



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

FORÇA DE CRIAÇÃO

hegemonia, resistência e mudança na produção audiovisual xavante

Samuel Leal

PPGSA - IFCS - Universidade Federal do Rio de Janeiro

samuca.leal@gmail.com

Dentro do *hõ*, a casa dos solteiros, jovens xavantes se pintam e se preparam para a corrida de toras que vai começar em instantes. Existe uma certa eletricidade no ar pois será a primeira vez que esses meninos irão participar da corrida. Mais importante, será sua primeira corrida enquanto uma classe de idade reconhecida, e provavelmente o resultado será comentado por muitos anos ainda. Esses rapazes, que há cinco anos tem morado no *hõ* e são chamados pela comunidade de *wapté*, durante a maior parte do ano participaram de atividades que constituem um grande ritual de iniciação, chamado *danhono*. Após isso, atingirão uma nova fase da vida, quando serão reconhecidos como jovens adultos, ou *ritei'wa*. Eles estarão, então, habilitados a beneficiar-se de alguns dos direitos dos adultos plenos, chamados de *ipredu*.

Ao se tornarem adultos reconhecidos e futuros articuladores de seu povo, entram para a vida política em um contexto especial. É um momento em que os Xavante já assimilaram de maneira relativamente estável ferramentas de comunicação, através das quais, a luta política de minorias como eles tem maior eficácia. Esses meninos crescem familiarizados com tais tecnologias, resultado das alianças feitas pelos seus pais e avôs. Neles realiza-se, por assim dizer, a efetivação dessa incorporação das ferramentas modernas de comunicação de massa nas práticas culturais de seu povo.

O contexto que se realiza essa iniciação tem algumas particularidades. Ele reúne famílias de duas comunidades, Wederã e Etenhiritipá, que realizam em conjunto o ritual. Ambas estão situadas na T.I. Pimentel Barbosa, cujo primeiro núcleo de povoamento foi a aldeia de mesmo nome, de onde saíram todas as outras



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

da região. A parceria entre essas duas aldeias torna o ritual especial não só por ser o primeiro realizado desde a fundação da aldeia anfitriã. Mas também porque a ocasião está sendo registrada em suporte audiovisual, com o objetivo da realização de um documentário.

Esse documentário está inserido em um contexto maior, uma parceria entre o Laboratório de Cultura e Tecnologia em Rede do Instituto Século 21, do qual faço parte, e a comunidade Xavante de Wederã, através do Ponto de Cultura Apowê¹. O projeto consiste, diretamente, na documentação audiovisual do *danhono*. Indiretamente, a proposta é produzir um acervo que registre a memória cultural e tradicional das comunidades envolvidas. Essa documentação é desenvolvida em várias frentes, como entrevistas, fotografias e filmagem, todas realizadas por equipes mistas de pesquisadores do Laboratório e pessoas da comunidade. No âmbito desse artigo, interessa a minha participação na equipe de produção do documentário sobre o ritual.

A partir desse contexto mais amplo, este artigo irá desenvolver reflexões acerca das relações entre a realização do documentário e a realização do ritual, realizadas paralelamente, a partir do envolvimento duplos de algumas pessoas, pesquisadores e xavantes, em ambos os processos.

PRÁTICAS, EXIGÊNCIAS E OBRIGAÇÕES

O arranjo metodológico propiciado pela produção de um vídeo documentário de um ritual Xavante permite localizar as práticas em questão sob os seguinte foco: observar a maneira com que os realizadores indígenas transformam, através dessa prática discursiva audiovisual, as técnicas de afirmação e transmissão cultural de seu povo, questões centrais para sua sobrevivência, considerando no

1 Os pesquisadores do Laboratório, além de mim, são Aline Hasegawa e Francisco Caminati, coordenador do projeto. Do Ponto de Cultura, participam Leandro Parinaia Xavante, Caimi Waiassé Xavante, Paulo Cipassé Xavante e Severiá Xavante, além de outras pessoas da comunidade.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

contexto geopolítico em que se encontram. Colocar essa questão em termos de *práticas*, termo entendido como um conjunto de procedimentos pragmáticos que constituem uma forma de tratamento, uma maneira de lidar com fenômenos, ressalta o aspecto processual da captura interessada que os cineastas indígenas realizam de técnicas modernas de produção de discurso.

Por tratar-se de uma situação em que se dão contatos interculturais, a adoção de um conceito de cultura que coloque em relevo essas relações que se estabelecem é importante. Nesse sentido, a abordagem de Tobie Nathan sobre a questão tem o mérito, como apontado por Stengers (2003, p. 320, tradução nossa), de propor uma definição que não delimita uma entidade, mas um problema.

A cultura procura resolver dois problemas - o cercamento e a transmissão. Como pode-se cercar um grupo para que ele seja estanque aos outros, e como pode-se transmitir tal cercamento à geração seguinte? Para regular este problema técnico, cada cultura efetua suas próprias escolhas.

Coloca-se a questão da pesquisa em termos de uma *ecologia das práticas*, o que implica em descrevê-la como relações entre heterogêneos, colocando a possibilidade de sua coexistência. Isso é importante para não perder o foco das relações, e evitar buscar “lugares” que o vídeo ocuparia na estrutura social ou cosmológica xavante. Interessa antes entender como o vídeo coloca os sujeitos que constituem de fato essa estrutura em ressonância com outros lugares a que a técnica remete. Tal perspectiva insere os agentes em redes onde, para o caso xavante, sua identidade étnica está em jogo, onde as ligações criadas tem efeitos tanto no exterior quanto no interior do grupo. Aqui, a distinção que Stengers procura estabelecer entre a separação que os cientistas fazem entre o interior e o exterior do campo científico e as diferentes dinâmicas que ela mesma entende existirem nas suas práticas quando eles se dirigem aos seus pares ou ao público em geral (2006, p. 111-113) fornece elementos para pensar a relação entre a identidade xavante que o grupo tem para si e a que é performatizada nos vídeos e apresentações.

Sob tal perspectiva, torna-se necessário colocar a questão central da



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

pesquisa em termos de uma orientação, um procedimento, de modo a escapar do risco de, sob as implicações da necessidade de verificar uma hipótese, desqualificar e reduzir a “expressões nativas” a produção audiovisual xavante. Assim, coloca-se a tarefa de *acompanhar, seguir o processo através do qual o vídeo é produzido, o qual se estabelece apoiado em referências a elementos externos à tradição (ou identidade) que procura delimitar e perpetuar*². Essa postura permite conduzir a investigação sem prender-se a hipóteses, reposicionando os compromissos da pesquisa em termos de *obrigações* e *exigências*, que constituem os dois termos compreendidos por Stengers para especificar as formas de *restrições* que marcam uma prática.

A especificidade de uma prática exige um certo tipo de adesão específica, um conjunto de *obrigações* a serem observados pelos seus praticantes. Por outro lado, ela impõe também um conjunto de *restrições* àquelas com que se relaciona, para que alianças possam ser estabelecidas. É a partir da colocação dessas restrições que uma prática, ou um grupo de praticantes, é capaz de constituir um território onde possam existir. Stengers, ao analisar o modo de constituição do campo das ciências modernas, coloca essa questão em termos dos problemas que tais restrições suscitam (2006, p. 98-101; 2010, p. 42-55). Ou seja, as exigências e obrigações que um grupo de praticantes coloca não implica em um modo específico de satisfazê-las. Na medida em que as primeiras remetem ao exterior das práticas, ao campo em que estas colocam suas exigências como requisitos para o estabelecimento alianças, o modo de satisfação dessas exigências permanece aberto à natureza com esses outros interessados.

Isso porque existe uma grande diferença entre “a generalidade da exigência e o caráter sempre circunstancial, hesitante, inventivo da questão que reúne os praticantes (Stengers, 2006, p. 99). Já as obrigações, conforme indica

2 Os xavante possuem uma palavra para designar especificamente esta noção: *a' uw' -höïmanaze*. A expressão remete àquilo que determina o pertencimento de um indivíduo à cultura xavante, que lhe confere identidade. Cf. Graham, 2005.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

a autora (2003, p. 289), são aquelas restrições que uma prática sustenta para suas próprias maneiras de proceder, aquilo que estabelece os limites do seu território. Elas colocam um modo de tratamento que um praticante deve assimilar, mas, mais uma vez, as formas com que isso se dá permanecem em aberto. No entanto, são elas que conferem à prática em questão seu modo de apresentação e suas condições de pertencimento. É importante notar como esse tipo de perspectiva deixa em aberto a possibilidade de transformação na forma que uma prática se apresenta, conforme varia a composição das alianças que ela estabelece, o que afeta a maneira com que ela se apresenta a outras práticas.

Colocar as alianças estabelecidas pelos Xavante sob uma perspectiva de exigências e obrigações desconstrói a tendência de reduzi-las a reflexos de um suposto enfraquecimento cultural. Levar em conta essa produção xavante com os mesmos termos que se compreende vídeos produzidos por movimentos sociais, por exemplo, seria condená-la à tentativa um empreendimento expressivo que resultaria necessariamente precário e limitado, incapaz de transmitir toda a carga de significado que os elementos tradicionais retratados nas imagens trazem consigo. Isso porque tal postura encerra processos identitários em uma postura “tolerante” que registra a diferença apenas para conservá-la em um patamar inferior e inerte, como algum menor que mereceria respeito apenas pelo seu exotismo e fragilidade. O entendimento dos vídeos como um símbolo de algo que está para além deles é ao mesmo tempo sua condenação a uma expressão infinitamente mais fraca que o fenômeno a que se referem. A descrição etnográfica a seguir será abordada a partir dessas premissas teórico-metodológicas.

DOCUMENTANDO O RITUAL

Conforme se fizer necessário, a referência aos pesquisadores do Laboratório será feita pelo sobrenome, ou como “equipe externa” para



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

referência mais geral. Já os Xavantes são referidos individualmente pelo nome com que se apresentam comumente, ou como “equipe local” de maneira geral. Ainda, sempre que for utilizada a primeira pessoa do plural, a referência é ao que chamo de equipe externa.

A elaboração inicial da composição da equipe e do plano de filmagem, montado a partir de reuniões na aldeia entre o coordenador do projeto, Caminati, e o conselho dos homens, o *warã*, seria de apenas dar o auxílio que fosse necessário nos processos de filmagem, deixando que a equipe local realizasse de fato tais tarefas. No entanto, já na primeira reunião realizada nossa chegada, na cidade de Água Boa-MT, ficou claro que isso não seria possível, pelo fato de que a maior parte dos membros da equipe local estaria total ou parcialmente envolvida com etapas do ritual, além de outras questões pessoais. Dos membros da equipe inicialmente esperada, dois (Leandro e Pontal) não poderiam se dedicar totalmente às filmagens por terem compromissos com o ritual, um estava acompanhado seu avô internado em uma cidade próxima (Neto), e dois teriam que se ausentar por compromisso pessoais e profissionais anteriormente assumidos (Caimi e Clara). Assim, em um primeiro momento assumimos as funções que ficaram vagas.

No entanto, cada vez mais éramos incentivados a tomar parte das atividades do ritual. Isso criou situações em que uma equipe local que assumisse todas as tarefas de produção fosse cada vez mais necessária. Dessa maneira outros jovens começaram a assumir algumas tarefas em substituição dos que estavam envolvidos no ritual. Dois que nunca tinham se envolvido diretamente nas oficinas passaram a utilizar o equipamento (Reinaldo e Ezequiel), um outro que tem alguma experiência mas se mantinha um pouco afastado resolveu se aproximar (Johnny), além de Jorge, que já estava no planejamento para integrar a equipe e que foi o único que participou do começo ao fim. De maneira geral, os novos jovens que passaram a integrar a equipe já dominavam em certa medida o uso do equipamento, e assumiram com desenvoltura essa tarefa sem precisar de um acompanhamento mais próximo, salvo orientações localizadas sobre funções da câmera, manejo das



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

baterias e fitas, etc. Já no terceiro dia, tivemos uma equipe local completa trabalhando no registro visual e sonoro. A partir de então essa equipe se consolidou, o que nos liberou para outras tarefas, como pequenas oficinas para eventuais interessados, planejamento de uso do material (principalmente baterias, coisa que se revelou importante, pois a energia elétrica era escassa), organização e identificação das fitas utilizadas. Contamos com a ajuda do cacique da aldeia Wederã, Eurico, que além de entrevistar com o gravador diversas pessoas na aldeia, acabou atuando como produtor, organizando os contatos, horários e atividades, tarefas que Caimi estava realizando nos primeiros dias antes de partir. Essas transformações no mapa de produção estão detalhadas adiante.

O planejamento diário de trabalho se articulou em torno de reuniões diárias que aconteciam, em geral no final do dia ou começo da noite, antes ou depois do *warã*. Nessas reuniões de equipe, Caimi, que exerceu enquanto esteve presente essa função de planejamento e coordenação, indicava os próximos eventos que deveriam ser filmados. Então as funções eram divididas conforme a necessidade da situação e possibilidade de cada envolvido. Nessas reuniões também eram feitos balanços das atividades do dia, avaliação dos sucessos e problemas, propostas por soluções e melhorias. As pessoas presentes em geral eram as seguintes: eu, Caminati, Hasegawa, Caimi, Eurico e Jorge. Outros participavam mais esporadicamente, a saber: Leandro, Ezequiel e Cipassé. Os demais membros da equipe nunca vieram para esses encontros, seja por falta de tempo, seja por não haver necessidade ou interesse.

Nos dois primeiros dias, Caimi continuou coordenando a equipe durante as filmagens, observando as situações mais importantes e corrigindo o posicionamento das câmeras quando necessário e na medida do possível, diante da rapidez com que algumas etapas do ritual aconteciam. Depois de sua partida, Jorge assumiu em parte essa função, falando com os outros jovens que aderiram posteriormente à equipe, indicando quando, o que e onde filmar. Essa relação



aconteceu principalmente a partir do momento em que já havia uma equipe local funcionando, onde a casa de Jorge era uma referência na comunicação entre os envolvidos. Quanto à articulação com o resto da comunidade, Eurico consolidou-se definitivamente nessa tarefa com a saída de Caimi. E desde o início nós ficamos responsáveis por guardar os equipamentos e recarregar as baterias todas as noites, conforme o possível. Dessa maneira, sempre houveram pessoas locais articulando as atividades para que as filmagens pudessem acontecer. Os diagramas abaixo indicam duas configurações do desenho de produção. Tal sistematização não aponta para a separação absoluta entre os dois momentos, apenas procura fornecer dois esquemas para facilitar a análise³.

É possível constatar que com o passar dos dias, e devido em grande parte à ausência de Caimi como figura central de articulação, houve uma maior integração da equipe local no processo global de produção do vídeo, sendo que a equipe externa passou a ocupar cada vez mais a função pensada inicialmente de auxílio. É importante notar que com o segundo desenho de produção todas as partes ganharam mais autonomia, e o processo em geral ganhou agilidade, já que as ações passavam por menos mediações.

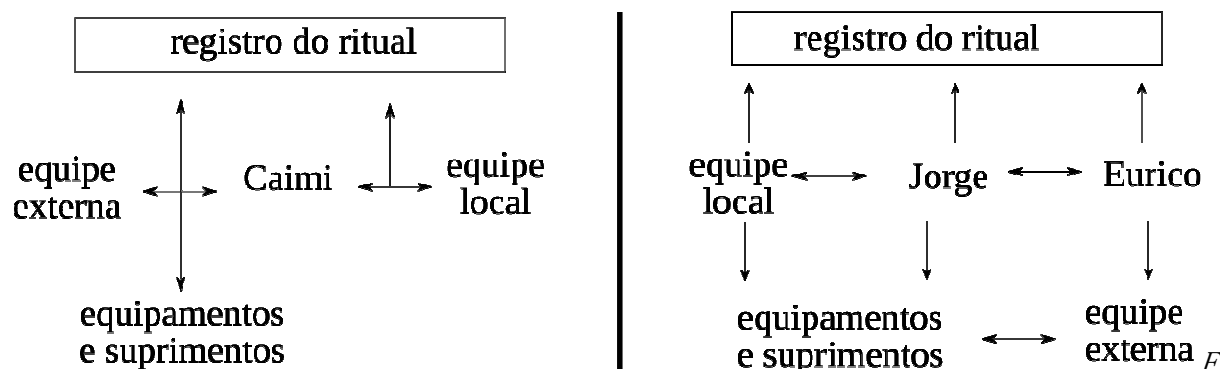


Figura 1 - Dois momentos do desenho de produção

Essa configuração da equipe era a formação tida como ideal desde o início

3 É importante ressaltar que essa esquematização representa minha percepção do desenvolvimento do trabalho, e não é consenso entre os pesquisadores envolvidos.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

do planejamento. Porém, com os imprevistos já mencionados, e diante da necessidade de registrar os acontecimentos, foi necessário que assumíssemos essas funções. A consolidação de uma equipe local se tornou então um desafio tanto para os articuladores da produção, que tiveram que recrutar membros em um espaço curto de tempo, quanto para nós, que tínhamos então poucos minutos para instruir alguns dos novos membros no uso do equipamento, como foi o caso de Ezequiel. No entanto, a equipe foi formada adequadamente apesar do pouco tempo.

O RITUAL DOCUMENTADO

Não é possível fazer no espaço de um artigo, como é necessário para o tipo de metodologia proposta, uma descrição detalhada do processo de filmagem do ritual. Isso porque, na medida em que não se pode separar os dois processos, é indispensável que a descrição da produção do documentário seja também uma descrição do ritual realizado no contexto de produção do documentário. Diante das possibilidades, forneço uma localização do ritual de iniciação no sistema de classificação social xavante, para então desenvolver as implicações do envolvimento dos agentes nos dois processos em questão.

A estrutura social xavante é marcada pela divisão em metades, organização que atravessa vários dos seu sistemas classificatórios. Os Xavante se dividem em duas metades exogâmicas e patrilineares, que constituem os clãs, a saber, Pöredza'õno e Öwaw[▪]. Existe ainda um terceiro clã, Topdató, que para fins classificatórios é incorporado na mesma metade que Öwaw[▪]. Assim, os casamentos se dão sempre entre o primeiro e um dois dois últimos, e nunca entre esses. Segundo Vianna, (2008:91)

... o nome do clã Öwaw[▪] tem a ver com “a força das águas” do Rio das Mortes, sendo que Poredza'õno seria o “girino” que nada tranquilamente nessas águas. Note-se que a palavra öwaw[▪], por si mesma, quer dizer algo como “água, rio grande”, também sendo a designação para o próprio rio das Mortes, (...) enquanto que a insígnia característica dos Poredza'õno (...) representaria (...) um girino. O simbolismo pode ser rico, caso



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

imaginemos a correlação [rio : continente :: girino : conteúdo].

Os indivíduos também estão divididos em classes etárias hierárquicas (Maybury-Lewis, 1984)⁴. São oito classes ao todo, que se opõem alternadamente em duas metades de afinidade. O pertencimento a uma classe de idade é definido pelo período de convivência dos meninos na casa dos solteiros (*hö*), período de cinco anos em que eles são separados de seu grupo familiar e isolados tanto do espaço comum da aldeia quanto de várias atividades sociais. Todos os meninos que compartilham esses anos de residência comum no *hö* passam a se identificar como uma classe de idade comum. As meninas da mesma faixa etária também são identificadas na mesma classe, embora nunca deixem de morar na casa de seu grupo familiar (Welch, 2010).

Quando deixam de morar com os pais, os meninos passam a fazer parte do grupo etário *wapté*. Nesse período, eles perdem suas especificidades individuais para as demais pessoas da aldeia, sendo reconhecidos apenas enquanto grupo. Por isso, deixam de ser chamados pelos nomes próprios, e quando requisitados são referidos apenas por *hö'wa*, que pode ser traduzido aproximadamente por “aqueles que moram no *hö*”, “os que vivem no/são do *hö*”. Durante o *danhono*, esses meninos passam por diversas metamorfoses que atingem tanto seu status individual como coletivo, das quais fazem parte mudanças de nomenclatura. Essas mudanças serão detalhadas adiante, na descrição do ritual.

Dentro de cada metade, duas classes adjacentes estabelecem entre si uma relação de apadrinhamento e proteção, onde a classe imediatamente mais nova deve respeito e obediência aos mais velhos, pelos quais deve ser instruída e protegida. Essa relação é de grande expressividade e importância no *danhono*, na medida em que uma classe de padrinhos (*danhohui'wa*) é responsável pela execução e preparação de todas as etapas do ritual, assim como pela transmissão

4 Apesar outras maneiras de utilização existirem (Giaccaria; Heide, 1972), atendo-me à tradução para o português classe etária (*age-set*) e categoria etária (*age-grade*) dos termos originais propostos por Maybury-Lewis (1974). Elas designam, respectivamente, os grupos corporados que definem o indivíduo por toda sua vida e as fases da vida por que passam os indivíduos.



dos conhecimentos tradicionais e secretos aos seus iniciandos (*hö' wa nõri*).

No contexto geral do sistema de classes de idade, as relações de afinidade se dão entre classes alternadas, sendo que um sentimento de rivalidade define a relação entre classes consecutivas. Essa prescrição de disposições de relacionamento é o que constitui a essência da divisão em metades de classes etárias, definindo padrões de comportamento entre os membros de cada lado conforme o contexto. Assim, entre duas classes afins, designadas mutuamente por “gente do nosso lado” ou *waza' runiwĩmhã*, existe sempre uma oposta, designada genericamente como “gente do outro lado”, “da outra metade”, ou *hö' amoniwĩmhã* (Welch, 2010, p. 238).

No *danhono*, entre a classe dos *wapté* que estão sendo iniciados e a classe patrocinadora do ritual, formada pelos mais jovens homens reconhecidamente adultos (*ipredu*), está a classe dos *ritei'wa*, que pertence à metade oposta e desempenham o papel ritual de rivais e opositores dos *wapté*. A posição de *ritei'wa* é ocupada pela classe de idade que foi iniciada no ritual anterior, e que passará a constituir a geração mais jovens dos adultos da aldeia, após a entrada de uma nova classe de idade da sua metade na casa dos solteiros.

Ainda sobre as metades, é importante ressaltar que cada uma está relacionada a uma posição geográfica da aldeia. Nas aldeias Wederã e Etenhiritipá, em 2011, a configuração era a seguinte: as classes *Abare' u*, *Anhanarowa*, *Ai' rere* e *Tirowa* formam a metade do sol nascente, cujo *hö* foi construído no lado leste da aldeia; as classes *Sada' ro*, *Hõtörã*, *Etepa* e *Nõzõ' u* constituem a metade do sol poente, e são formadas no *hö* construído do lado oeste da aldeia. Ao final de cada ciclo iniciático o *hö* é destruído para ser construído alguns meses depois no lado oposto, com a entrada da próxima classe de idade.

Ordenadas consecutivamente, as classes etárias de Wederã e Etenhiritipá formam a seguinte sequência, dos mais novos para os mais velhos: *Nõzõ' u*, *Tirowa*,



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

*Etepa, Ai'rere, Hötörã, Anhanarowa, Sada'ro e Abare'u*⁵. Essa classificação corresponde à observada por Maybury-Lewis entre as comunidades que ele identificou genericamente como Xavantes Orientais, que compreendia o território das comunidades de Areões, Capitariquara, Santa Terezinha, E'tö e São Domingos (1984, p. 145). Conforme a classificação das correntes migratórias proposta por Lopes da Silva, essas comunidades correspondem às Terras Indígenas Areões e Pimentel Barbosa, os Xavante do baixo Rio das Mortes (1980, p. 29-56).

O sistema de classes é cíclico. Assim, o pertencimento a uma classe de idade obedece sempre à mesma sequência, e passa por todos os grupos aproximadamente a cada quarenta anos. Dessa maneira podem existir simultaneamente crianças e idosos pertencentes à mesma classe de idade. Nesses casos é necessário diferenciar cada um deles, o que é feito através do sufixo *-rada* na referência ao grupo mais velho (Welch, 2010, p. 238).

Portanto, existem duas sequências classificatórias operando simultaneamente no sistema secular de classificação Xavante⁶: as classes de idade, cíclicas, relativas aos grupos formados pelos meninos que se formam no *hö* e que acompanham o indivíduo por toda a vida; e as *categorias de idade*, fixas, que constituem uma sequência de etapas da formação do indivíduo, pelas quais ele deve passar ao longo da vida. Esse segundo conjunto difere entre homens e mulheres. Essas fases da vida foram descritas em diversos trabalhos por mais de um antropólogo, e por isso baseio-me nas seguintes referências principais: Maybury-Lewis (1984, p. 188-219); Lopes da Silva (1986, p. 64); Lachnitt (2003,

5 A ortografia dos termos xavantes na dissertação obedece a utilizada pelos professores na Escola Municipal Etenhiritipá, da aldeia Wederã. A grafia da maioria dos termos utilizados foi indicado por algum dos professores ou retirado da cartilha escolar sobre o *danhono*, em cuja elaboração trabalhavam durante o período que estive lá.

6 Welch, entre outros autores, aponta a existência de um outro sistema de classes de idade operando paralelamente, no âmbito espiritual da vida social Xavante. Segundo ele, o sistema espiritual é também constituído formalmente por classes de idade, “fazendo dos Xavante um caso excepcional de sociedade com dois sistemas formais de classe de idade operando independentemente”. Nesse sentido, o “sistema espiritual marca a idade social de uma maneira análoga ao sistema secular, embora em um domínio categoricamente diferente das relações sociais” (2010, p. 238-239, tradução nossa).



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

p. 88); e Xavante (et al, 2011). Para os homens, as categorias etárias são: *ai'uté* (“nenê”), *watebremi* (“menino pequeno”), *ai'repudu* (“menino”), *wapté* (“adolescente”), *ritei'wa* (“rapaz iniciado”), *ipredu* (“adulto maduro”), *ihi* (“ancião”); no caso das mulheres, as categorias são *ai'uté* (“nenê”), *ba'ono* (“menina”), *adzarudu* (“mocinha”), *tsoimbá* (“noiva”), *adabá* (“recém-casada sem filhos”), *pi'ô* (“mulher casada”), *ipredu* (“adulta madura”), *ihi* (“anciã”). Uma vez que não está no âmbito dessa pesquisa detalhar o funcionamento das categorias etárias, apenas indico que o uso dessas categorias varia conforme o contexto, e a correspondência entre os termos masculinos e femininos também é variável, conforme explica Maybury-Lewis (*idem*, p. 203-207).

Nesse quadro classificatório, o *danhono* constitui o ritual de introdução dos indivíduos no sistema secular de classificação social. A passagem em questão é entre *wapté* e *ritei'wa*. No desenrolar do ritual, a classe de idade que ocupa a segunda categoria é a que atua contra os iniciandos. Em Pimentel Barbosa todas as aldeias realizaram suas iniciações entre 2010 e 2011, em que a classe iniciada em os *Nõzõ'u*. Assim, os *Tirowa* ocupavam a categoria de *ritei'wa*, enquanto os padrinhos eram os *Etepa*.

Ao longo de todo ritual, papéis específicos são desempenhados pelos indivíduos conforme a classe etária e a posição ritual da mesma, que implica em deveres e direitos diversos. Isso cria uma tensão que é desenvolvida em sequências narrativas mais ou menos estruturadas, fornecendo orientações de comportamento adequado para os participantes. Essas performances rituais exerceram uma influência marcante na organização da equipe de produção do vídeo.

DUAS NARRATIVAS

O ritual se constitui como um cenário dramático, marcado por um começo, um meio e um fim. Nele, os indivíduos são localizados, e sentimentos apropriados



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

são indicados para os espectadores (Segalen, 2002). Nesse sentido, existe um roteiro prescrito aos participantes, da mesma maneira que uma obra de ficção audiovisual. Os paralelos de estruturação quanto à forma e a narrativa são visíveis entre ritual e o vídeo enquanto produto cultural. Para a retratação do ritual em um documentário, a narrativa clássica com começo, meio e fim, é prontamente assimilada e reproduzida, uma vez que tal estrutura está dada no próprio ritual.

Segundo Turner (1992), o drama social consiste na atribuição de significado coletivo e compartilhado a uma sequência de eventos articulados em torno de um momento-*crise*. Esse significado contempla um conjunto de valores e vontades reconhecidas pelo grupo, expressos por símbolos trabalhados no ritual. No âmbito do ritual, a ruptura simbólica em questão se refere à tensão entre as classes de idade e a chegada de um novo grupo à fase adulta. No âmbito do vídeo, a tensão a ser resolvida pela atribuição de sentido se dá no plano das relações com a sociedade envolvente. No ritual, a potência dos *ritei'wa* é contida pelo isolamento e obrigações prescritas pelos padrinhos. No vídeo, a afirmação da condição indígena é oposta ao déficit de valor dessa identidade, que por um lado estabelece seus caracteres definidores ao mesmo tempo que a inclui no plano político da sociedade envolvente. Finalmente, no ritual os jovens entram na fase adulta após uma série de oposições colocadas pelos mais velhos. No vídeo, os Xavante são afirmados como sujeitos dos direitos à terra e à sobrevivência (onde o foco são as políticas governamentais), ao mesmo tempo que abrem a possibilidade da sua inserção no mercado de bens culturais (onde o foco é o turismo e a comercialização de artesanato).

Portanto, a construção da narrativa estruturada em torno do ritual opera em dois planos simultaneamente: um registro que opera mais próximo da sequência de eventos retratada; e outro menos explícito, que se refere ao público não-índio potenciais espectadores do vídeo. As proximidades entre esses planos se dá também na medida em que a experiência do espectador do vídeo se apoia em alguns



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

princípios que fundamentam a experiência ritual.

Dos seis princípios que segundo Rivière caracterizam a passagem ritualizada (1996, p. 138), três deles são válidos para se pensar a obra audiovisual. A recriação dos acontecimentos míticos durante os ritos de iniciação são encenações às quais os participantes devem aderir, implicando em uma atuação *teatralizada* do próprio papel, sob a pena da exclusão ou escárnio, o que apontaria seu desrespeito ou despreparo para a vida adulta. Ao ingressar em uma sala de exibição, o espectador de um filme também deve aceitar alguns pressupostos de modo a assimilar plenamente a propostas da obra, em geral relativos a limites de verossimilhança, ritmo de narrativa, disposição de afetividade com personagens, etc. Também estão em jogo, tanto no ritual quanto no cinema, processos de *simbolização*, onde nem toda imagem é uma denotação do referente, mas conota sentidos diversos que surgem a partir do encadeamento das imagens e sons, assim como da relação com o público. Por último, a adesão do público a esses elementos implica também em uma *auto-referencialidade* da experiência ritual e audiovisual, na medida em que são colocadas as regras do jogo no qual o público irá participar durante o tempo da sua duração.

As sobreposições dos significados em jogo nas duas performances em questão podem ser ainda mais aprofundadas. No ritual, a performance tem simultaneamente dois alvos: a comunidade, que entende os significados movimentados e portanto se insere em um registro *reflexivo* da performance; e a câmera, cujo registro varia conforme o público que receberá as imagens por ela fixadas. Estas serão formatadas em um vídeo que tem em vista tanto a comunidade local quanto um público não-índio. O vídeo é, portanto, duplamente reflexivo no âmbito local, mas também expressão absoluta de alteridade quando a plateia é estrangeira.

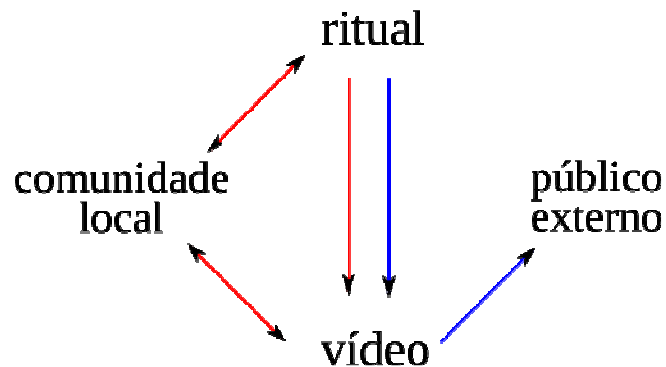


Figura 2 - Circulação dos signos

Assim, indiretamente o ritual se dirige **também** a um público não-índio. Essa mediação realizada pelo vídeo é fundamental em uma compreensão da produção de identidade étnica. É nesse ciclo que o ritual enquanto performance cultural é uma expressão de alteridade, amplificada pela outra performance que é o vídeo. Dirigido para o público externo, o vídeo carrega alteridade no conteúdo e, em menor medida, na forma, mas não no suporte. Já dirigido para a comunidade local, os termos se invertem, ou seja, alteridade no suporte, reflexividade parcial na linguagem, reflexividade total no conteúdo.

	ciclo 1	ciclo 2
suporte	alteridade total	reflexividade total
forma (linguagem)	reflexividade / alteridade	reflexividade / alteridade
conteúdo	reflexividade total	alteridade total

Tabela 1 - Relações de reflexividade e alteridade

As setas duplas nas linhas que expressam as relações da comunidade local com as duas performances culturais em questão indicam a reflexividade em questão no processo. Da mesma maneira que o ritual obriga os agentes envolvidos a se voltarem para uma sequência de eventos que o faz possível e necessário, o vídeo implica em outras sequências de eventos, as quais exigem (agora mais do que nunca) esse tipo de atenção a acontecimentos passados em busca de significado.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

Diante disso, é interessante pensar o vídeo como um gênero de performance cultural (Turner, 1992), por essa atitude reflexiva sobre o ritual de iniciação. Por mais que o *danhono* seja ele próprio um outro gênero de performance cultural muito mais próximo do drama social de que se origina, ainda assim o vídeo recupera o passado tendo como referência o presente. Nesse sentido ele reproduz a estrutura do drama social onde a comunidade lida com a tensão existente entre as classes de idade.

Por um lado, o passado é recuperado a partir da repetição da tradição da iniciação. Por outro, refere-se ao presente na medida em que a performance ritual é transposta em termos de uma performance audiovisual. O vídeo constitui um processo de *criação de significado* na medida em que articula eventos em torno de *valores* (relações afetivas presentes com as tradições passadas) e *finalidades* (intenções, estratégias, expressões da ordem da vontade). Em outros termos, caracteres arbitrários (*valores* e *finalidades*) são articulados em torno de uma identidade étnica (*significado*).

ESTEREÓTIPO

Em todo o processo em questão, uma prática discursiva está sendo colocada em uso e atuando como operador de identidade, que pode ser designada pelo conceito de *estereótipo*. A palavra estereótipo é uma composição dos termos gregos *stereós*, que significa sólido, firme, e *týpos*, que pode ser traduzido como marca, impressão, figura, forma, imagem. No dicionário, o sentido qualificado como “sociológico” se refere à “imagem mental padronizada, tida coletivamente por um grupo, refletindo uma opinião demasiadamente simplificada, atitude afetiva ou juízo incriterioso a respeito de uma situação, acontecimento, pessoa, raça, classe ou grupo social”⁷. É nessa acepção que a palavra é

7 Fonte: versão digital do Dicionário Michaelis da Língua Portuguesa.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

utilizada em contextos de críticas a ações tidas como preconceituosa, opressoras, redutoras. *Estereotipização como controle por homogeneização*.

Um exemplo desse tipo de procedimento é a “Marcha para o Oeste”, constitutiva do projeto de nação do governo Vargas a partir de meados da década de 1930. Aqui, a “solidificação” da imagem se refere à simplificação da diversidade cultural dos povos indígenas do território brasileiro em categorias de interesse para o Estado, pela afirmação de seu compromisso com a mistura racial e a miscigenação. Tal produção da identidade indígena, sintetizada no termo *brasilíndios* (Garfield, 2011, p.173), foi constituída pela fixação da relação entre significados e significantes, marcando os caracteres através dos quais se dá o pertencimento a uma cultura. Nesse sentido, *representação* opera por predicação, atribuição de caracteres, *Darstellung* (Spivak, 1988). A delimitação da identidade de todos indígenas do território nacional conferiu autoridade ao Estado na medida em que os enquadraram em categorias da política do governo para o fortalecimento do Estado-nação, criando “um espaço para ‘povos sujeitos’ através da produção de conhecimentos em termos dos quais se exerce vigilância” (Bhabha 2007, p.111). Ou seja, *representação* no sentido de assimilação de discurso, “falar por”, *Vertretung* (Spivak, 1988). Através da sobreposição desses dois sentidos de *representação*, um discurso de dominação torna invisível a mediação que faz entre grupos marginalizados na estrutura social e a imagem com que eles aparecem para a sociedade como um todo.

Por outro lado, a luta de minorias políticas e sociais passa necessariamente pela construção de um estereótipo de si. A definição de uma alguma unidade que confira identidade à multiplicidade de indivíduos e histórias que compõe uma minoria é uma necessidade para que objetivos e táticas possam ser traçadas. Uma tipificação também é um requisito para a elaboração de políticas públicas como resposta para demandas dessas minorias. Nos termos cunhados por



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

Spivak, um “essencialismo estratégico” que fornece à luta política uma dimensão operacional.

A definição de um conjunto de características que passam a ser identificados como cultura Xavante fixam uma imagem dos requisitos desse pertencimento. De acordo com essas características, uma afirmação de valor é feita, apontando para a existência de um povo e a necessidade do reconhecimento dos seus direitos. Sem uma estabilização de características, seria impossível falar em um povo Xavante, sujeito de direitos demandados ao Estado brasileiro. Assim, temos *estereotipização como estratégia de mobilização*.

A afirmação do valor do conhecimento tradicional é uma das principais estratégias adotadas pelas lideranças indígenas hoje, como forma de fortalecer a posição das comunidades nas negociações por direitos e recursos, seja com o governo brasileiro, seja com corporações transnacionais. Para isso, a documentação audiovisual das tradições possui caráter estratégico. No caso dos Xavante, isso é ainda mais significativo, por registrarem principalmente seus rituais. Segundo Maybury-Lewis, os rituais Xavante são uma performance estética que transcende a representação, “uma ‘performance’ tradicional a qual os Xavante atribuem um significado simbólico convencional. Esse significado pode ser expresso sob a forma de afirmação simbólica de algum aspecto da ordem social que transcende o contexto específico da dança” (1984, p.306). Os rituais compõem um quadro estético que procura causar impacto estético sobre os participantes e observadores, cujos efeitos extrapolam os limites do ritual e dizem respeito a aspectos constitutivos da sociedade e seu estilo e vida. A exposição desses rituais é uma maneira de tornar legítima a capacidade de autodeterminação da comunidade, baseada na perenidade de seu estilo de vida e a necessidade de sua preservação tanto para a sobrevivência do grupo quanto do meio ambiente que o torna possível.

Na articulação para enfrentar os dilemas colocados pela iminência da intensificação do contato com a sociedade circundante, uma identidade xavante



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

ganhou certa definição de contornos que não era necessária antes do assédio do Estado (Garfield, 2011, p.68). Diante da restrição de autonomia e liberdade implicada com a categorização política imposta, signos culturais expressivos de uma tradição até então cotidiana, subitamente ganharam de uma capacidade de mobilização inédita. O mesmo movimento que encerra identidades em concepções fixas de etnicidade fornece meios de negociação de recursos e reivindicação de direitos na relação com os agentes externos. É nesse sentido que se fala de estereótipo como dispositivo de mobilização social, pois permite a assimilação das estruturas de dominação em favor do grupo.

Nos dois sentidos anteriores, estereótipo é um meio para o *reconhecimento*, com implicações diversas em cada um dos casos. Porém, a fixação da imagem efetuada pelos vídeos xavantes aponta para a possibilidade de enxergar o *estereótipo como dispositivo de conhecimento*. A tipificação é um procedimento básico para a investigação científica, onde um conhecimento investigativo é baseado em premissas de categorização mais ou menos estabilizadas, tomadas referências. No caso dos xavante, esse conhecimento gerado a partir da estereotipização parece se constituir de maneira mais integrada com as próprias relações fixadas na imagem. Isso quer dizer que as imagens dizem respeito a relações que somente há pouco são pensadas pela maioria das pessoas com alguma exterioridade. Para essas pessoas, os vídeos constituem dispositivos de afastamento que abrem a possibilidade de ações reflexivas sobre a cultura. Através da fixação das suas formas tradicionais, os xavante adquirem um dispositivo privilegiado de apreciação daquilo que entendem ser suas características essenciais. A questão que se coloca, portanto tem dois aspectos. Quais são os efeitos dessa observação distanciada dos próprios costumes, e de que maneira eles operam sobre os diversos aspectos da cultura local? No sentido inverso, é possível que a estabilização de procedimentos rituais através do vídeo impliquem em transformações na percepção das pessoas sobre esses procedimentos?



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

No cotidiano de produção de um vídeo sobre um ritual xavante não é possível perceber de maneira clara as implicações mais amplas das ações imediatas. O que é visível, porém, são os efeitos imediatos que a presença e o uso dos equipamentos de registro audiovisual produzem nas relações entre as pessoas, e delas com o ambiente e seus costumes. Durante os dias em que estive com o resto da equipe de produção na aldeia, era clara a curiosidade reservada de algumas pessoas em relação ao equipamento. Por outro lado, era muito comum que em cada casa houvesse pelo menos algum dispositivo de gravação de som ou máquina fotográfica. Esses equipamentos eram utilizados em algumas ocasiões do ritual para registrar as performances, especialmente nas rodas de canto e dança que são feitas sucessivamente em frente das casas, as quais quase sempre tinham uma ou mais pessoas no centro com um pequeno gravador na mão. Além disso, haviam os que já tinha recebido algum treinamento para manipular as câmeras de vídeo profissionais, já que existe uma na aldeia. Esses integraram alternadamente a equipe mista que foi organizada para a produção do documentário. Como essa experiência está em andamento, e ainda acontecerão outras etapas de filmagem ao longo do ano, não irei desenvolver agora uma análise sobre essa experiência de realização conjunta.

Em uma outra visita à aldeia, presenciei um uso interessante da própria produção audiovisual pelos xavantes de Wederã. Na ocasião, em setembro de 2010, estávamos na escola da aldeia, no laboratório de informática, que também é uma sala de vídeo. Após uma das sessões de edição com três adolescentes dessa aldeia, eu continuei utilizando o computador enquanto as várias crianças que passavam o dia todo na sala se reuniram em torno da televisão. Alguns dos homens adultos haviam reunido todos os meninos com idade para participar do próximo oi'ó, que aconteceria em alguns meses. Os meninos xavante estão habilitados para participar desse ritual a partir do momento em que conseguem ficar de pé sozinhos e segurar firmemente com as mãos os objetos. O ritual consiste em uma luta onde os meninos de porte físico parecidos lutam dois a dois, onde devem



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

bater nas costelas e costas do adversário com o talo de uma raiz dura, cortada de maneira a formar um bastão fino. A luta continua até que um dos lutadores desista, ou os adultos decidam que já houve luta o suficiente. Participam todos os meninos que ainda não entraram no *hõ*. Foi exibido um vídeo recentemente finalizado pelo Caimi, exatamente sobre esse ritual. Os adultos exibiam trechos das lutas ao mesmo tempo em que apontavam os acertos e erros dos lutadores. As crianças observavam atentas enquanto os adultos se exaltavam reproduzindo os movimentos de um bom lutador, pausando e repetindo alguns trechos diversas vezes.

Aqui, a dimensão reflexiva dos vídeos enquanto performance é explícita (Turner, 1992). A exibição do ritual para seus futuros participantes constitui uma metanarrativa que é ativamente trabalhada para produzir efeitos sobre o objeto retratado. Múltiplos discursos sobre o ritual se sobrepõem de forma que as crianças são envolvidas em uma situação que, ela própria um pequeno ritual, articula mensagens que irão interferir na futura performance. O vídeo se torna vetor de transmissão e transformação cultural simultaneamente. A observação da maneira correta de executar os rituais resulta na beleza da performance. Seu registro é a garantia de que ela possa permanecer correta para além da fugacidade da memória. Porém, a imagem também carrega algo fugaz, que reside no olhar de quem filma, e no olhar do espectador. A circulação do registro é a possibilidade que correção e beleza possam vir a despertar de novo as identidades adormecidas, despertar que no entanto acontece em um novo contexto.

O registro leva ao conhecimento de si, o que realiza uma transformação. Essa transformação acontece em dois sentidos: aponta para o passado, recuperando a consciência das próprias tradições, e aponta para o futuro, pois assimila tecnologias estrangeiras em um uso simbiótico com as necessidades locais. Finalmente, o ciclo se fecha com a transmissão das tradições para as novas gerações através desses registros feitos, no contexto das transformações em curso. O passado não é resgatado em simples continuidade com o presente, mas em



» **XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais**
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

uma articulação de termos que potencializa agenciamentos. E o presente é transformado pela natureza reflexiva do processo, recuperando uma certa continuidade entre passado, presente e futuro em torno do que se entende por identidade xavante. É, porém, uma identidade que possui uma fluidez que se movimenta precisamente a partir da dialética que se estabelece entre fixidez, circulação, recepção e assimilação dos signos cultural. Imagem fixa e performance social se alimentam mutuamente, complexificando a dinâmica cultural expressada nas relações entre as pessoas envolvidas no processo.

BIBLIOGRAFIA

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

GARFIELD, Seth. **A luta indígena no coração do Brasil: Política indigenista, a marcha para o oeste e os índios xavante (1937–1988)**. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

GIACCARIA, Bartolomeu.; HEIDE, Adalberto. **Xavante: auw^u uptabi, povo autêntico**. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 1984.

GRAHAM, Laura. Image and instrumentality in a Xavante politics of existential recognition: The public outreach work of Etenhiritipa Pimentel Barbosa. In **American Ethnologist**, Vol. 32, No. 4, pp. 622 – 641. Berkeley: University of California Press, 2005.

LACHNITT, Georg. **Dicionário Xavante/português: romnhitsi' ubumro a' uw^u mreme – waradzu mreme**. Campo Grande: Missão Salesiana de Mato Grosso / Universidade Católica Dom Bosco, 2003.

MAYBURY-LEWIS, David. **Akwe-shavante society**. New York: Oxford Univ. Press, 1974.

_____. **A Sociedade Xavante**. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1984.



» **XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais**
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

RIVIÈRE, Claude. **Os ritos profanos**. Petrópolis: Vozes, 1996.

SEGALEN, Martine. **Ritos e Rituais Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SILVA, Aracy Lopes da. **Nomes e Amigos**: da Prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê. São Paulo: USP-FFLCH, 1986.

SPIVAK, Gayatri C. Can the subaltern speak? In NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence. (orgs.) **Marxism and the interpretation of culture**. pp.271-313. Basingstoke: Macmillan, 1988.

STENGERS, Isabelle. Pour en finir avec la tolerance. in **Cosmopolitiques II**. Paris: Éditions La Découverte, 2003.

_____ **La Vierge et le Neutrino**. Les scientifiques dans la tourmente. Paris: Les empêcheurs de penser en rond, 2006.

TURNER, Victor. **Anthropology of Performance**. New York: PAJ Publications, 1992

VIANNA, Fernando L. B. **Boleiros do Cerrado. Índios xavantes e o futebol**. Annablume: São Paulo, 2008.

WELCH, James. Hierarchy, symmetry, and the xavante spiritual life cycle . In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 16, n. 34, p. 235-259, jul./dez. 2010

XAVANTE, Caimi Waiassé; XAVANTE, Leandro Parinai'a; XAVANTE, Severiá Idioriê. **Cartilha escolar da iniciação dos adolescentes**. Wederã: Escola Indígena Etenhiritipá, 2011.