



## MÍDIA INDÍGENA: MITO, RITUAL E A POLÍTICA DA IDENTIDADE XAVANTE

## INDIGENOUS MEDIA: MYTH, RITUAL AND THE POLITICS OF XAVANTE IDENTITY

Rafael Franco Coelho\*

Universidade Federal de Goiás – UFG

 <https://orcid.org/0000-0002-3947-2908>

[rafaelcoelho@ufg.br](mailto:rafaelcoelho@ufg.br)

**RESUMO:** O artigo apresenta o estudo de caso de Aldeia Digital, um projeto de educação midiática e inclusão digital com oficinas de formação do povo Xavante para a produção da sua própria mídia. A pesquisa utilizou vários métodos como entrevistas, grupos focais, pesquisa-ação e a observação participante, com ênfase no uso da fotografia e do audiovisual como métodos de observação em campo. No texto, analiso a participação, a influência e o impacto da produção cinematográfica na construção da identidade Xavante e seus múltiplos processos de identificação: individuais, sociais, políticos e culturais. Os resultados demonstram que a identidade Xavante na mídia se transforma tendo como princípio básico sua mitologia e sua noção de pessoa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cinema indígena; mídia indígena; identidade indígena; Xavante.

**ABSTRACT:** The article presents the case study of Digital Village, a media education and digital inclusion project with training workshops of the Xavante people to produce their own media. The research used various methods such as interviews, focus groups, action research and participant observation, with emphasis on the use of photography and audio-visual as field observation methods. The article also analyses the participation, influence and impact of cinematographic production in the construction of the Xavante identity and its multiple identification processes: individual, social, political and cultural. The results demonstrate that the Xavante identity in media is transformed based on its mythology and its notion of person as a basic principle.

**KEYWORDS:** Indigenous cinema; indigenous media; indigenous identity; Xavante.

---

\* Doutorado em Comunicación Digital pela Universidad Autònoma de Barcelona com doutorado sanduíche no Institute of Social and Cultural Anthropology na University of Oxford. Professor Adjunto na Faculdade de Informação e Comunicação da Universidade Federal de Goiás.

## BREVE INTRODUÇÃO DOS XAVANTE

Segundo fontes históricas, os Xavante habitam o Planalto Central do Brasil desde o século 18, uma região da Amazônia legal, onde migraram do norte do estado de Goiás, entre os rios Tocantins e Araguaia, até se estabelecerem no Estado do Mato Grosso.

Xavante é o nome em português como os brasileiros identificam esse grupo indígena, mas eles se identificam e se autodenominam em seu idioma como *A'umẽ*, que pode ser traduzido como gente, humano ou pessoa. Sua língua pertence à família etnolinguística Jê, do tronco Macro-Jê.

A sociedade Xavante se organiza em múltiplos sistemas dualistas que determinam a organização social, o parentesco, o casamento e a política, em um conjunto de “metades” que se cruzam. Um destes sistemas são os clãs que dividem a comunidade em duas metades exogâmicas e patrilineares: por um lado, *Pö' redza' õnõ* (Girino) e, por outro, *Öwawẽ* (água grande). Os casamentos ocorrem apenas entre as metades e o clã é hereditário, que passa de pais para filhos, de modo que a mãe sempre será de um clã da outra metade.

Segundo Graham (1993, p. 722), a “filosofia dualista xavante” organiza as pessoas em outros tipos de metades. Os Xavante se dividem em classes e categorias de idade, organizados hierarquicamente, dos mais velhos até os jovens. São oito classes de idade, quatro para cada clã ou metade e nove categorias de idade. As classes de idade são compostas por aqueles que viveram juntos o período anterior ao ritual de iniciação, cerca de cinco anos, na casa de solteiros, na língua Xavante *Hö*, se iniciaram juntos no ritual e se casaram em uma cerimônia coletiva. As classes de idades alternadas pertencem à mesma metade e cooperam entre si. Já as classes de idade consecutivas têm metades diferentes e, portanto, competem. As categorias de idade indicam as etapas pelas quais todos os Xavante devem passar ao longo da vida. São grupos de pessoas que têm em comum certos atributos socialmente reconhecidos, criando uma hierarquia social.

## ALDEIA DIGITAL

O projeto *Aldeia Digital* tem como objetivo a educação midiática dos Xavante da aldeia de Sangradouro, oferecendo oficinas de criação de cartazes, blogs, filmes de animação, vídeo documentário. As atividades das oficinas incluíram o registro, a documentação e a descrição escrita, visual e audiovisual das práticas culturais do povo Xavante e sua posterior transmissão, publicação e divulgação pela Internet. O objetivo das

oficinas foi oferecer formação e capacitação aos jovens da aldeia para a produção de sua própria mídia digital. De modo geral, o objetivo foi a inclusão digital dessa etnia indígena.

A Terra Indígena (T.I.) Xavante de Sangradouro possui uma área de aproximadamente 100.000 hectares, onde vivem cerca de 1.660 pessoas distribuídas em 25 aldeias. A aldeia Sangradouro é a maior e principal aldeia da T.I. Foi fundada em 1957 por um grupo procedente da T.I. Xavante de Parabubure, liderado por Pedro Toroibu<sup>1</sup>. A aldeia está localizada a 1,5 km da BR-070, km 225, e a 53 km da cidade de Primavera do Leste. Segundo o último censo realizado em 2010 pela Funai, a população da aldeia Sangradouro era de 882 pessoas. Perto da aldeia Sangradouro, há uma aldeia da etnia Bororo e uma missão da ordem salesiana. A missão fica a 700 metros da aldeia, possui uma igreja e um prédio onde vivem os padres, as freiras e, eventualmente, hospedam convidados. Além disso, ao lado da missão, há um posto de saúde e a Escola Indígena San José, que oferece ensino fundamental e médio.

A maioria das oficinas foi realizada no Laboratório de Informática da Escola Indígena da aldeia Sangradouro. A escola indígena de Sangradouro foi criada em 1957 pelos salesianos. De 1957 a 1974, funcionou como um colégio interno. De 1975 a 1990, deixou de funcionar como internato, mas continuou sendo coordenada pelos salesianos. Em 1991, a direção da escola muda para o Ministério da Educação. E finalmente, em 2006, a direção e os professores da escola são todos Xavante. O laboratório de informática da escola tem cerca de 20 computadores com acesso à Internet. O professor de informática também é um Xavante. Atualmente, este laboratório é utilizado para atividades de ensino e educação da escola, cujas aulas incluem um curso básico de informática.

Os alunos foram os Xavante da aldeia Sangradouro. Em princípio, fizemos uma convocatória geral para toda a aldeia e tentamos não limitar o número de estudantes das oficinas a um gênero, uma faixa etária ou um clã. À medida que o projeto se desenvolvia, se formou espontaneamente um grupo de estudante de maneira autogestionado. Eles tinham conhecimentos básicos de informática, adquiridos nas aulas da escola da aldeia.

A equipe do projeto tinha membros fixos trabalhando na organização e gerenciamento, e participações pontuais dependendo das necessidades do projeto. Foi interdisciplinar e composta por professores, funcionários, técnicos e estudantes da Universidade Federal de Goiás (UFG), da Faculdade de Informação e Comunicação, da Faculdade de Artes Visuais e da Faculdade de Ciências Sociais e Antropologia. Eu

---

<sup>1</sup> Para mais informações sobre a história da aldeia Sangradouro, ver o documentário de Divino Tserewahú chamado “Sangradouro”, disponível no site do projeto Vídeo nas aldeias: <http://www.videonasaldeias.org.br/2009/video.php?c=76>

coordenei o projeto, mas sempre consultando os Xavante, tanto a equipe quanto o conselho dos homens adultos (*Warã*), em cada nova etapa. Nesse sentido, a coordenação tentou ser autogestionada e respeitar a forma tradicional Xavante de tomada de decisão, tendo como base a consulta ao conselho.

O projeto começou no ano de 2010. Foram dois anos de planejamento (2010/11), seguido por mais dois anos de realização das oficinas (2012/13) e desde 2014 monitoro as mídias criadas nas oficinas. Em 2012 e 2013, as oficinas do projeto foram financiadas pelo Ministério da Educação através do PROEXT, um programa de financiamento de projetos de extensão comunitária para a implementação de políticas públicas de inclusão social. Uma de suas linhas de financiamento era a inclusão digital e étnica.

## METODOLOGIA

A metodologia da pesquisa teve como referência central o método publicado no livro *“Through Navajo eyes: an exploration in film communication and anthropology”* (Worth e Adair, 1972). Segundo Banks (2008), este trabalho é um modelo de pesquisa empírica bem desenhado, com objetivos e metodologias claros. Além dessa referência clássica, a pesquisa utilizou múltiplos métodos de coleta de dados no trabalho de campo, como entrevistas, grupos focais, pesquisa-ação, observação participante e o método etnográfico, com ênfase ao uso da fotografia e do audiovisual como técnicas de observação no campo.

Na pesquisa, optei pela descrição e análise qualitativa do material. Analisei o processo de produção dos meios de comunicação desenvolvidos no projeto Aldeia Digital, bem como os resultados e produtos gerados. Na interpretação dos resultados, reflito e discuto os conceitos de identidade e mídia Xavante.

As oficinas foram realizadas durante o ano de 2012, mensalmente, nos finais de semana e feriados. Em julho de 2012, também realizamos um workshop cujas atividades foram divididas entre a T.I. Sangradouro e a T.I. San Marcos, distantes 127 km uma da outra. Por fim, em julho de 2013, realizamos uma oficina no estúdio de televisão e na ilha de edição de vídeo da Faculdade de Informação e Comunicação da Universidade Federal de Goiás.

Os alunos das oficinas foram os Xavante da aldeia Sangradouro, o grupo focal da pesquisa. Esse grupo foi formado por 15 homens na faixa etária entre 15 e 25 anos, divididos em quatro grupos.

As oficinas resultaram na produção de um blog, um vídeo documentário, 9 animações de curta-metragem usando a técnica de stop motion, 2 marcas, uma série de cartazes e um grupo no Facebook. No total, foram treze oficinas, mas somente cinco se tornaram fonte de informação da pesquisa. O corpus de análise foi limitado ao material coletado na oficina de blog, na oficina de pôsteres, nas duas oficinas de filmes de animação e uma de vídeo documentário. Também analisamos o processo de criação de duas marcas, do próprio projeto Aldeia Digital e da Organização dos Povos Indígenas Xavante (OPIX).

No desenvolvimento da pesquisa, o projeto foi ampliado devido ao interesse de outras etnias indígenas em participar das oficinas. Para atender a essa solicitação, também realizamos oficinas na aldeia Argola da T.I. Terena de Cachoeirinha e na aldeia Merure da T.I. Bororo de Merure. Na investigação, restringi a análise somente aos dados do Xavantes.

## MITO E IDENTIDADE XAVANTE NA MÍDIA IMPRESSA

Bartolomé (2006) identifica dois sistemas e discursos na elaboração da identidade indígena: “um se refere à natureza do ‘nós’ e o segundo, ao ‘nós’ confrontado com os ‘outros’” (2006, p. 40). Para Barth (1976), os grupos étnicos e as relações interétnicas dependem da construção e conservação de uma fronteira étnica e da dicotomia entre membros (eu) e estranhos (outro). Portanto, o artigo será dividido em duas partes. Inicialmente, apresentamos o discurso Xavante sobre “nós” presente no audiovisual desenvolvido no projeto Aldeia Digital e, em seguida, a relação entre os Xavante e os “outros”, especificamente os brancos ou não indígenas.

Tradicionalmente, a noção de pessoa e o discurso Xavante sobre si mesmo são baseados em seus mitos de origem. Uma hipótese da pesquisa é que a noção de pessoa e o discurso Xavante sobre si mesmo, presentes na produção audiovisual do projeto Aldeia Digital, continuam fundamentando-se em seus mitos de origem. Ou seja, a apropriação da mídia pelos Xavante não transformou sua identidade étnica.

## MITO DE ORIGEM DO POVO XAVANTE

Nestes anos de pesquisa com o povo Xavante, ouvi muitas versões de seu mito de origem, narrados por diversas pessoas e em situações distintas<sup>2</sup>. A versão apresentada a

---

<sup>2</sup> Para mais publicações com outras versões do mito de origem do povo Xavante ou da mitologia Xavante em geral, consulte: Giaccaria e Heide (1984, p. 11-13), Maybury-Lewis (1984, p. 220, 350), Medeiros (1991), Sereburã et al. (1998), Shaker (2002, p.71), Falleiros (2012).

seguir foi narrada em Xavante na oficina de cartaz do projeto Aldeia Digital, por um ancião já falecido e traduzida para o português pelos alunos da oficina.

## A ORIGEM DO POVO XAVANTE (*WAPOTÓ NA'RADA*)

Antigamente, era tudo escuro, não tinha nuvem, nem sol, só tinha árvores. De repente, apareceu um arco-íris. Os filhos das nuvens, dois irmãos chamados *Butsé* e *Urebe*, descem das nuvens pelo arco-íris a terra.

Então eles começaram a pensar em criar as mulheres. Em seguida, eles preparam dois pedaços da madeira *wamarĩ*, igual aos brincos usados pelos homens Xavante. *Butsé* pintou as pontas da madeira de vermelho. *Urebe* pintou uma listra vermelha. Eles colocaram os pedaços de madeira no chão e cobriram com folhas de árvore.

No dia seguinte, o pauzinho se transformou em mulher. *Butsé* deu a mulher que ele criou para *Urebe* e *Urebe* deu a mulher para *Butsé*. *Butsé* se casou essa mulher chamada *Tsinbotsẽ'ẽmanẽ*. Tiveram 5 filhos: *Tsõrõpré*, *Tsõrõ'rada*, *Aptsi're*, *Tserebutumẽ* e *Tsitóbné*. *Urebe* se casa com a mulher chamada *Petsi'õtõrĩ'õ*. Eles também tiveram 5 filhos: *Tsa'amrĩ*; *Wéré'é*, *Tsitõmowẽ*, *Wadabité* e *Tsipadzabé*.

A partir daí começa a divisão entre os clãs. *Butsé* cria o clã *Põ' redza'õnõ* e *Urebe* cria o clã *Öwanẽ*.

Segundo os alunos da oficina, o ancião disse que só lembrava os nomes dos filhos do sexo masculino de *Butsé* e *Urebe*. Faltava identificar os nomes das filhas mulheres. Perguntei a outros anciãos da aldeia por esses nomes, mas ninguém se lembrou.

Este mito explica muitas coisas sobre a noção de pessoa e a sociedade Xavante. Os nomes e a origem de seus antepassados (céu), a origem das mulheres (cilindro de madeira), a origem dos clãs, a divisão do povo Xavante em dois clãs, a regra de casamento entre os dois clãs e a troca de mulheres e presentes (dádiva) entre homens de clãs diferentes.

A presença do cilindro de madeira no mito merece destaque. Segundo Maybury-Lewis (1984), é somente após o uso dos brincos cilíndricos “que se passa a condição plena de homens” (Maybury-Lewis, 1984, p. 314). Para Fernandes (2010, p. 455), os brincos cilíndricos não são apenas uma condição para a formação de homens plenos; mais do que isso, é a condição essencial para a pessoa Xavante plena.

Os homens começam a usar esse ornamento depois de perfurar as orelhas no ritual de iniciação. Os brincos cilíndricos colocados nos lóbulos das orelhas são símbolos do ritual de iniciação, um sinal da transição do solteiro (*waptẽ*) para seu novo status de

jovem recém-maduro (*ritéi'wa*). Eles são uma marca corporal e um sinal de pertencimento ao grupo. Somente a pessoa que tem essa marca no corpo pode ser considerada um membro da sociedade Xavante. Eles também representam a maturidade sexual de seus membros, uma vez que essa penetração social de seus corpos pode ser associada ao sexo. Para Maybury-Lewis (1984, p. 314), os “dilatadores cilíndricos furam os lóbulos das orelhas do iniciado da mesma maneira que seu pênis [...] pode penetrar uma mulher”. Os cilindros de madeira do mito também ajudam a explicar a cerimônia de furação das orelhas do ritual de iniciação. Os furadores devem ser do clã oposto ao do jovem que ele deve furar a orelha. Após a furação, ele coloca um pedaço do caule de um tipo de capim navalha pintado de vermelho. Como no mito, o furador entrega o cilindro de madeira pintado de vermelho (simbolizando a mulher) para uma pessoa do outro clã. Seu objetivo é a transmissão e atualização do modelo de pessoa, o ancestral presente no mito, para os jovens que devem internalizá-lo, incorporá-lo, personificá-lo e revivê-lo.

Maybury-Lewis (1984) afirma que os Xavante se comunicam com seus parentes mortos através dos brincos cilíndricos. Proponho que essa comunicação não se restringe aos mortos e seus ancestrais. Os anciãos em Sangradouro diziam que à noite conversavam com o deus Xavante, chamado *Höimana'u'ö*, e que os brincos cilíndricos sopravam nos seus ouvidos músicas e partes que compunham seus sonhos. Um ancião me disse uma vez: “Tudo o que aconteceu na minha vida, eu vi antes nos meus sonhos”. Laura Graham (1986) também aponta que os cantos coletivos, chamados de *daño're*, são transmitidos através dos brincos cilíndricos usados nos lóbulos das orelhas pelos iniciados do sexo masculino.

Os alunos da oficina de cartaz fizeram desenhos para representar visualmente seus ancestrais do mito de origem. Além disso, alguns deles escreveram o mito em Xavante e em português. Desenharam seus antepassados *Butsé* e *Urebe* ornamentados como nos rituais Xavante: usando a gravata *tsörebdu*, os brincos cilíndricos e com os símbolos de cada clã pintados na maçã do rosto (*Butsé* com o símbolo do clã *Pö'redza'önö* e *Urebe* com o símbolo dos *Öwanê*, da mesma forma usada na luta corporal do *Oi'o*). A grande maioria dos alunos representou os ancestrais com o motivo de pintura corporal chamado *danbanaprê* (*dañãaprê*) (Müller, 1976, p. 46; 2007, p. 138). Esta pintura consiste em um retângulo vermelho na barriga e uma faixa vermelha na linha da coluna, da cintura ao pescoço. Esse padrão de pintura é usado em momentos específicos do ritual de iniciação pelos meninos que estão sendo iniciados (*waptê*). Na corrida da capa *Noni* e na corrida da morte ou veneno (*Tsa'urí'wa*), em referência ao desmaio dos corredores envenenados. Nessa corrida, que

discutirei em detalhes mais adiante na seção sobre o ritual de iniciação, os padrinhos tentar lançar um veneno nos jovens, que fogem. Mas a pintura não é exclusiva da categoria de idade dos *wapté*. Ela também é usado por homens de todas as categoria de idade com a função ritual de *Paböri'wa* e pelos padrinhos dos *wapté* da categoria de idade *Danbobui'wa* com o cargo ritual de furadores de orelha (*daporedzapu'wa*).

É importante destacar que a versão do mito contada na oficina não descreve o uso de nenhum tipo de pintura corporal pelos ancestrais. Trata-se de uma interpretação do mito feita pelos alunos, que apresenta o modelo mental da noção de pessoa Xavante presente no imaginário coletivo do grupo.

Outros alunos desenharam os personagens míticos com o motivo de pintura corporal chamado *daubö* (Müller, 1976, p. 47; 2007, p. 138), que repete os retângulos vermelhos na barriga e na coluna e acrescenta no resto do tronco, braços e coxa a pintura preta. Esse padrão de pintura é usado pelos homens da categoria de idade dos *Danbobui'wa* na corrida de Buriti (*Uwede*) e na distribuição de alimentos no dia dos *Paböri'wa* no ritual de iniciação. Eles também foram retratados com os cabelos amarrados para trás com um rabo de cavalo e a franja pintada de vermelho, como usado na cerimônia de luta com raízes chamada *Ói'ó*. Por fim, alguns desenharam *Butsé* e *Urebe* sem nenhuma pintura corporal.

**Imagem 1 e 2:** Cartazes com desenhos dos antepassados com a pintura corporal *danhanapré* (esquerda) e *daubö* (direita)



Fonte: Arquivo fotográfico pessoal

A comparação entre a narrativa oral do mito e sua representação visual revela que há informações presentes nos desenhos que não são encontradas na história e o vice-versa. Os desenhos relacionam o mito com o ritual de iniciação através da pintura corporal usada em momentos específicos da cerimônia, identificam os ancestrais com cargos do ritual e como membros do sistema de categoria de idade. Maybury-Lewis



(1984) analisa um conjunto de narrativas presentes na mitologia Xavante dedicadas ao poder criador, incluindo o mito de origem Xavante. Nelas, os personagens com essa habilidade são os *wapté*, associados a poderes criativos. Mas a representação visual dos antepassados feita pelos alunos na oficina não se limita à categoria de idade dos *wapté*. Os ancestrais foram representados como *wapté*, *danhohui'wa*, *Pahöri'wa* e *daporedzapu'wa* em diversos momentos e funções do ritual de iniciação. Nas corridas do *Noni*, *Tsa'urí'wa* e *Uiwede*, onde a velocidade é necessária. E como representantes dos cargos rituais *Pahöri'wa*, o líder do ritual de iniciação e *daporedzapu'wa*, o furador de orelhas. As funções rituais fornecem poder político e a velocidade, força física. Os resultados indicam que os antepassados foram representados por pessoas da sociedade Xavante com diferentes tipos de poder: criador, político e físico.

## RITUAIS E IDENTIDADE XAVANTE NO CINEMA

Em 2013, os alunos do projeto Aldeia Digital fizeram três animações de cerimônias nas oficinas na Faculdade de Informação e Comunicação da Universidade Federal de Goiás. Uma da corrida com o tronco da palmeira do Buriti, outra de uma luta semelhante à cerimônia chamada *Oi'ó*, mas entre um Xavante contra um colonizador e, finalmente, um casamento. O projeto também realizou uma oficina de documentários, na qual foi produzido um vídeo de curta metragem sobre a segunda parte do ritual de iniciação masculino Xavante.

## CORRIDA DE BURITI (*UIWEDE*)

A corrida com o tronco da palmeira do Buriti, em Xavante *Uiwede*, é uma corrida de revezamento, realizada como parte dos rituais de iniciação social, cosmológica (*Wai'á*) e, mais recentemente, como esporte. É uma competição coletiva entre duas equipes, uma de cada classe de idade oposta, na qual os participantes devem carregar um pedaço do tronco da palmeira Buriti e passá-lo para o seu companheiro de classe de idade. O pedaço de tronco tem aproximadamente noventa centímetros de comprimento, pesa em torno de oitenta quilos e é transportado por uma distância de cerca de oito quilômetros. Correr é uma forma de desenvolver força e resistência física, duas qualidades altamente valorizadas pelos Xavante.

As animações das cerimônias apresentam em linguagem audiovisual outro aspecto da construção da identidade social Xavante, os processos sociais de identificação. A animação do *Uivede* representa dois homens de classes de idade opostas, que identificam visualmente suas classes através de diferentes motivos de pintura corporal. O primeiro com o motivo de pintura corporal chamado *daubö* (Müller, 1976, p. 47; 2007, p. 138), já descrito anteriormente. A pintura consiste em retângulos vermelhos na barriga e na coluna vertebral e o resto do tronco, braços e coxa pintados de preto. É o padrão usado por homens da classe de idade mais velha e da categoria de idade *Danbobui'wa*. E a classe de idade mais jovem foi representada na animação pintada de vermelho com um retângulo preto na barriga. O processo social de identificação de pessoas com uma determinada classe de idade faz parte da construção da identidade social Xavante. Este processo também estará presente adiante no ritual de iniciação e na carreira do *Noni*. A principal diferença é que na corrida de Buriti (*Uivede*) há disputas entre classes de idade e na corrida da capa *Noni* entre as categorias de idade.

**Imagem 3:** Frame da animação do *Uivede*



**Fonte:** Arquivo audiovisual pessoal

Existe uma relação direta entre o *Uivede* e o mito de origem do fogo. O mito conta que, após o roubo do fogo, a madeira em chamas foi passada de mão em mão, como no *Uivede*. Referências diretas à corrida do buriti são encontradas nas várias versões do mito. O mito diz que o roubo do fogo foi a origem da corrida. Nesse sentido, a corrida de buriti é uma forma de atualizar e reviver ritualmente o mito de origem do fogo.

## RITUAL DE INICIAÇÃO MASCULINO XAVANTE

Um produto audiovisual de um ritual desenvolvido no projeto foi um documentário de curta-metragem sobre a segunda parte do ritual de iniciação masculino Xavante. O ritual de iniciação marca a transição dos adolescentes para a idade adulta e seu reconhecimento como homens. O rito de passagem modifica o status social desse grupo de pessoas, ou seja, sua condição relacional e a identidade social.

O ritual de iniciação foi realizado em outra Terra Indígena Xavante chamada São Marcos. Na fase de planejamento da oficina, Natal comentou que seria bom ter um velho acompanhando a equipe e convidou o seu pai, José *Tsere'ruremé*. José é um *wamaritede'wa*. Esta é uma posição de liderança da Xavante e uma de suas funções é pacificar conflitos. Além disso, ele queria aproveitar a carona para visitar seu irmão que mora nesta aldeia. A princípio, não entendi a importância de sua presença. Porém, durante as oficinas, suas intervenções foram essenciais em momentos estratégicos de negociação de disputas entre as pessoas da aldeia São Marcos e os membros do projeto da aldeia Sangradouro.

Chegando em São Marcos, a primeira tarefa foi nos apresentar no centro da aldeia (*warã*) diante do conselho de homens adultos e solicitar autorização da comunidade para filmar o ritual. Apresentei o projeto e seus principais objetivos. Depois de falar, o senhor José fez a tradução em Xavante. Os homens perguntaram o que faríamos com as imagens gravadas, onde seriam exibidas, e questionaram se tínhamos algum interesse financeiro em ganhar dinheiro com as gravações. Depois dos questionamentos, fomos autorizados a filmar após assumir publicamente o compromisso ético com os usos que seriam feitos das imagens.

No processo de edição, o professor Divino fez a sugestão de adicionar uma apresentação da equipe do projeto. O documentário começa com esta apresentação pessoal, seguida por três telas de legendas apresentando o projeto, indicando quando, onde e quem fez o vídeo. A primeira parte do documentário mostra o que poderia ser chamado *making-of* do ritual, os bastidores. A viagem para coletar folhas para a capa *Noni* e depois sua produção. A inserção dos momentos de preparação do ritual no documentário indica a importância dessas etapas que antecedem o ritual. Para uma pessoa não acostumada ao ritual, pode-se pensar que apenas o que é exibido em público no centro da aldeia é importante ou faz parte do ritual. A preparação é uma parte importante do ritual e não seria diferente no documentário. Nesse sentido, o documentário confirma que na cultura Xavante não há distinção entre processo e produto. Tudo é um processo: o ritual, a

identidade, a cultura e também a produção do vídeo. E também não há hierarquia entre processo e produto. Ambos são igualmente importantes. Na concepção de Xavante, esse processo deve ser exibido explicitamente no produto final.

É apenas no meio do documentário que as corridas do *Noni* são mostradas. O vídeo tem o cuidado de mostrar todos os tipos de disputas que ocorrem na corrida. Em primeiro lugar, disputas internas entre jovens que estavam sendo iniciados, da categoria de idade dos *wapté*. Depois, entre os *wapté* contra os iniciados no ritual anterior, da categoria de idade dos *ritéi'wa*, considerados seus inimigos dentro do ritual. E, finalmente, entre os *wapté* contra seus “padrinhos”, da categoria de idade dos *danhobui'wa*. Além das disputas entre esses grupos, também ocorreram disputas entre duplas da mesma e de outras categorias de idade. Muitos alunos dividiram seu tempo e dedicação entre suas funções e atividades no projeto, como o registro do ritual, com sua participação na corrida para representar suas respectivas categorias de idade. Os alunos não se limitaram a simplesmente observar e registrar o ritual, mas também participaram ativamente. O processo social de identificação dos jovens com uma determinada categoria de idade é destacado no vídeo como uma parte importante da construção da identidade social Xavante.

Imagem 4: Frame do documentário com as corridas de *Noni*



Fonte: Arquivo audiovisual pessoal

Spaolonse (2006, p. 47) destaca que os jovens que estavam sendo iniciados, da categoria de idade *wapté*, recebem sucessivas denominações transitórias em cada fase do ritual de iniciação - *hö'wa* (moradores da casa dos solteiros), *waté'wa* (batedores de água) e *heroi'wa* (corredores) - o que demonstram a natureza temporária de sua identidade

social. Welch (2010, p. 252) também afirma que a identidade Xavante é múltipla, “cada formulação de identidade tem seu lugar e seu momento”, e os indivíduos “tem a autonomia para construir estas formulações como quiserem”. De acordo com o autor:

Esses exemplos de relações multidimensionais de hierarquia e de oposição, que de diversas formas unem e separam os indivíduos em uma sociedade, destacam uma característica muito presente na sociabilidade Xavante – não existe um único ponto de referência para a construção de categorias inclusivas ou exclusivas de identidade. Toda pessoa de fora é também simultaneamente uma pessoa de dentro. Cada igual é também um sênior ou um júnior. O *status* não é absoluto e não é fixo; ele é contingente, transitório e circunstancial. (Welch, 2014, p. 172)

O documentário termina com o canto/dança dos padrinhos chamada *Wanoridobe*. Essa música, diziam os Xavante, é como o hino do ritual, uma vez que é a único canto que se repete em todos os rituais de iniciação. Os outros cantos mudam de um ritual para o outro. Segundo a etnografia do ritual (Autor, 2007), a estrutura desse canto/dança é dividida em três partes, em círculo e de mãos dadas. Primeiro, os “padrinhos” e as “madrinhas” dançam, caminhando à esquerda e à direita, batendo com os pés no chão com força. Em seguida, a dança e o canto são acelerados e todos começam a girar rápida, pulando juntos com os dois pés, enquanto o canto assume um caráter mais rítmico e menos melódico do que na primeira parte. E, finalmente, diminuem a velocidade, com o canto voltando a uma forma predominantemente melódica e a dança consiste em levantar o joelho até a altura da cintura, alternando as pernas.

Todas as cenas do documentário são acompanhadas de uma voz *off* ou entrevistas com explicações dos Xavante em seu idioma sobre os acontecimentos. As entrevistas têm uma profundidade e intimidade que só foi possível em função das relações pessoais dos membros da equipe com os entrevistados e do domínio da língua Xavante. As imagens indicam que a função da câmera no documentário é puramente descritiva. Não tivemos tempo na oficina para inserir as legendas das entrevistas no idioma Xavante. A ausência das legendas destaca dois problemas. Por um lado, indicam que o público do documentário é o próprio povo Xavante. Por outro, é mais uma evidencia da importância do processo em detrimento do produto. Para o público Xavante, o vídeo é uma ferramenta para a memória coletiva e o registro dos rituais. Esses registros não precisam ser finalizados em um filme legendado.

## POLÍTICA DA IDENTIDADE XAVANTE

Depois dos discursos Xavante sobre si mesmo e sua auto representação no audiovisual, apresentaremos agora o discurso sobre sua identidade a partir do contraste e oposição com os “outros” e os brancos.

### *OI'Ó*

Durante as oficinas também foi produzida outra animação muito interessante para pensar sobre a relação entre os Xavante e os “outros”. É um objeto privilegiado de análise para refletir sobre o processo de construção da identidade cultural Xavante em sua relação com o branco. A animação é a representação de uma luta entre um Xavante, chamado na animação “gorro”, contra um bandeirante. A luta representada na animação é muito parecida com o cerimonial Xavante chamado *Oi'ó*, que consiste em uma disputa entre duas crianças de clãs opostos que golpeiam as costas e os braços do oponente com suas bordunas de raízes. Na animação, ao contrário de uma luta entre duas crianças de clãs opostos, foi representada uma luta entre um Xavante contra um branco, o bandeirante, *waradzū*. O Xavante tem seu corpo pintado com o motivo de pintura corporal chamado *daubõ* (Müller, 1976, p.47; 2007, p.138). A pintura, apresentada anteriormente, é composta por dois retângulos vermelhos, um na barriga e outro na coluna. O resto do tronco, braços e metade da coxa são pintados de preto. No *Oi'ó*, é o padrão de pintura corporal usado pelos membros do clã *Öwanẽ*. Ele também carrega nas mãos um pedaço de madeira, como a usada no *Oi'ó*. O *waradzū* foi representado como um boneco preto. Apenas o Xavante tem uma madeira nas mãos. Na animação, o Xavante golpeia o bandeirante, que cai no chão. Em seguida, um caminhão pega o branco e o leva embora.

**Imagem 5:** Frame da animação da luta do *Oi'ó*



**Fonte:** Arquivo audiovisual pessoal

A substituição na animação da criança do clã *Pö' redza' ònõ* pelo branco precisa ser compreendida. A animação da luta apresenta o branco como inimigo do Xavante, em uma espécie de oposição. Na animação, o branco está no lugar de um membro da metade e do clã oposto. Do ponto de vista das metades clânicas e da luta entre elas no *Oi'ó*, o branco representa um novo tipo de oposição. No mito de origem do *waradzyu*, o mar divide os Xavante em duas metades. De um lado do mar ficaram os Xavante, do outro o ancestral Xavante, que se transforma em branco. Elizabeth Ewart (2013) também afirma que os Panará, outra comunidade indígena do grupo Jê, consideram os brancos uma metade oposta. O conceito de identidade contrastiva de Cardoso de Oliveira (1976) afirma que essa noção de identidade funciona pela oposição entre nós e os outros, entre o eu e o outro, não existe por si só, já que nasce desse jogo.

## IDENTIDADE E NOMINAÇÃO XAVANTE

Maybury-Lewis afirma que “um homem Xavante deveria ter, teoricamente, pelo menos quatro nomes” (1984, p. 298), embora a grande maioria dos homens não atinja a idade adulta com tantos nomes. Ter um ou muitos nomes é um sinal de maturidade. Os homens Xavante recebem um nome para cada fase da vida, portanto a mudança parece ser mais importante que os próprios nomes. A mudança de nomes masculinos indica o status social de seu titular e a passagem de uma categoria de idade para outra. As mudanças significam “a preocupação dos Xavante com o marcar cada uma das fases da **construção do homem** [...] um homem que é fruto de conquistas sucessivas, de alterações intrínsecas que vão formando, aos poucos, o ser” (Lopes da Silva, 1986, p. 253, ênfase própria). Os nomes estão associados a posições sociais, portanto, um novo status requer outro nome. A transmissão dos nomes entre gerações de uma família concede ao novo portador o status de seu antecessor. Mas clãs, linhagens e metades não têm o privilégio de nomes exclusivos. Os critérios para a descendência dos nomes podem ser o parentesco, as classes e categorias de idade e as facções políticas. “O primeiro nome de um menino marca seu contato com o mundo sobrenatural: o dos espíritos dos parentes patrilineares mortos, cujo nome é revivificado na transmissão” (Lopes da Silva, 1986, p. 251). Já o nome do rapaz (*ritéi'wa*) vem da linha materna. Os nomes pessoais Xavante, “De um lado, remetem para fora, para o mundo natural ou sobrenatural; de outro, remetem para dentro da pessoa, constituindo-se num de seus elementos formadores” (Lopes da Silva, 1986, p. 252). Na vida cotidiana, muitos termos são usados com mais frequência que

os nomes pessoais: primeiro os termos de parentesco, depois as classes de idade e finalmente as terminologias rituais. “A identificação dos indivíduos pelos Xavante é feita através da combinação de vários destes sistemas, sobressaindo-se os de classe de idade, filiação a metades [...] e relações de parentesco” (Lopes da Silva, 1986, p. 151)

Segundo Lopes da Silva (1986), o nome está relacionado ao prestígio e é a “expressão concreta da consciência de uma **identidade pessoal**” (Lopes da Silva, 1986, p. 87, ênfase própria). “Os conceitos de **identidade** e continuidade são primeiramente transmitidos ao Xavante dentro do grupo doméstico onde nasce [...] aprende a reconhecer como iguais os membros do grupo de ascendência paterna comum a que pertence” (Lopes da Silva, 1986, p. 250). A pessoa tece as várias partes que compõem a sociedade Xavante, incorpora e iguala em si conceitos únicos expressos pelos “outros”, em muitos casos, opostos. O “sistema de nominação mais voltado à **construção da pessoa**, marcando sua individualidade [...] através do uso do nome como elo de ligação entre homens de metades e gerações diversas” (Lopes da Silva, 1986, p. 248). Os nomes pessoais Xavante são meios de identificação temporária de indivíduos, marcando as fases da vida dos homens. Para a autora, os nomes próprios e os cargos cerimoniais *Paböri'wa*, *Tebe* e *Aiböubuni* “são certamente os únicos que podem ser considerados ‘títulos’ relativos a um ‘lugar na sociedade’ indicadores de um ‘personagem’”, como dizia Mauss (2003, p. 372-82).

Como comprovado no trabalho de campo, os alunos do projeto Aldeia Digital têm nomes em português, juntamente com os termos de parentesco. O contato com os brancos criou a necessidade de fazer a certidão de nascimento, onde é colocado primeiro um nome em português e depois o nome de sua família em Xavante para identificar os indivíduos. O registro do nascimento limita a tradição Xavante de mudar e ter vários nomes. Dessa forma, há uma transformação na tradição da identidade pessoal Xavante e a criação de novas identidades “híbridas”.

A comparação entre o nome dos alunos do projeto Aldeia Digital em suas certidões de nascimento e o nome em seus perfis pessoais na rede social Facebook revela que a grande maioria usa o nome da certidão em seu perfil pessoal. As regras do Facebook solicitam o uso do nome real no perfil pessoal. Mas há também casos em que as pessoas usam seus nomes pessoais em português, seguidos pelo nome do seu grupo étnico. É o caso, por exemplo, de Natal, que tem dois perfis: o primeiro com o mesmo nome da certidão de nascimento (Natal Anhahö'a Tsere'ruremé Dutsã) e o segundo com seu nome em português e o nome do seu grupo étnico (Natal Anhahö'a Xavante). Como Natal, outros membros do projeto também têm dois perfis pessoais. Para certas publicações, eles



usam o perfil com a identidade e o nome de parentesco; para outros, o perfil com sua identificação étnica. Para postagens mais ‘pessoais’, privadas e para se relacionar com amigos e parentes, Natal usa o perfil com o nome da certidão. Para publicações públicas e políticas, como presidente da OPIX, suas atividades ativistas e do projeto Aldeia Digital, ele usa o perfil com o nome de sua etnia. Inclusive sua fotografia desse perfil é a propaganda da sua campanha eleitoral como candidato a vereador.

O fato de ter dois perfis pessoais revela uma relação direta com a tradição Xavante de mudança de nome. Essa dupla identidade no Facebook (assim como a relação entre os personagens nos mitos) é a continuidade da tradição Xavante de trocar de nome. Ou talvez seja outra evidência do costume Xavante de mudar de identidade em função do contexto, evidência apresentada anteriormente e também observada por outros pesquisadores sobre a identidade Xavante. A auto representação Xavante nos nomes dos perfis pessoais no Facebook é a continuidade da tradição de mudança de nome e da dupla identidade dos personagens presentes na mitologia Xavante.

## IDENTIDADE VISUAL DO PROJETO ALDEIA DIGITAL

O último objeto de análise do artigo é a marca do projeto Aldeia Digital. A marca foi desenvolvida de forma coletiva, colaborativa e participativa entre os membros brancos e Xavante do projeto. A primeira versão da marca foi feita por bolsistas do projeto sob minha coordenação. Seu objetivo era representar os quatro grupos étnicos participantes do projeto (*Xavante, Bororo, Terena e Krabô*). Foi inspirado nos grafismos indígenas presentes no livro “*Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*” (Vidal, 2007). Em geral, os grafismos indígenas usam formas geométricas. Quando apresentei em Sangradouro a proposta para os Xavante da equipe do projeto, eles me perguntaram: “O que significa o símbolo quadrado no meio?”. Eu respondi: “Representa uma aldeia”. E eles disseram: “Mas nossa aldeia é redonda, circular”. Expliquei que a ideia não era que fosse igual a aldeia de Xavante, mas sim uma forma geométrica abstrata para representar as aldeias das quatro comunidades do projeto. Eu não os convenci. Eles me pediram lápis e papel e começaram a desenhar figuras de uma vila circular. A versão final adotada no projeto foi o resultado desses desenhos feitos na aldeia.

**Imagens 6 e 7:** Marca do projeto Aldeia Digital  
(À esquerda, a proposta apresentada na aldeia. À direita, a versão final)



**Fonte:** Arquivo iconográfico pessoal

O questionamento feito pelos Xavante neste dia na aldeia tornou visível o conflito político e comunicacional entre a hetero e auto representação. De acordo Canevacci (2001), o problema de “quem representa quem” ou “que representa e quem é representado” é o ponto de central da tensão presente nas relações de poder envolvidas no processo de negociação da representação. Em geral, a hetero representação que os brancos e a mídia de massa fazem dos povos indígenas é estereotipada, como mostra a reação do Xavante à primeira versão da marca apresentada na aldeia. A tentativa do projeto de representar visualmente uma aldeia “genérica” foi questionada e corrigida pelos Xavante. O índio como categoria não existe, é uma generalização criada pelos brancos.

Para Geertz (1997), as formas de auto representação são um objeto de estudo privilegiado para a compreensão da identidade de um povo. A auto representação visual que os Xavante fizeram de sua comunidade e aldeia na marca do projeto tem muitos significados. Por um lado, ela questiona a hetero representação que nós, os brancos, fizemos deles. Por outro, ela resignifica a ideologia Xavante do espaço social e a aldeia como um signo emblemático.

Segundo Graham (1986, p.84), a aldeia semicircular Xavante expressa a divisão entre as esferas feminina e masculina. O espaço feminino é constituído pelos grupos domésticos que compõem o semicírculo das casas na periferia da aldeia. O masculino é o espaço central onde está localizado o ponto de encontro público e político (*warã*) dos homens adultos. Para Maybury-Lewis (1984, p. 231), a organização espacial da aldeia Xavante não representa explicitamente as múltiplas divisões internas de sua sociedade, como, por exemplo, entre outras comunidades indígenas do Brasil Central, como os Bororo (Levi-Strauss, 2008), os Timbira (Nimuendajú, 1946, p.79) ou os Xerente

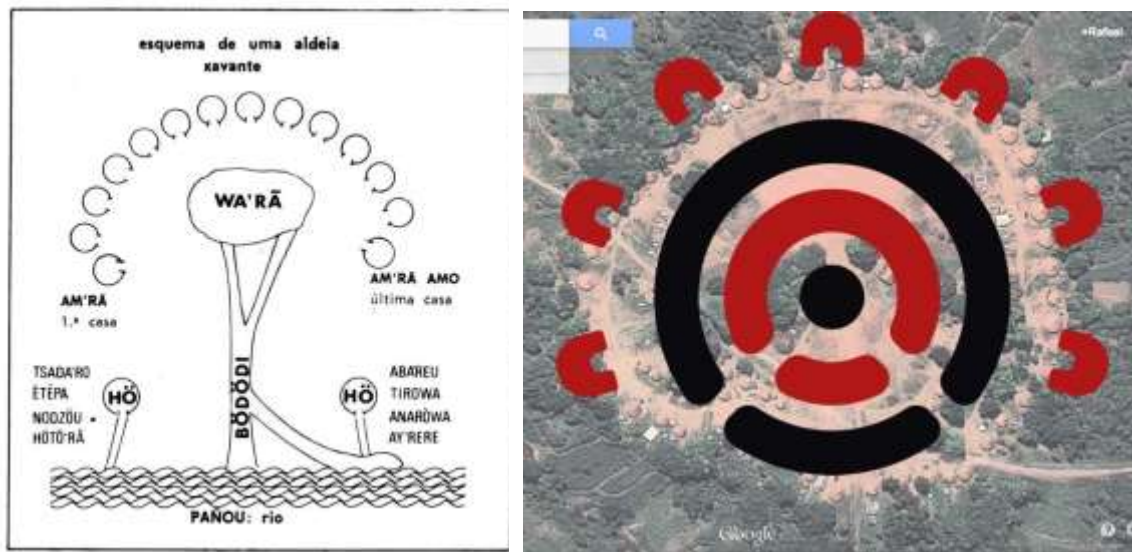
(Nimuendajú, 1942, p.17). Mas o web site<sup>3</sup> criado por uma ONG Xavante chamada IDETI afirma que a aldeia de Pimentel Barbosa está dividida em dois lados, no lado direito estão as casas das famílias do clã *Pö' redza' õnõ* e no lado esquerdo as do clã *Õwanẽ*. Apesar das diferenças, há uma coisa em comum entre as aldeias dos grupos indígenas pertencentes à família etnolinguística *Jé*, o círculo. As aldeias do *Jé* são sempre circulares. Três dos quatro grupos étnicos que participaram do projeto são classificados como *Jé*, os Xavante, os Bororo e os Krahô. Sem perceber, os Xavante nos ensinaram uma característica comum entre as comunidades participantes do projeto: o formato de suas aldeias. O índio como uma generalização não existe, mas a marca feita pelo Xavante nos permite identificar um elemento comum entre os três grupos *Jé*.

A sobreposição da marca do projeto sobre uma imagem aérea da aldeia Sangradouro demonstra uma coincidência da qual não tínhamos consciência durante as oficinas. A marca não possui apenas o formato circular da aldeia, mas corresponde a um diagrama ou a planta da própria aldeia. Tradicionalmente, o semicírculo das aldeias Xavante tem uma abertura na direção do rio, que pode ser considerado o ponto de conexão entre o exterior e o interior. A entrada do “espaço exterior” para dentro da aldeia e a saída da aldeia para o exterior. A aldeia Sangradouro não possui mais essa forma tradicional de ferradura, atualmente é um círculo completo fechado. Além de casas distribuídas no círculo externo, há mais casas localizadas dentro do círculo, quase formando um segundo círculo interno. Mas, para os Xavante, o mapa ou modelo mental da aldeia Sangradouro continua sendo o formato “tradicional” em ferradura, como demonstra a representação visual idealizada da aldeia na marca. A identidade visual do projeto Aldeia Digital combina a planta da aldeia “tradicional” Xavante com o símbolo do *wi-fi* da comunicação digital. Na marca, o símbolo do *wi-fi* foi inserido exatamente no local da saída para o rio. A marca é o resultado da justaposição do símbolo do *wi-fi* com o diagrama “tradicional” da aldeia.

<sup>3</sup> (In: <[http://www2.uol.com.br/aprendiz/designsocial/xavante/frame\\_nvida.htm](http://www2.uol.com.br/aprendiz/designsocial/xavante/frame_nvida.htm)>. Consultado em: 3 de junho de 2016).

### Planta 1 e Imagem 8: Aldeia Xavante

(À esquerda, diagrama de uma aldeia Xavante. À direita, a sobreposição da marca do projeto sobre a imagem aérea da aldeia Sangradouro)



**Fontes:** planta da aldeia Xavante (Giaccaria e Heide, 1984, p. 56); Imagem aérea da vila de Sangradouro (Google Maps, a imagem pode ser acessada no seguinte link: <https://goo.gl/maps/am6wDZMvgAVjfarH7>); Marca do projeto: arquivo pessoal.

A marca representa visualmente e de forma esquemática a relação entre a cultura Xavante e a cultura dos brancos, entre “nós” e “eles”. O resultado dessa interação é uma identidade “híbrida”. Há uma inversão nas relações de poder presentes no processo de representação. A cidade não é mais o centro do qual emana informação, mas sim o centro da aldeia, o espaço público, masculino e político. Para Lopes da Silva (1986, p. 147) “segundo a ideologia masculina [e] na concepção Xavante [...] os homens são os depositários da cultura e da tradição”. A marca tem a capacidade de representar e sintetizar visualmente o conceito de identidade desenvolvido ao longo do texto: a identidade Xavante no audiovisual é “híbrida”, o resultado de um processo e sua transformação contextual transcende as limitações culturais.

## CONCLUSÕES

Como os resultados evidenciam em várias partes do artigo, não são os Xavante que se tornam brancos, mas os brancos são, de certa forma, transformados em Xavante. Esse hibridismo não é apenas o produto do contato com os brancos. Ele se encontra na própria concepção tradicional Xavante de identidade, evidente no audiovisual dos mitos e rituais. A mudança dos nomes e das categorias de idade, a transformação como princípio básico da mitologia Xavante e os múltiplos processos sociais de identificação presentes nos rituais e na vida social.

A análise da construção da identidade de Xavante nas mídias permite identificar cinco processos diferentes: 1. Identidade étnica: a noção de pessoa e o discurso Xavante sobre “nós”, presente na animação dos mitos, transmitem e atualizam o modelo de pessoa, os ancestrais, para os jovens que precisam internalizá-lo, incorporá-lo e revivê-lo; 2. Identidade social: os múltiplos processos sociais de identificação presentes no audiovisual das cerimônias que identificam as pessoas em uma determinada classe e categoria de idade; 3. Identidade cultural: a política da identidade Xavante, baseada no contraste e na oposição entre “nós” e os “outros” e na preservação de uma fronteira com os brancos; 4. Identidade pessoal: a identidade digital Xavante na rede social Facebook é a continuidade da tradição Xavante de mudanças de nome; 5. A identidade visual Xavante é híbrida, é uma expressão política da identidade cultural Xavante.

## REFERÊNCIAS

BARTH, Fredrik. **Los grupos étnicos y sus fronteras**. México: Fondo de cultura económica, 1976.

BARTOLOMÉ, Miguel A. Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas. **Avá**, n. 9, p. 28-48, 2006.

CANEVACCI, Massimo. **Antropologia da comunicação visual**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Um conceito antropológico de identidade. p. 33-52. In: Cardoso de Oliveira, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

Autor (2007).

EWART, Elizabeth. **Space and society in central Brazil: a Panará ethnography**. London: Bloomsbury Academic, 2013.

FALLEIROS, Guilherme Lavinas Jardim. Notas de mito-história política A'uwẽ-xavante. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 28, 2012, São Paulo. Anais...São Paulo: PUC, 2012.

FERNANDES, Estevão Rafael. Do *Tsiburi* ao *Waradzru*: o que as ideologias xavante de concepção, substância e formação da pessoa nos dizem sobre o estatuto ontológico do outro?. **Horizontes antropológicos**, v. 16, n. 34, p. 453-477, 2010.

GEERTZ, Clifford. Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. p. 85-107. In: GEERTZ, Clifford. **O saber local**. Petrópolis, Vozes, 1997.

GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. **Xavante: povo autêntico; pesquisa histórico-etnográfica**. São Paulo: Editorial Salesiana Dom Bosco, 1984.

GRAHAM, Laura. Three modes of Shavante vocal expression: wailing, collective singing, and political oratory. p. 83-118. In: Sherzer, J; Urban, G. **Native South American Discourse**, Berlín: De Gruyter, 1986.

- GRAHAM, Laura. A public sphere in Amazonia? The depersonalized collaborative construction of discourse in Xavante. **American Ethnologist**, v. 20, n. 4, p. 717-741, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. As organizações dualistas existem?. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Editora Cosac Naify, 2008.
- LOPES DA SILVA, Aracy. **Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê**. FFLCH/USP, São Paulo, 1986.
- MAYBURY-LEWIS, David. **A sociedade Xavante**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.
- MEDEIROS, Sérgio Luiz Rodrigues. **O dono dos sonhos**. Razão Social, 1991.
- MÜLLER, Regina Aparecida Polo. **A pintura do corpo e os ornamentos Xavante: arte visual e comunicação social**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1976.
- MÜLLER, Regina Aparecida Polo. Mensagens visuais na ornamentação corporal Xavante. In: Vidal, Lux (Org). **Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética**. São Paulo: Studio Nobel: FAPESP, 2007.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *The Serente*. Los Angeles: Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund, 1942.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *The Eastern Timbira*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1946.
- SEREBURÃ, HIPRU, RUPAWE, SEREZABDI e SEREÑIMIRÃMI. **Wamrêmé za'ra - Nossa palavra: Mito e história do povo Xavante**. São Paulo: SENAC, 1998.
- Shaker, Arthur. **Romhõsi'wai hawi rowa'õno re ihoimana mono: a criação do mundo segundo os velhos narradores Xavante**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.
- Spaolonse, Marcelo Barbosa. **Uma tradição em performance: Corporalidade, Expressividade e Intercontextualidade num rito de Iniciação social entre os Xavante de Sangradouro**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.
- WELCH, James R. Hierarchy, symmetry, and the xavante spiritual life cycle. **Horizontes Antropológicos**, v. 16, n. 34, p. 235-259, 2010.
- WELCH, James R. O sistema Xavante de grupos de idade espirituais: estrutura e prática na vida dos homens. In: Welch, J. R.; Coimbra Jr, C. E. (Eds.). **Antropologia e História Xavante em Perspectiva**. Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI, 2014.
- WORTH, Sol; ADAIR, John. *Through Navajo Eyes an Exploration in Film Communication and Anthropology*. 1972.

**RECEBIDO EM: 28/03/2022**  
**PARECER DADO EM: 22/05/2022**