

Ernesto Treviño Villarreal

Universidad Diego Portales Santiago, Chile

Antoni Verger Planells

Universidad Autónoma de Barcelona, España

Catalina Wainerman

Universidad de San Andrés, Argentina

Juan Carlos Yáñez Velazco

Universidad de Colima, México

education policy analysis archives
editorial board

Lead Editor: **Audrey Amrein-Beardsley** (Arizona State University)

Editor Consultor: **Gustavo E. Fischman** (Arizona State University)

Associate Editors: **Melanie Bertrand, David Carlson, Lauren Harris, Eugene Judson, Mirka Koro-Ljungberg, Daniel Liou, Scott Marley, Molly Ott, Iveta Silova** (Arizona State University)

Cristina Alfaro
San Diego State University

Gary Anderson
New York University

Michael W. Apple
University of Wisconsin, Madison

Jeff Bale
University of Toronto, Canada
Aaron Bevenot SUNY Albany

David C. Berliner
Arizona State University
Henry Braun Boston College

Casey Cobb
University of Connecticut
Arnold Danzig
San Jose State University
Linda Darling-Hammond
Stanford University
Elizabeth H. DeBray
University of Georgia
David E. DeMatthews
University of Texas at Austin
Chad d'Entremont Rennie Center
for Education Research & Policy
John Diamond
University of Wisconsin, Madison
Matthew Di Carlo
Albert Shanker Institute
Sherman Dorn
Arizona State University
Michael J. Dumas
University of California, Berkeley
Kathy Escamilla
University of Colorado, Boulder
Yariv Feniger Ben-Gurion
University of the Negev
Melissa Lynn Freeman
Adams State College
Rachael Gabriel
University of Connecticut

Amy Garrett Dikkers University
of North Carolina, Wilmington
Gene V Glass
Arizona State University
Ronald Glass University of
California, Santa Cruz

Jacob P. K. Gross
University of Louisville
Eric M. Haas WestEd
Julian Vasquez Heilig California
State University, Sacramento
Kimberly Kappler Hewitt
University of North Carolina
Greensboro
Aimee Howley Ohio University

Steve Klees University of Maryland
Jaekyung Lee SUNY Buffalo
Jessica Nina Lester
Indiana University
Amanda E. Lewis University of
Illinois, Chicago
Chad R. Lochmiller Indiana
University
Christopher Lubienski Indiana
University
Sarah Lubienski Indiana University

William J. Mathis
University of Colorado, Boulder
Michele S. Moses
University of Colorado, Boulder
Julianne Moss
Deakin University, Australia
Sharon Nichols
University of Texas, San Antonio
Eric Parsons
University of Missouri-Columbia
Amanda U. Potterton
University of Kentucky
Susan L. Robertson
Bristol University

Gloria M. Rodriguez
University of California, Davis
R. Anthony Rolle
University of Houston
A. G. Rud
Washington State University

Patricia Sánchez University of
University of Texas, San Antonio
Janelle Scott University of
California, Berkeley
Jack Schneider University of
Massachusetts Lowell
Noah Sobe Loyola University

Nelly P. Stromquist
University of Maryland
Benjamin Superfine
University of Illinois, Chicago
Adai Tefera
Virginia Commonwealth University
A. Chris Torres
Michigan State University
Tina Trujillo
University of California, Berkeley
Federico R. Waitoller
University of Illinois, Chicago
Larisa Warhol
University of Connecticut
John Weathers University of
Colorado, Colorado Springs
Kevin Welner
University of Colorado, Boulder
Terrence G. Wiley
Center for Applied Linguistics
John Willinsky
Stanford University
Jennifer R. Wolgemuth
University of South Florida
Kyo Yamashiro
Claremont Graduate University
Miri Yemini
Tel Aviv University, Israel