

Cláudia Pereira Gonçalves

**DIVINO TSEREWAHÚ, VÍDEO NAS ALDEIAS *ET ALII*:
UMA ETNOGRAFIA DE ENCONTROS INTERSOCIETÁRIOS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social.

Florianópolis

2012

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Gonçalves, Cláudia Pereira

Divino Tserewahú, *Vídeo nas Aldeias Et alii*: [tese] :uma etnografia de encontros intersocietários / Cláudia Pereira Gonçalves; orientador, Oscar Calavia Sáez - Florianópolis, SC, 2012.

316 p.; 21 cm

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Índios Xavante. 3. Vídeo nas Aldeias. 4. Indigenismo. 5. Trabalho de campo etnográfico. I. Sáez, Oscar Calavia. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Cláudia Pereira Gonçalves

**DIVINO TSEREWAHÚ, VÍDEO NAS ALDEIAS *ET ALII*:
UMA ETNOGRAFIA DE ENCONTROS INTERSOCIETÁRIOS**

Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor em Antropologia Social”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Florianópolis, 21 de setembro de 2012.

Profa. Dra. Alicia Norma Gonzalez de Castells
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Banca Examinadora:

_____ Prof. Dr. Oscar Calavia Sáez
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina

_____ Prof. Dr. Renato Monteiro Athias
Universidade Federal de Pernambuco

_____ Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiroz
Universidade Federal de Minas Gerais

_____ Prof. Dr. Rafael de Menezes Bastos
Universidade Federal de Santa Catarina

_____ Profa. Dra. Sônia Weidner Maluf
Universidade Federal de Santa Catarina

_____ Prof. Dr. Márnio Teixeira Pinto
Universidade Federal de Santa Catarina

Suplentes:

_____ Profa. Dra. Tânia Welter
Universidade Federal da Fronteira Sul

_____ Prof. Dr. Alberto Groisman
Universidade Federal de Santa Catarina

Florianópolis, 21 de setembro de 2012.

O Eu se realiza na relação com o Tu;

é tornado Eu que digo Tu.

Toda vida atual é encontro.

*(Martin Bubber, *Eu e Tu*)*

AGRADECIMENTOS

A Oscar Calavia Sáez, de quem tive o privilégio de ser orientanda, pessoa generosa e de humor admirável, pelo acolhimento, estímulo e presença.

Aos “*meus nativos*” Divino Tserewahú, Vincent Carelli e Mari Corrêa pela disponibilidade, paciência e amizade. Ao Sr. Alexandre e D. Joana Tsereptsé, Bartolomeu Patira, Lucas Ruri’õ, Patrício Tserewauwe (*in memoriam*), Sr. Augusto Cerewahita, professores e alunos da Escola Estadual de São José de Sangradouro pelo apoio à pesquisa em campo. Aos realizadores indígenas do Vídeo nas Aldeias que tive o prazer de conhecer: Kumaré, Karané e Natuyu Ikpeng, Winti Suyá, Isaac e Valdete Pinhanta, Paturi e Keniapoprin Panará, Maricá e Takumã Kuikuo. Aos proprietários do Hotel Thomasi em Primavera do Leste (MT), pelas inúmeras cortesias.

Agradecimento muito especial aos professores Miriam Furtado Hartung, Márnio Teixeira Pinto, Rafael de Menezes Bastos e Sônia Weidner Maluf, pessoas fundamentais na minha formação, dos quais sempre recebi apoio e motivação. A Karla Ferreira Knierim, Maria de Fátima Pires e Adriana Candida da Silva Fiori por suas inúmeras gentilezas e prontidão em atender-me ao longo desses anos.

Nas palavras de um de meus professores, muito querido por todos os seus alunos, este trabalho conclui a “segunda edição” do meu doutorado. Aos professores da “primeira edição” - Theophilos Rifiotis, Robert Crépeau e Flávio Wiik – pela orientação e amizade. À CAPES e ao CNPq, instituições das quais então fui bolsista.

Ao Prof. Rinaldo Sérgio Vieira Arruda da PUC - São Paulo, que atenciosamente leu a primeira versão deste trabalho e aceitou receber-me como orientanda em 2009.

Aos professores Aivone Carvalho (Museu das Culturas Dom Bosco) e José Francisco Sarmiento (UCDB), Luana Salomão e Pedro Ortale do Vídeo Índio Brasil, pelas preciosas conversas.

Agradecimento especial aos arqueólogos Gilson Rodolfo Martins e Emília Mariko Kashimoto, com os quais tive minha formação acadêmica ampliada no Museu de Arqueologia da UFMS, e o prazer de trabalhar com amigos dedicados.

A Simone Pereira Gonçalves, Karsten Scheffer e Bianca Bellodi, pela boa vontade com o árduo trabalho de revisão, formatação e transcrição.

Ao longo desses anos, foram muitos amigos. Aos que foram e aos que permaneceram, agradeço igualmente.

A Jérôme Thibergien, pelo companheiro que ele foi e pelo que compartilhamos.

Agradecimentos especiais aos amigos que participaram diretamente da “segunda edição”: Abaúna Fernandes, Ana Cristina Brandão de Freitas Faria (*in memoriam*), Ângela Bertho, Antônio Flávio Ferraz, Bianca Ferraz Bellodi, Doralice Pereira, Eliedite Mattos Ávila, Eli Natal, Érica Cassiana Costa, Esmael Alves de Oliveira, Glaci Vieira Dutra, Gisele Maria Brandão de Freitas, Heloísa Regina Souza, Laís Maretti Cardia, Márcia Regina Brandão de Freitas Barros, Marcos Antônio Pellegrini, Maria Auxiliadora Ferraz, Mary Arguello Gonçalves, Mirella Alves de Brito, Pedro D’Orléans Juste, Rita de Cássia Oenning da Silva, Rose Mary Gerber, Sandra Oenning da Silva, Silvana Ferraz, Tereza Franzoni, Vicente Max Barros, Walmir Wagner.

Às inestimáveis amigas Ana Maria Orlando, Maira Nepomuceno, Ora-Claire Struck e Suzete Sandin, que muito me ajudaram, constantemente, nas mais variadas situações, os meus mais profundos agradecimentos.

À Zuleide minha mãe, aos meus filhos Antônio, Rodrigo e Maitê, à minha irmã Simone, ao meu cunhado Karsten e à minha nora Aline, pelo suporte afetivo fundamental e pelas inúmeras contribuições em suas diferentes maneiras de estarem comigo, minha gratidão.

RESUMO

Esta Tese desenvolve uma reflexão sobre o projeto de comunicação audiovisual indígena Vídeo nas Aldeias, da perspectiva de uma de suas bem-sucedidas experiências que resultou na formação profissional do documentarista Divino Tserewahú, da comunidade xavante de Sangradouro (MT). O trabalho apresenta uma etnografia dos encontros entre índios e não-índios promovidos pelo projeto, incluindo o da pesquisadora com seus interlocutores; problematiza o tema da produção da imagem do grupo e as relações da antropóloga com seus interlocutores para a realização da pesquisa de campo. A pesquisa aconteceu em um momento crítico daquela comunidade, com ações de implantação de um acordo que colocou termo a um conflito de graves proporções vivido por aquela comunidade com o filho do titular de uma propriedade limreira à Terra Indígena Sangradouro/Volta Grande, que envolveu os produtores rurais de Primavera do Leste, os políticos locais e o governo do estado, a Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, o Ministério Público Federal e a Funai.

Os trabalhos de campo foram realizados nos anos de 2003 e 2004 em Olinda (PE), Sangradouro (MT), Campo Grande (MS), Rio de Janeiro (RJ) e Primavera do Leste (MT). Em 2007, 2008 e 2010 outros campos foram feitos em Montreal (Quebec, Canadá), São Paulo (SP) e Campo Grande (MS), respectivamente.

Palavras-chave: Índios Xavante. Vídeo nas Aldeias. Indigenismo. Trabalho de campo etnográfico.

ABSTRACT

This thesis develops a reflection about the indians audiovisual communication project Video in the Villages, from the perspective of one of his successful experiences which resulted in the professional education of the documentarist Divino Tserewahú, belonging to the Xavante community of Sangradouro, state of Mato Grosso (MT). The work presents an ethnography of the meetings promoted by the project, between indians and non-indians including the meeting between the researcher and her interlocutors; questions the theme of the image production of the group and the relationships between the anthropologist and her interlocutors for carrying out her field research. The research happened in a critical moment of that community, with actions implementing an agreement that put an end to a conflict of serious proportions involving the son of the owner of a property which made boundaries with the Indigenous Land of Sangradouro/Volta Grande, that also involved the farmers of Primavera do Leste and local politicians, the state government, the Human Rights Commission of the House of Representatives, the Federal Prosecution Attorneys and the Funai (National Indians Foundation).

The fieldwork was made in the years 2003 and 2004 in Olinda, state of Pernambuco (PE); Sangradouro, state of Mato Grosso (MT); Campo Grande, state of Mato Grosso do Sul (MS); Rio de Janeiro, state of Rio de Janeiro (RJ); and Primavera do Leste, (MT). In 2007, 2008 and 2010 other field researches were made in Montreal (Quebec, Canada); São Paulo, state of São Paulo (SP); and Campo Grande (MS), respectively.

Keywords: Xavante Indians. Vídeo nas Aldeias (Video in the Villages). Indigenism. Ethnographic Fieldwork.

RÉSUMÉ

Cette thèse développe une réflexion sur le projet de communication audiovisuelle indigène *Vídeo nas Aldeias* (Video dans les villages) de la communauté Xavante de Sangradouro (MT), selon la perspective d'une de ses expériences les mieux réussies, qui a abouti sur la formation professionnelle du documentariste Divino Tserewahú. Le travail présente une ethnographie des rencontres, à l'initiative du projet, entre indiens et non-indiens, y compris celle de la chercheuse avec ses interlocuteurs ; elle pose le problème du thème de la production de l'image du groupe et les relations entre l'anthropologue et ses interlocuteurs, pour réaliser la recherche sur le terrain. La recherche est survenue à un moment critique pour cette communauté, lors d'actions de mise en place d'un accord qui a mis un terme à un conflit aux graves proportions, avec le fils du titulaire de la propriété rurale voisine de la terre indigène Sangradouro/Volta Grande, et qui a impliqué les producteurs ruraux de Primavera do Leste et les hommes politiques locaux, le gouvernement de l'État, la Commission des droits de l'Homme de la chambre des députés, le Ministère public et la Funai (Fondation nationale de l'indien).

Les travaux de terrain ont été réalisés dans les années 2003 et 2004 à Olinda (PE), Sangradouro (MT), Campo Grande (MS), Rio de Janeiro (RJ) et Primavera do Leste (MT). En 2007, 2008 et 2010 d'autres ont été effectués à Montréal (Québec, Canada), São Paulo (SP) et Campo Grande (MS), respectivement.

Mots-clés : Indiens Xavante. *Vídeo nas Aldeias* (Vidéo dans les villages). L'indigénisme. Le travail ethnographique de terrain.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
ANTECEDENTES.....	17
CENÁRIO ETNOGRÁFICO	19
ORGANIZAÇÃO DO TEXTO.....	24
1. DE NATIVO A SUJEITO	30
1.1 DO INDIGENISMO DE ESTADO ÀS ONGs	30
1.2 ÍNDIOS & ASSOCIADOS	41
1.2.1 Mobilização para revisão do Estatuto do Índio	49
1.2.2 A Carta da Terra, KARI-OCA 92	51
1.3 “ÍNDIOS EM MOVIMENTO”	58
1.4 MUDANÇA DE FOCO	63
2. O VÍDEO NAS ALDEIAS & O VÍDEO DAS ALDEIAS	71
2.1. “PIONEIROS”: ALIANÇA PARA UMA PRÁTICA DE LINGUAGEM	71
2.2 NAS ALDEIAS	75
2.3. O DIVISOR DE ÁGUAS.....	94
2.4 DAS ALDEIAS	109
2.5. <i>AFFECTIO SOCIETATIS, AFFECTIO MARITALIS</i>	123
3. O ARMISTÍCIO E O IRREDUTÍVEL (Parte I)	132
3.1 “ <i>NOSSO TRABALHO</i> ”	132
3.1.1 Palavra de amigo	134
3.1.1.1 Aldeia do vídeo	136
3.1.1.2 Norte & Sul?	139
3.1.2 (14) 66 400-7220	141
3.1.2.1 “ <i>A hierarquia, você sabe né?</i> ”	142
3.1.2.2 A saga dos <i>pioneiros</i>	143
3.1.2.3 Pressão em alta.....	146
3.1.2.4 Reformular o projeto ou buscar outro realizador.....	150

3.1.2.5 Lugar onde eu falo	151
3.1.3 “Comme un poisson dans l’eau”	153
3.1.4 “Você é antropóloga, você sabe...”	156
3.1.4.1 <i>Stand by</i>	158
3.1.4.2 Funcionário de Deus	160
3.1.4.3 Funcionário dos homens.....	162
3.1.4.4 <i>Audentes fortuna iuvat</i>	163
3.2 “BE THERE”	165
3.3 PONTUAÇÕES SOBRE UM ENCONTRO ETNOGRÁFICO	172
4. DIVINO TSEREWAHÚ TSEREPTSÉ	182
4.1 INTRODUÇÃO AO MUNDO XAVANTE	182
4.2 O REALIZADOR FORA DOS QUADROS DE SUAS IMAGENS	197
4.3 UM RITUAL IMAGEM-DOCUMENTO	208
4.4 A ANTROPOLOGIA COMPARTILHADA DO <i>WAI’Á RINI</i>	220
5. O ARMISTÍCIO E O IRREDUTÍVEL (Parte II)	234
5.1 NOTICIÁRIO DE UM <i>ACORDO DE PAZ</i>	234
5.2 PÁGINAS DO INDIGENISMO LOCAL.....	258
6. <i>DOLLY IN, DOLLY OUT</i>	276
<i>POST SCRIPTUM</i>.....	297
7. REFERÊNCIAS	303
ANEXO 1 (CD-ROM): Matérias digitalizadas do Jornal Folha de Primavera, Primavera do Leste (MT).	

INTRODUÇÃO

ANTECEDENTES

A temática de pesquisa desta Tese começou a delinear-se a partir do meu primeiro contato com o cinema indígena, durante o “Terres en Vue - 10^e Festival Présence autochtone”, em Montreal (QC.), de 12 a 21 de junho de 2000. Durante esse Festival assisti a filmes de rituais e dramatização de mitos, cujas narrativas tratavam de mobilizações pela permanência nos territórios tradicionais com um modo de vida autônomo. Nos filmes sul-americanos, havia um apelo sutil de que só eles, os índios, detinham a legitimidade para falar de suas culturas. Finda a experiência, concluí que estava sob o impacto daquelas imagens, sobretudo, por ter percebido os filmes como documentos etnográficos e a fabricação deles como atividade próxima do trabalho do antropólogo: uma relação intencional e de cumplicidade entre observador e observados, denunciando o ‘corpo a corpo’ com uma realidade recortada para ser narrada. Mesmo se já havíamos aprendido com a “antropologia reversa” de Roy Wagner [1981] que “*somos todos antropólogos*”, estava diante de antropologias que desconhecia e minha questão era a de como aprender com elas.

Confrontei-me, de imediato, com a escassez de literatura sobre o que se denominava “mídia indígena” (“*indigenous media*”, “*médias autochtones*”), ao mesmo tempo em que tomava conhecimento de que todos os países que abrigavam uma população indígena tinham uma estrutura de vídeo indígena (REYNES, s.d.). A “*pequena mas dinâmica indústria em crescimento*” (GINSBURG, 1999: 45) tinha na época, uma produção estimada em mais de mil e duzentos títulos, sendo entre estes uma quarentena de filmes de ficção, que circulavam não apenas em festivais temáticos como no “Native American Film and Video Festival” (Nova Iorque e Washington DC.) ou “Inari Indigenous Film Festival” (Finlândia). Televisões locais comunitárias existiam ou estavam se constituindo, e espaços de difusão nas redes públicas vinham ampliando-se para o vídeo indígena, que começava a ter acesso aos circuitos televisivos não marginais graças à qualidade das câmeras digitais e ao seu baixo custo de realização.

No Brasil, um projeto que tinha se desenvolvido com o objetivo de promover o encontro de grupos indígenas com a sua própria imagem havia se transformado em um

peculiar ateliê de formação de documentaristas indígenas, e estes vinham realizando seus próprios filmes. Idealizado e implementado em 1986 por Vincent Carelli, o Vídeo nas Aldeias visava, basicamente, tornar acessível aos índios o vídeo como meio de informação, comunicação e expressão, e desenvolveu-se com o treinamento de jovens no uso dos equipamentos e a articulação de uma rede de distribuição de vídeos entre estas aldeias. Inicialmente um dos projetos do Centro de Trabalho Indigenista de São Paulo, o CTI¹, em 2000, o projeto, que já havia atuado em vinte e sete aldeias no Brasil Central e na Amazônia, passaria a ter autonomia institucional com estatuto de associação civil.

Na medida em que fui conhecendo o Vídeo nas Aldeias, foi-se ampliando meu interesse e o estoque de perguntas sobre as experiências e os documentários de autoria indígena. Qual seria a autonomia deste novo especialista dentro da sua aldeia, o nível de independência de suas filmagens em relação à agenda de sua comunidade? Objeto de intensas disputas políticas (CARELLI, 1998), o que conferia poder a este novo instrumento? Que motivações levavam esses grupos a participarem do Vídeo nas Aldeias? Como eles a avaliavam, o que tinham a dizer sobre os vídeos produzidos, o que projetavam como futuro? Do ponto de vista dos realizadores, como eles enfrentavam sua construção social como autor, que papel lhe era reservado em sua aldeia, com quais problemas ele deveria negociar desde as filmagens até a edição de um vídeo? Sobre a produção, haveria distintas concepções no vídeo indígena que o distinguiria dos documentários de produção independente? Essaprodução colocava novas questões para a etnologia dos respectivos grupos que a produziam? E quanto ao produto, a quais públicos ele se dirigia, e como neles circulava? Questões todas que faziam parte das estratégias de participação de cada grupo no projeto.

Concebi uma pesquisa na qual pudesse praticar a antropologia que eu conhecia. Ou seja, pretendia traduzir a experiência e os documentários nos termos das relações sociais que as produziram. Como etnografia de um encontro intersocietário, em contraposição à ideia de confronto interétnico, percebia que em torno do termo projeto, outros encontros,

¹ “O Centro de Trabalho Indigenista de São Paulo é uma organização não governamental constituída desde 1979, “por um grupo de antropólogos e educadores que desejavam estender sua experiência inicial de pesquisa etnológica na forma de programas de intervenção adequadas às comunidades indígenas com as quais se relacionavam” (GALLOIS e CARELLI 1995, N. n° 2: 49). Desde então o CTI atua junto às comunidades indígenas brasileiras na demarcação de seus territórios, projetos econômicos, educacionais e de proteção ambiental.

como as experiências sociais de comunicação e expressão, apontavam para uma confluência de interesses entre índios e não índios, onde a mutualidade da procura se mantinha pela mutualidade de descobertas. O aprendizado e uso do vídeo, ao propiciar encontros entre membros de sociedades distintas também instigava o encontro no interior delas. Os jovens realizadores, que tinham como material de trabalho suas próprias aldeias, buscavam no conhecimento dos velhos dados para construção de seus “textos audiovisuais”. Em que medida esta maior aproximação entre gerações permitia a realização vídeo e o tornar-se realizador era uma questão que se acrescentava às demais.

CENÁRIO ETNOGRÁFICO

Faço parte de uma das gerações que aprendeu antropologia quando o estudo do homem não buscava mais leis universais do gênero humano, quando a disciplina já havia perdido o “primitivo” como seu objeto e a “cultura” como seu paradigma (Clifford 2002). Fenômenos primordiais como sistemas de parentesco, estruturas de poder, rituais, não podiam mais organizar e explicar em si e por si mesmos uma etnografia (Marcus 1991). Estava em discussão a maneira pela qual o saber antropológico se legitimava, como o *outro* era representado, *outro* que estava contestando o que havia sido dito sobre ele e a sua imagem de nativo, que tomava a palavra para se auto-representar e para ter controle sobre a produção de sua imagem étnica.

Certamente que estudava uma disciplina muito mais rica em possibilidades de conhecimento, uma disciplina não delimitada por objetos mas sim por relações sociais, e, ao mesmo tempo, era como se tivesse chegado no final da festa, o melhor já tinha passado. Um indicativo disso é a listagem dos considerados grandes trabalhos etnológicos de campo por Jean Copans (1996), todos anteriores aos anos 1980, sendo os mais recentes entre eles aqueles iniciados na década de 1960.²

No Brasil a disciplina estava em pleno desenvolvimento, renovando os estudos sobre conflitos interétnicos e parentesco, consolidando novas teorias sobre a noção de pessoa, a

² Jean Copans (1996: 117) enumera vinte e seis grandes trabalhos de campo, iniciando com o L. H. Morgan entre os Iroqueses (Estados Unidos) em 1850, e terminando com o de Maurice Godelier entre os Baruya (Nova Guiné), de 1967 a 1979.

dádiva, o sacrifício, o pensamento ameríndio; os etnólogos continuavam indo a campo por um longo período em boa companhia de equipamentos digitais, aprendendo a língua nativa, contraindo malária, produzindo belas teses, e claro, reproduzindo o ideal heroico do fazer antropologia.

Inicialmente, pretendi ir a campo conhecer o realizador em seu dia-a-dia na aldeia – sua história, suas relações e os problemas vividos no local de suas realizações documentárias – prevendo para isso uma estadia de seis meses a um ano na aldeia. Escolhi a experiência xavante e o realizador Divino Tserewahú por se tratar do *videomaker* do Vídeo nas Aldeias com maior autonomia profissional e reconhecimento público de seu trabalho. Também, o acesso a este campo tinha um custo menor em relação às outras possibilidades, como a aldeia ashankina do rio Amônia, no Acre, onde viviam outros realizadores de relevo como Valdete e Isaac Pinhanta, ou mesmo a aldeia Moygu no Parque Indígena Xingu, onde viviam os realizadores ikpeng Kumaré, Kanaré e Natuyu.

À época, prevendo viver na aldeia Sangradouro (MT), pensava poder investigar se havia condições especiais que justificassem o fato de Divino Tserewahú ser “*um caso bem sucedido das experiências do projeto*”, conforme a avaliação de Vincent Carelli.³ Sabe-se que os Xavante têm uma longa história com a sua imagem, sobretudo os que se estabeleceram junto aos salesianos, história contemporânea ao do contato com os não-índios. Apesar de o xamanismo xavante ser pouco estudado, sabe-se também que todo homem xavante é iniciado para sonhar e curar, e que as aldeias têm seu próprio especialista, o pajé. E então, me perguntava se haveria uma correlação a buscar entre os papéis do realizador e do xamã, na medida em que eles são produtores de saberes com os seus fazeres, têm competências conferidas socialmente, são iniciados para a profissão, e ambos, sujeito contemporâneo e especialista tradicional, transitam em vários mundos, propondo imagens destes mundos e para estes mundos, nos termos de “modelo de” e “modelo para” de Geertz (1989). Assim, em campo, buscava aprender sobre ambos, compreender como este novo especialista era percebido dentro da sua aldeia, qual o seu nível de autonomia em relação à sua comunidade, e enfim, o que conferia poder ao objeto de intensas disputas políticas internas, o instrumento vídeo (CARELLI 1998).

³ Vincent Carelli, comunicação pessoal, 20.05.2003.

Apesar de minhas expectativas de uma pesquisa idealizada, não compartilhava da mística da solidão em campo como situação indispensável a uma coleta de dados criteriosa, como se advogou por muito tempo na disciplina.⁴ Ao contrário, considerava que para conhecer uma experiência de “antropologia compartilhada” (ROUCH 1979), conforme o Vídeo nas Aldeias já havia sido qualificado (GALLOIS 1998; PIAULT 2000), deveria, de alguma maneira praticá-la. Fui a campo acompanhada, e meu acompanhante tinha também função de prestar-me colaboração técnica.⁵

Entretanto, já na primeira ida a Sangradouro a “imersão” ficou em suspenso. Por mais que tivesse interesse no cotidiano da aldeia e das relações que se constituíam em torno da realização vídeo, o foco da pesquisa centrava-se no realizador. Justamente, a pessoa alegre e entusiasmada, antes de chegarmos à aldeia, expressou indecisão em aceitar a pesquisa. A razão alegada foi a de não saber se ele queria continuar participando do Vídeo nas Aldeias. A pressão de sua família, especialmente dos afins, era muito forte para que ele “deixasse o vídeo”, que ele encontrasse meios de garantir o sustento de sua esposa e seus sete filhos, e de passar mais tempo com eles, permanecendo na aldeia. Também tive problemas de afinidade com o meu anfitrião, irmão do realizador, e seria na sua casa, com ele e sua família que deveríamos morar durante todo o tempo que durasse a pesquisa.

Conforme narrado no Capítulo “*Nosso trabalho*”, adaptei o projeto de pesquisa para a etnografia de uma realização vídeo em contexto ritual (“A festa da Onça”), com estadia na aldeia Sangradouro prevista entre dois a três meses, com hospedagem na missão salesiana. Continuará a pesquisa na sede do Vídeo nas Aldeias em Olinda (PE), por mais ou menos trinta dias, com o objetivo central de acompanhar o realizador no trabalho inicial de “fabricação” do seu documentário. Divino Tserewahú iria poder completar a “trilogia” dos grandes rituais xavante – pois já havia realizado “*Wapté Mnhonho*, a iniciação do jovem

⁴ Jean Copans (1996: 21) lembra que a mística da solidão do antropólogo em campo foi alimentada por uma combinação entre a multiplicidade de populações a conhecer e a tradição universitária “du penseur anthropologue solitaire”. Uma situação histórica transformada em uma escolha metodológica e considerada como necessária ao desempenho do observador enquanto se fez abstração de que a “observação participante” foi sempre mediada por nativos remunerados como guias, carregadores, intérpretes, etc.

⁵ O acompanhante da pesquisadora chama-se Jérôme Tiberghien, nasceu no Canadá durante a II Guerra, ator, à época com 45 anos de experiência profissional no meio teatral e cinematográfico, europeu e norte americano.

xavante” e “*Wai’á rini: o poder do sonho*” – filme para o qual o Vídeo nas Aldeias tinha aprovado o valor de dez mil dólares junto à *National Geographic*.

Esperando a “A festa da Onça”, ritual de nomeação feminina que acontece com pouca frequência em apenas algumas comunidades xavante, passei seis meses na expectativa de ir a campo a qualquer momento, em contato semanal com Divino Tserewahú, via chamadas telefônicas e mensagens eletrônicas. A facção rival a que Divino Tserewahú pertencia atuou contra a pesquisa na aldeia, e a autorização da Funai me foi oficialmente negada. Para que eu tivesse uma maneira de ir a Sangradouro, nem que fosse para desistir daquela pesquisa, propus então que o realizador fizesse um vídeo sobre Bartolomeu Patira, professor e vereador em campanha para reeleição, e que eu e meu companheiro o apoiaríamos. Ideia bem recebida, fui encontrar o *meu nativo*, estabelecendo minha base em um hotel da cidade mais próxima, Primavera do Leste, a 55 km de Sangradouro.

Uma espécie de “*anthropological blues*” (Da Matta 1978) acompanhou-me durante a pesquisa de campo junto aos Xavante, como também durante o tempo que precisei para lidar com um indesejado elemento da situação etnográfica, no meu caso, a frustração pela não realização audiovisual.

Uma vez transcrito e tematizado o registro áudio, percebi que a pesquisa enquadrava-se na metodologia de uma etnografia multisituada (MARCUS 1995).⁶ Eu havia acompanhado empiricamente um processo cultural, realizando uma pesquisa em diferentes lugares, seguindo *uma coisa* e pessoas, uma história e biografias. Tempo e lugar descontínuos e fragmentados eram condição e situação do meu objeto de estudo, um projeto de produção audiovisual realizado por índios e não índios, com atividades em aldeias e em cidades, encontros de trabalho e eventos para o grande público. Uma pesquisa intensiva na aldeia de Sangradouro não seria em si suficiente para colocar em relação à produção e a circulação do filme com o realizador no ambiente de sua realização. A coleta de dados “densos” ou “superficiais” não dependia da intensidade da pesquisa, densidade e superficialidade faziam parte da diferença de qualidade de dados de campo (MARCUS 2002). Enquadrava-se também nessa concepção teórica de substituição da delimitação espacial pela pesquisa de

⁶ “Empirically following the thread of cultural process itself impels the move toward multi-sited ethnography” (MARCUS 1995: 97).

campos multilocalizados, a postura de cumplicidade entre observador e observado (MARCUS 2004)⁷.

Em uma concisa análise sobre a antropologia, considerando sua dupla aspiração à distinção de Ciência e de relevância no debate político, Oscar Calavia Sáez defende que a contribuição de valor que a disciplina tem a oferecer é o “*uso consequente do seu recurso mais básico, a etnografia*” (CALAVIA SÁEZ 2009: 14). Contribuição que o autor indica ser ambiciosa e, no entanto, minimalista, sua fecundidade está associada sobretudo ao fato do pesquisador não ter controle sobre os personagens do cenário etnográfico escolhido, dentro do qual ele entra com indagações incipientes e onde deverá encontrar novos *objetos sociais*.

Mas como e porque ideias vagas e pesquisadores desorientados poderiam trazer uma contribuição de valor? Porque essa antropologia “reduzida” à etnografia tem a possibilidade de ser uma ciência cujo objeto se defina apenas no final da pesquisa, ou em outras palavras uma ciência cujo objetivo está em descobrir ou inventar objetos. (...) Descobrir, porque o objeto, em certo sentido, já está ali, em forma de algo que atrai a atenção do pesquisador. Inventar, porque ele só se define no diálogo entre o pesquisador e o nativo. (...) Objetos, porque se trata de algo que ultrapassa esse diálogo, porque não se trata aqui de interpretações de algo real, mas de uma articulação de interpretação e prática que está aí, que acontece. Não é uma interpretação legalmente equivalente a outras interpretações: é um fato dotado de consequências, que pode ser mostrado ou refutado (e que carregará, obviamente, múltiplas interpretações indemonstráveis e irrefutáveis) (CALAVIA SÁEZ 2009: 14-15).

A etnografia que aqui se apresenta foi construída a partir de materiais heterogêneos: entrevistas abertas filmadas, material bibliográfico e videográfico, artigos de jornais, dados provenientes da observação em campo. O termo “encontro”, em suas diferentes acepções, expressa a imagem que propiciou organizar esta Tese: encontro enquanto descoberta,

⁷ “A idéia de colaboração como núcleo da produção do conhecimento etnográfico foi criticamente salientada pelas críticas dos anos 1980, mas, posteriormente, a ênfase recaiu sobre um gênero específico, um estilo de escrever etnografia. No espaço multilocalizado, colaborações e cumplicidades definem a política do conhecimento, que também conforma o planejamento da investigação” (MARCUS 2004: 157).

reunião de pessoas e confluência de interesses, encontro também como enfrentamento, disputa e confronto entre índios e não-índios, e em meio a eles, a pesquisadora no seu encontro com a alteridade. O trabalho de campo junto ao realizador xavante foi de tal maneira negociado e tão intensamente vivido que aquela experiência definiu os *objetos* da descrição etnográfica e nela ocupou o lugar central.

ORGANIZAÇÃO DO TEXTO

No Capítulo 1 apresento um panorama da história contemporânea da proteção ao índio como política pública até a emergência do indigenismo não oficial, em meados dos anos de 1970, movimento social de apoio à emancipação política dos povos indígenas e consolidação do movimento indígena propriamente. Até então, a perspectiva do “branco” era a de que os índios iriam desaparecer completamente, e este pessimismo estendia-se aos antropólogos. Claude Lévi-Strauss ([1961] 1962), artigo em que argumenta que “*a antropologia não corre o perigo de tornar-se uma ciência sem objeto*” (LÉVI-STRAUSS 1962: 21), cita o decréscimo de várias populações indígenas no Brasil, apoiado em dados de Darcy Ribeiro publicados em 1956. Herbert Baldus (1962), também apontando dados de Darcy Ribeiro (1957), destaca que das 230 tribos relacionadas em 1900, 87 delas haviam desaparecido em 1957. E o pior, que nem na hipótese mais otimista esta população chegaria a 0,2% da população total do Brasil (BALDUS 1962).⁸

Mais de cinquenta anos se passaram, e nem uma coisa nem outra aconteceu: os índios continuaram a se transformar, como sempre se transformaram, sem no entanto desaparecer ou deixar de viver intensamente seus modos de vida, suas *culturas* – o Censo IBGE 2010 indicou uma população de 817.963 pessoas, de 238 povos indígenas, correspondendo aproximadamente a 0,42% da população total do país.

Também nesse período, as sociedades indígenas, como todas as demais sociedades do planeta, vivenciaram, em maior ou menor medida, a revolução dos meios de comunicação. Foi nos anos 1960 que iniciou-se a nova ordem tecnológica que culminaria na nossa inserção

⁸ “No total, desapareceram quatro de cada dez tribos existentes em 1900, sendo de se prever que, a prevalecerem as mesmas condições, cinquenta e sete dos atuais dos cento e quarenta e três grupos hoje existentes desaparecerão até o fim do século” (RIBEIRO [1968] 1982b: 435).

no mundo digital. Foi nessa época também que nasceram as organizações não governamentais (ONGs), sendo no Brasil, entre os países latino-americanos, que estas organizações constituíram-se há mais tempo (PANTALEÓN2004).

Procuo mostrar que a passagem de *nativo* ao *sujeito* foi um processo que se deu com a ruptura das condições que sustentavam o privilégio exclusivo do Estado brasileiro de produzir e fazer uso da imagem de um índio genérico e longínquo, no espaço e no tempo. Em um duplo movimento, a passagem de *nativo a sujeito* é a história da apropriação de uma categoria e do próprio exotismo de sua imagem, da transformação do silvícula no sujeito coletivo com direitos diferenciados que a Constituição de 1988 consagrou.

É exatamente a partir daí que estão dadas as condições para o florescimento do Vídeo nas Aldeias. Não é mais o momento do *índio* como aquele representado por Ailton Krenak; esse lugar não será mais o lugar União das Nações Indígenas - o pan-indigenismo, se chegou a existir, cumprira seu papel. Havia chegado o momento das aldeias, de uma longa série de aldeias, de grupos diferentes que fariam uma política independente uns dos outros, em conformidade com uma característica fundamental dos índios no Brasil, que é a sua absoluta atomização.

História também de encontros intersocietários, finalizo o Capítulo apresentando como esse movimento foi observado na academia.

O Capítulo 2 trata do Vídeo nas Aldeias, do seu desenvolvimento como atividade de promover o encontro de grupos indígenas com a própria imagem, para isso produzindo vídeos com eles, e que dez anos depois passa a se dedicar à formação de documentaristas indígenas. A narrativa começa com a extraordinária iniciativa dos Xavante, “*timing*” de Lucas Ruri’õ e Bartolomeu Patira, dois jovens professores que estiveram na vanguarda do Projeto, que forambuscar o registro audiovisual de um de seus importantes rituais, e em seguida solicitaram ao CTI uma câmera e a formação de um cinegrafista para a aldeia.

Na sequencia, descrevo o projeto na cronologia das realizações documentárias e do encontro entre Vincent Carelli e Mari Corrêa: de onde vem a ideia do Vídeo nas Aldeias e como se desenvolveu no âmbito do Centro de Trabalhos Indigenistas (CTI), de 1986 a 2000, a trajetória do indigenista, documentarista e executor do projeto Vincent Carelli, o ingresso de Mari Corrêa e a virada do projeto, agora focado na profissionalização de realizadores indígenas, a pedagogia dessa formação.

Analisando a entrevista que realizei em 2003 com os diretores do Vídeo nas Aldeias na sede em Olinda, percebi que a história que eles contaram sobre o projeto me era muito rica porque eu conhecia os filmes aos quais eles se referiam. Isto é, a cada menção a um documentário, ou a um de seus personagens, um mundo de imagens desfilava na minha imaginação. Isso reforçava a ideia que tinha de seus filmes como documentos etnográficos, e assim procedi à descrição daqueles referidos na entrevista. O rendimento desse trabalho foi um aprendizado imagético que tento aqui reproduzir: as muitas faces que fazem parte do Vídeo nas Aldeias, a prática política que cada filme abriga com aquelas histórias de trabalho e seus protagonistas, a ação que está se consolidando no momento em que aquela imagem que assistimos está sendo captada, com personagens reais como Kokrenum (Gavião Parkatejê), Waiwai (Waiãpi), Prepori (Kaiabi), que ali estão no seus papéis de lideranças, tentando apropriar-se e fazer uso de um instrumento novo para seus projetos políticos e culturais. Cada documentário levou-me a cenários etnográficos únicos, surpreendentes. E a breve descrição deles tem também o propósito de levar o leitor ao contato com uma sociodiversidade nativa que o Vídeo nas Aldeias colocou em cena, na época em que os índios no Brasil tinham pouca ou nenhuma visibilidade na mídia, época em que os aparelhos de TV estavam apenas chegando às aldeias.

No Capítulo 3 exploro o encontro etnográfico propriamente. Narrativa da vivência dos campos multi-situados, o relato segue a pesquisadora em atividade desde as primeiras tentativas de contato com Vincent Carelli, a pesquisa em Olinda, a estadia em Sangradouro, a vinda do realizador a Campo Grande, o encontro no Rio de Janeiro, a estadia em Primavera do Leste com incursões às aldeias Sangradouro e Abelhinha, as atividades no Hotel Thomasi e no Parque de Exposições Agropecuárias da cidade. Descrevo as expectativas e as dificuldades compartilhadas durante os seis meses de preparo para a realização da pesquisa com Divino Tserewahú, assim como a tensão vivida durante a realização do “*nosso trabalho*”, as dificuldades do realizador no seu meio advindas de sua profissão, constantemente vigiado e chamado a prestar contas sobre seus ganhos e viagens.

A comunidade xavante de Sangradouro constituiu-se em 1957, com um grupo de dezenove pessoas que perambularam durante seis anos, vindo de *Parabubu* (Terra Indígena Parabubure). O condutor desse grupo foi Pedro Tserepsté, pessoa respeitada e cujo legado é lembrado pelos “pioneiros”, os descendentes do grupo inicial. À época da pesquisa, “os pioneiros” constituíam dois grupos políticos com um certo grau de divergência entre eles

mas que se uniam em oposição a um terceiro, considerado “de fora”. A área de 102.468 ha foi reconhecida como Terra Indígena em 1973. Os dados referentes ao número de aldeias mais recentes provêm da missão salesiana, que indica realizar itinerância pastoral em trinta e uma delas. Os dados oficiais de sua população diferem bastante dos colhidos em campo: 858 pessoas na TI Sangradouro/Volta Grande (Povos Indígenas do Brasil, Instituto Socioambiental, 2012) de um contingente populacional de 15.315 em todo o Mato Grosso (Funasa 2010).

Divino Tserewahú é membro do grupo que se instituiu como elite em uma comunidade recortada por conflitos de natureza socioeconômica e política, e que no ano de 2004 passava por um momento crítico, com intenso movimento de não-índios na aldeia por ao menos quatro motivos diferentes: ano de campanha eleitoral municipal, atividades de dois canteiros de obras sem conexão entre si – um de reforma dos telhados das casas tradicionais (Procura Italiana das Missões Salesianas) e outro de construção de casas de alvenaria padrão baixa-renda (governo do estado) –, e pelo trânsito de membros da Associação de Produtores Rurais de Primavera do Leste, que prestavam assistência técnica às atividades agrícolas de um projeto conjunto de produção alimentar.

Em campo, demorei para conseguir me inteirar da natureza desses fatos, sobre os quais todas as minhas tentativas resultavam em respostas evasivas. Literalmente escutando a conversa alheia, tomei conhecimento que havia sido implementado um “traité de paix” entre os Xavante e os produtores rurais de Primavera do Leste. Com informações colhidas na cidade, pude enfim compreender que os projetos de construção de novas casas do governo de estado, o de produção alimentar e a participação dos Xavante na feira agropecuária faziam parte de um “acordo de paz”, que colocou termo a um conflito de graves proporções vivido por aquela comunidade indígena com o filho do titular de uma propriedade lindeira à Terra Indígena Sangradouro/Volta Grande.

O Capítulo 4 aborda a vida do sujeito e do realizador xavante. Pessoa delicada no trato com os outros e com senso de humor apurado, a convivência com Divino Tserewahú foi prazerosa. Colhi seus relatos de vida de maneira sistemática, com um roteiro preparado sobre a etnologia xavante. História de vida de um tradicional homem xavante como também de um sujeito contemporâneo urbano, desde sua infância viveu em diferentes lugares e já na adolescência teve a experiência de viver na casa de não-índios e de estudar entre eles, em

Cuiabá e em São Paulo. A relutância em casar-se, vividramaticamente e em vão, aponta para a autoridade que essa sociedade exerce sobre seus membros.

Ele afirmou algumas vezes que o seu futuro começou em 2001, referindo-se ao lançamento de *“Wai’á rini: o poder do sonho”* (65’, 2001), trabalho que considero o mais representativo de sua “antropologia compartilhada”. O documentário mostra o cotidiano da iniciação espiritual do homem xavante do ponto de vista dos *iniciandos* e dos *guardas*, e traduz, à luz dos valores atribuídos à masculinidade (rivalidade, agressividade, bravura), a tensão, o medo, a vulnerabilidade e os riscos do processo iniciático. Descrevo *Wai’á rini*, como um documento etnográfico xavante contemporâneo, e realizo sobre ele uma “leitura documentarizante” de Roger Odin (2000). E por fim, apresento aspectos da “cozinha” de seu trabalho e de sua concepção sobre o fazer documentário, assim como indico, brevemente, que rumos ele tomou profissionalmente após 2004.

No Capítulo 5 retomo o tema das tensões como pano de fundo da pesquisa de campo, relatando o noticiário veiculado sistematicamente durante sete meses pelo Jornal Folha de Primavera, sobre o conflito entre os Xavante e os agricultores com propriedades lindeiras às reservas de Sangradouro/Volta Grande. Tudo começou em 8 de abril de 2003, quando o Prof. Oswaldo Marãdzuho registrou o desaparecimento de seu pai, Joaquim Marãdzuho, Xavante de 72 anos, que saiu para pescar no dia 2 de abril e não voltou.

Esse desaparecimento vai gerar um conflito sem precedentes na história local, começando com a invasão da propriedade de Ernesto Luís Ruaro, lindeira à Terra Indígena, por um grupo estimado em 60 homens, que exigiam a devolução do corpo do ancião. Não obtendo o que queriam, fizeram reféns seus empregados e o proprietário, um senhor de idade avançada. Sequestraram carros e maquinário agrícola desta fazenda e ficaram com esses bens durante mais de 100 dias.

O noticiário, a princípio sobre as buscas pelo corpo de Joaquim Marãdzuho, envolvendo as Polícias Federal, Militar e o Corpo de Bombeiros, vai se transformando em uma disputa por terras na qual implicaram-seas três instâncias de governo, a Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, o Ministério Público Federal, e associações não governamentais que apoiaram os Xavante publicamente como o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), a Anistia Internacional e o Centro de Trabalhos Indigenista (CTI).

Apesar de ter conhecimento, antes de ir a Sangradouro pela primeira vez, que o realizador havia perdido um tio recentemente e do próprio Sr. Alexandre ter falado do

assunto comigo, faltavam-me informações sobre a reação dos Xavante para avaliar a gravidade e as proporções que o caso alcançou. À época, o assunto me pareceu evitado por meus interlocutores, mesmo estando o realizador ciente de que eu estava pesquisando sobre o assunto nos jornais locais. Em Primavera do Leste encontrei pessoas de meios distintos que me falaram sobre o caso, e fiquei com um emaranhado de informações díspares, que variaram desde acusações contra os Xavante de estarem inventando o caso para extorquir os produtores rurais às revelações de que o ancião xavante havia sido assassinado. Uma documentação significativa, que consegui reunir após algum tempo, permitiu-me realizar o relato em que coloco aquele noticiário em questão.

E no Capítulo 6, em movimentos de aproximação e de distanciamento, retomo a análise sobre o projeto Vídeo nas Aldeias, e ofereço algumas respostas às questões que deram origem à esta pesquisa.

1. DE NATIVO A SUJEITO

A antropologia deverá transformar-se na sua natureza mesma, e confessar que há de fato, uma certa impossibilidade de ordem tanto lógica quanto moral, de manter como objetos científicos (cuja identidade o cientista poderia mesmo desejar que fôsse resguardada) sociedades que se afirmam como sujeitos coletivos e que, como tais, reivindicam o direito de se transformar.

Claude Lévi-Strauss⁹

1.1 DO INDIGENISMO DE ESTADO ÀS ONGS

Em sua acepção de origem, *indigenismo* refere-se a um conjunto de saberes e formas de exercício de poder desenvolvidos pelo Estado mexicano a partir das primeiras décadas do século XX, que estendeu-se por toda América Latina como ideologia administrativa para a ação governamental face às populações indígenas (SOUZA LIMA 2002). No Brasil, enquanto “tradição de conhecimento”¹⁰, o *indigenismo* foi institucionalizado a partir da tradição “sertanista”. Termo utilizado pelos portugueses desde o início da exploração na África - referindo-se aquele que adentra os sertões para coletar informações sobre as riquezas, a geografia e as populações locais - o *sertanista* se tornaria o especialista na atração e pacificação de povos indígenas sem contato com o colonizador (SOUZA LIMA 2002). No desenvolvimento desta tradição de conhecimento, o “sertanista” passaria a ser chamado de “técnico em *indigenismo*” ou “*indigenista*”, categoria criada durante os anos 1970 no serviço público federal.

Política institucionalizada após vinte anos de fundação da República, convencionou-se periodizar a história do *indigenismo* em três fases: de 1910 a 1955, com a criação do Serviço de Proteção ao Índio aos três anos que antecedem a morte do Marechal Rondon; de 1955 a

⁹ Lévi-Strauss [1961] (1962: 25).

¹⁰ “Por tradição de conhecimento, refiro-me ao conjunto de saberes quer integrados e reproduzidos no interior de modelos comuns de interação, quer objetivados no interior dos dispositivos de poder e das codificações escritas que pretendem submeter e definir, classificar e hierarquizar, reagrupar e localizar os povos colonizados” (SOUZA LIMA 2002: 160).

1967, com a decadência do órgão e seu total descrédito por práticas de corrupção e desmando junto aos índios; e a partir de 1967, com a sua extinção e a criação da Fundação Nacional do Índio (CARDOSO DE OLIVEIRA 1988).

De acordo com Darcy Ribeiro [1962] (1982), em obra considerada a mais conhecida e divulgada sobre a história do SPI do ponto de vista “endógamo” (SOUZA LIMA 1992), a política indigenista surgiu meio aos conflitos entre “nacionais” e “silvícolas”, intensificados com a expansão das frentes de colonização no país. A problemática estava na imprensa cotidiana, e vários segmentos da sociedade reivindicavam soluções imediatas, por exemplo, para colonização do Sul do país, onde o extermínio dos índios era justificado como medida de segurança aos colonos. Neste período, o militar Cândido Mariano da Silva Rondon e seu grupo de apoio político¹¹, faziam campanha para a criação de uma instituição pública de assistência e proteção aos índios, com palestras e publicação de seus artigos em jornais.

Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1958), com ascendência indígena, nascido no Mato Grosso, ingressou em 1881 na Escola Militar do Rio de Janeiro. Profundamente influenciado pelo positivismo, pautou sua vida nos postulados de Auguste Comte. Participou nos movimentos pela abolição da escravatura e pela implantação da República, e ao sair da academia em 1892 como oficial engenheiro, juntou-se à comissão de construção de linhas telegráficas pelo interior do país. Os trabalhos das comissões foram iniciados em 1899, visando integrar o sertão do Centro Oeste à rede telegráfica nacional. Rondon participou da implantação das linhas entre Goiás e Mato Grosso, levando-as às fronteiras da Bolívia e do Paraguai. Em 1907, foi a “Comissão Rondon” que iniciou os trabalhos para levar as linhas do Mato Grosso ao Amazonas, implantação concluída dez anos depois.¹²

Para Fernando de Tacca (1999), o encontro de Rondon com grupos indígenas à margem da sociedade brasileira, com os quais ele estabelecia relações pacíficas e também os

¹¹ Darcy Ribeiro (1982) cita uma longa lista de nomes de militares e civis, que trabalharam no SPI e/ou apoiaram Rondon politicamente.

¹² “Entre 1907 e 1909, Rondon e seu grupo de ajudantes, percorreram 50.000 km na selva, a cavalo, de barco e a pé. Imbuído do espírito científico das grandes expedições do século passado, Rondon sempre levava com a Comissão botânicos, zoólogos e outros cientistas para fazerem levantamentos da fauna e da flora. O levantamento topográfico e geográfico era feito pelo próprio Rondon e seus ajudantes. Também fez levantamentos etnográficos da cultura material de alguns grupos indígenas e medições antropométricas dessas populações. Todos esses trabalhos foram publicados sob o título Publicações da Comissão Rondon em pequenos e grandes volumes no total de cem publicações” (TACCA 1999: 66).

engajava nas frentes de trabalho, confrontava-o a sua formação no humanismo positivista.¹³ Apresentando à opinião pública fatos vividos em cada expedição, Rondon revelava às populações urbanas a imagem do índio como ser humano que necessitava da intervenção protetora do Governo. A opinião pública estava dividida entre a catequese católica e a proteção laica, de competência exclusiva do Estado. A “experiência única e secular” dos missionários começava a ser questionada pelos trabalhos da Comissão Rondon, que vinha realizando a pacificação de tribos hostis com métodos persuasórios. Rondon foi convidado a dirigir o órgão de proteção aos índios, e ele condicionou sua aceitação à aprovação pelo governo de um programa baseado nos princípios definidos por José Bonifácio de Andrada e Silva (RIBEIRO 1982).¹⁴

O SPI foi, de 1910 a 1918, Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacional (SPILTN), integrante do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC)¹⁵. Por um lado, se *“esse órgão governamental já trazia implícito no seu nome a idéia de integração das populações indígenas ao processo produtivo nacional”* (TACCA 1999: 64), o regulamento baixado com a lei de criação do Serviço fixou as linhas mestras da política indigenista: respeito às tribos indígenas como povos diferentes, proteção ao índio em seu território e a proibição de separação de pais e filhos (RIBEIRO 1982).

Rondon foi diretor do SPI ao mesmo tempo em que dirigiu a Comissão Rondon. Assim, os trabalhos da Comissão fundiram-se ou somaram aos do SPI (TACCA 1999). Justamente por sua prática em campo, pacificando a maioria dos grupos que entraram em contato com as frentes de colonização do país, ele conseguiu reunir as três condições ideais para implementação do seu programa: recursos econômicos para viabilizar a pacificação e a assistência dos grupos contatados, recursos humanos qualificados na ação pacificadora, e poder para impor sua autoridade aos chefes indígenas locais (RIBEIRO 1982).

¹³ Os positivistas discutiam sobre a necessidade de elaborar e propor um programa social e político para a inclusão do proletariado nas conquistas da época.

¹⁴ Os princípios de Andrada e Silva citados por Rondon na apresentação de seu programa indigenista: “1. Justiça – não esbulhando mais os Índios, pela força, das terras que ainda lhes restam e de que são legítimos Senhores; 2. Brandura, constância e sofrimento de nossa parte, que nos cumpre como a usurpadores e cristãos; 3. Abrir comércio com os bárbaros, ainda que seja com perda da nossa parte; 4. Procurar com dádivas e admoestações fazer pazes com os índios inimigos; 5. Favorecer por todos os meios possíveis os matrimônios entre índios e brancos e mulatos” (RIBEIRO 1982: 136).

¹⁵ Decreto-Lei 8.072 de 20/06/1910.

Em 1912 Rondon criou a *Secção de Cinematographia e Photographia*, colocando-a sob a responsabilidade do Tenente Luís Thomaz Reis, que se tornaria o principal fotógrafo da Comissão e ficaria conhecido como Major Reis (TACCA 1999). Entretanto, apenas três anos após a sua criação, quando as atividades estavam estabelecidas em todo o território nacional, “o Serviço de Índios entrou na sua verdadeira história”: falta de verbas e perda de pessoal qualificado, o que colocaria o órgão em períodos de intensa atividade porém curtos, seguidos de longos períodos de morosidade ou quase inatividade (RIBEIRO 1982: 144).¹⁶

Antônio Carlos de Souza Lima (1992), apresenta outros aspectos do processo de institucionalização da política indigenista. Além da vinculação do serviço de proteção junto aos trabalhadores rurais já indicada, Souza Lima (1992) ressalta que ambos os serviços foram previstos no Decreto nº 1606 de 1906 que criou o Ministério da Agricultura Indústria e Comércio, sendo o de proteção ao índio implementado por Rodolfo Nogueira da Rocha Miranda, antes de Cândido Mariano da Silva Rondon. Assim, não teria sido o prolapado debate público “catequese e civilização de índios” ocorrido entre 1908 e 1910, e tampouco a implicação do diretor do Museu Paulista, Herman von Ihering, em um pretendido projeto de extermínio das populações indígenas no Brasil que precipitaram a institucionalização do serviço.¹⁷

Cândido Rondon deixou de ser oficialmente diretor do SPI em 1930. Ele teria se demitido do órgão em função da sua não participação na revolução de 1930 que promoveu a ascensão de Getúlio Vargas. Ribeiro (1982) considera que o SPI não superou completamente a crise institucional ocorrida entre 1930 e 1934 quando, de um serviço autônomo e implantado em todo país tornou-se uma “seção” no interior de uma repartição do Ministério do Trabalho. A falta de dotação orçamentária que permitisse sua operacionalização conduziu ao abandono o serviço no interior do país, e a perda de funcionários especializados para outros órgãos. Ele considera também que o serviço sempre funcionou, bem ou mal, graças à

¹⁶ “Assim, em seus primeiros trinta anos de atividade, o Serviço de Índios só dispôs de verbas suficientes para atuar, durante dez anos; nos outros vinte, esteve sempre em déficit em relação ao indispensável para enfrentar os problemas indígenas que encontrou e os que ele próprio suscitara, atraindo dezenas de tribos e infundindo-lhes expectativa de amparo” (RIBEIRO 1982: 145).

¹⁷ Trata-se de uma crítica a Darcy Ribeiro [1962] (1982: 129-130) que alega ter sido “o artigo de um cientista de renome, Hermann Von Ihering”, publicado em 1907 na Revista do Museu Paulista, um dos pronunciamentos decisivos para criação do SPI.

influência de Rondon. E assim atribui ao êxito de uma missão diplomática conduzida por Rondon em 1934¹⁸, a volta do SPI para o Ministério da Guerra e consequente aumento de verbas. Porém, o SPI continuaria atuando de maneira precária até a visita de Getúlio Vargas à aldeia karajá na Ilha do Bananal em 1940 (RIBEIRO 1982). O evento foi filmado por um cinegrafista do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), organismo responsável pela difusão ideológica do Estado Novo, que lá estava para captar as imagens consoantes ao índio genérico do ideário nacionalista.¹⁹

A ideia de que o órgão teria deixado de atuar sob condições precárias porque o Presidente teria se enternecido com as crianças karajá "*obscurece a grande visibilidade atribuída à Marcha para o Oeste, e nela o papel destacado dos sertanistas*" (SOUZA LIMA 1992:172). A campanha governamental "Marcha para o Oeste" foi lançada em 1938, objetivando promover a ocupação populacional e o desenvolvimento econômico do interior do país. Nela, o índio redescoberto tinha o papel de dar "*o verdadeiro sentido de brasilidade*" ao projeto de nação (GARFIELD 2000).²⁰

Entretanto, as ações que permitiriam a concretização da "Marcha para o Oeste" foram empreendidas somente em 1943. Em junho, o governo instituiu um corpo de tropa para desbravar e explorar o território desconhecido com o nome de Expedição Roncador-Xingu, vinculada ao Ministério da Mobilização Econômica; em outubro, criou a Fundação Brasil-Central, encarregada da implantação "*de núcleos populacionais nos pontos ideais marcados pela expedição*" (VILLAS-BÔAS 2005: 41).

Narrando sobre as razões da *Marcha para Oeste*, razões essas de "*ordem política*" e "*puramente estratégicas*", Orlando Villas-Bôas (2005), que tornou-se o chefe da Expedição

¹⁸ Em 1934 Rondon aceita presidir a missão diplomática que em 1938 chega a um acordo de paz entre a Colômbia e o Peru, na disputa territorial pela região de Letícia.

¹⁹ "(...) índios vigorosos, emblemáticos da força inata dos nativos brasileiros; o "tradicionalismo" das comunidades indígenas; a camaradagem entre índios e brancos; a bonomia do presidente, epítome do homem cordial brasileiro; o longo braço do Estado estendendo-se ao sertão para dar-lhe assistência" (GARFIELD 2000: 15).

²⁰ "Os Karajá, então sob a responsabilidade de um órgão federal, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), receberam a delegação presidencial com uma grande cerimônia. Eles apresentaram rituais "tradicionais" e cantaram o Hino Nacional diante da bandeira brasileira e Vargas, por sua vez, distribuiu facas, machadinhas e ferramentas para os índios. Consoante com sua imagem de "Pai dos Pobres", o presidente segurou um bebê Karajá nos braços" (GARFIELD 2000: 15)

Roncador-Xingu em 1945, indica que a ênfase do governo estava na construção de campos de pouso que servissem de porto seguro para rotas aéreas - a aviação comercial não cruzava o interior do país por razões de segurança. Eles construíram 16 campos de pouso, dos quais 5 tornaram-se bases da Força Aérea Brasileira (Aragarças, Xavantina, Xingu, Cachimbo e Jacareacanga). Para Villas-Bôas (2005), a Expedição Roncador-Xingu foi a última expedição comparável àquelas empreendidas por Rondon. Encerrada formalmente em março de 1948 por decisão da Fundação Brasil Central, a empreitada continuaria, com o nome de Expedição Xingu-Tapajós (VILLAS-BÔAS 2005).²¹

No início de 1950o governo promoveu uma reforma administrativa padronizando as instituições federais, que resultou no aumentado quadro de funcionários na administração central e enfraquecimentodo trabalho nas pontas (RIBEIRO 1982). Em reação a esta reforma, o diretor do SPI José Maria Malcher contratou etnólogos para coordenarem as principais divisões do órgão, visando infundir uma *“orientação científica”* para *“substituir a antiga ideologia positivista”* (RIBEIRO 1982: 147). No período de 1950 a 1954, ocuparam estes postos Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão e Roberto Cardoso de Oliveira.

Em 1955 o SPI tornou-se objeto de interesse da política partidária, e a escolha daqueles que ocupariam os seus cargos de decisão foi passada aos partidos de apoio ao da situação. Por forte oposição de seus funcionários, em 1957 o SPI foi retirado da *“influência política direta dos partidos”* passando a ser *“órgão de interesse militar” cuja direção poderia ser entregue a oficiais da ativa”* (RIBEIRO 1982: 148).

A partir 1957, o órgão entrou em uma decadência de tal ordem que em 1967 o Ministro do Interior e da Agricultura, Gal. Albuquerque Lima, instituiu uma comissão de investigação das denúncias de corrupção contra os funcionários do SPI.A investigação foi realizada sob responsabilidade do Procurador Geral da República Jader Figueiredo. Em março de 1968 o próprio Ministro Gal. Albuquerque Lima apresentou os resultados do *“Relatório Figueiredo”* em entrevista coletiva à imprensa (DAVIS 1977).O documento de 5.115 páginas relata chacinas, venda das terras e atos de sadismo. As denúncias de desmandos impetrados contra os índiosrepercutiram ao ponto de que comissões com integrantes da Cruz Vermelha,

²¹ Neste longo trabalho, os irmãos Villas Boas contataram pacificamente várias sociedades indígenas. Passando à condição de funcionários do SPI, mantiveram correspondência com o Gal. Rondon, através da qual alimentaram o projeto de criação do Parque do Xingu com dados sobre as populações indígenas e sobre a ação de proteção aos índios dos invasores de suas terras.

Survival International e Aboriginal Protection Society visitaram o Brasil e publicaram seus próprios relatórios (Athias 2002).

O órgão que foi criado no Ministério da Agricultura Indústria e Comércio em 1910, passou para o Ministério do Trabalho em 1930, em 1934 para o Ministério da Guerra, voltando ao Ministério da Agricultura em 1939 onde ficou até sua extinção, em 1967, espelhou a heterogeneidade de interesses da política indigenista conduzida pelos governos brasileiros. Esta breve descrição da trajetória do SPI não incluiu fatos importantes de sua história como, por exemplo, a criação do Conselho Nacional de proteção ao Índio em 1939, do Museu do Índio em 1953, a influência que o Marechal Rondon continuou a exercer como indigenista de estado, assim como suas relações com os pesquisadores do Museu Nacional, a proposição de criação do Parque do Xingu em 1952.²²

No momento de criação da Funai (Lei 5371 de 05.12.1967) estamos apenas a um ano da promulgação do Ato Institucional nº 5, que amparou os “anos de chumbo” da ditadura militar iniciada em 1964.²³ Entretanto, a extinção do SPI e criação da Funai não visavam apenas dar visibilidade positiva ao aparelho de estado brasileiro no plano internacional.²⁴ A iniciativa fazia parte da redefinição da burocracia estatal no momento em que “*se preparava mais um fluxo de expansão econômica e da fronteira agrícola no país*” (SOUZA LIMA 1992: 170).

Do ponto de vista legal, até a promulgação do Estatuto do Índio (Lei 6.001/73), a ação do Estado em relação aos índios amparava-se em dois diplomas: o Código Civil de 1916, que

²² Para maior conhecimento, vide estudos detalhados e análises críticas de Souza Lima (1985; 1992).

²³ Relembrando, em 13 de dezembro de 1968 foram promulgados o “AI 5” e o Ato Complementar nº38 que fechou o Congresso por tempo indeterminado. Os poderes do Congresso e do Judiciário foram limitados aos do Presidente da República, que então podia interferir nestes poderes como: colocar o Congresso em recesso e legislar por decretos; intervir “sem as limitações previstas na Constituição” nos Estados e municípios; suspender os direitos políticos de qualquer cidadão pelo prazo de 10 anos; cassar mandatos com prejuízo da bancada, porque os suplentes não seriam convocados; “fixar restrições e proibições relativamente ao exercício de quaisquer outros direitos públicos e privados”; decretar estado de sítio, e também prorrogá-lo, fixando o respectivo prazo. Também ficou suspensa a garantia de “habeas-corpus”, e vetado ao Judiciário a apreciação dos atos praticados pelo poder público na aplicação do Ato Institucional e respectivos Atos Complementares.

²⁴ Pela segunda vez, uma visibilidade positiva quanto às instituições governamentais era necessária. A primeira delas decorreu da denúncia de massacre aos índios no Brasil, apresentada no XVI Congresso dos Americanistas, Viena 1908 (CARNEIRO DA CUNHA 1987).

pelo artigo 6º os tornou “relativamente incapazes para certos atos da vida civil”, e o Decreto 5.484 de 1928 que regulava “a situação dos índios nascidos no território nacional”, com 50 artigos que tratavam desde o registro civil até a gestão de bens (SOUZA FILHO 1994). Os desmandos e abuso de poder praticados pelo SPI apoiavam-se nesse instrumento de 1928, uma vez que o Código Penal de 1940 nada menciona em relação aos índios. O Decreto 5.484 de 1928 criou um sistema penitenciário à parte e outorgou ao SPI a determinação de punição e o controle sobre o cumprimento da pena.²⁵ Criou-se assim um sistema jurídico paralelo ao Poder Judiciário, que foi utilizado como instrumento de opressão até a extinção do SPI e criação da Funai em 1967²⁶.

Shelton Davis (1977) descreve as orientações indigenistas em coexistência no momento de criação da Funai. Uma, a do preservacionismo radical desenvolvido pelos irmãos Villas-Bôas, que defendia o isolamento dos índios em reservas ou parques, preparando-os gradualmente, como grupos étnicos independentes, para integrar a sociedade e a economia brasileiras. A de oposição, estabelecida nos anos finais do SPI e depois assumida pela Funai, foi de um modelo desenvolvimentista que pressupunha a rápida integração dos índios como força de trabalho ou como produtores de mercadorias de primeira necessidade, que fariam parte da classe rural na economia regional.

Após o período de ajuste econômico ocorrido entre 1964 e 1967, o país esteve sob intenso crescimento econômico de 1968 a 1973, que ficou conhecido como “o milagre econômico brasileiro”. A política prioritária do regime militar foi a execução de obras da indústria de base (siderurgia, energia, petroquímica) e a expansão das frentes de colonização da Amazônia. Juntos, a execução de megaprojetos e a colonização da Amazônia impuseram drásticas consequências para os grupos indígenas contatados, expondo os conflitos de interesse entre o modelo de política econômica governamental e os direitos das populações indígenas. O indigenismo oficial detinha a prerrogativa de representação exclusiva dos povos

²⁵ “Estabelecia o Decreto que os índios com menos de 5 anos de integração que cometessem crimes seriam recolhidos, mediante requisição do inspetor de índios, a colonias correccionais ou estabelecimentos industriais disciplinadores, pelo tempo que parecesse necessário ao inspetor, nunca superior a cinco anos. (...) se o autor do crime tivesse mais de cinco anos de convívio com a sociedade envolvente, seria aplicada a lei comum com as penas reduzidas à metade, nunca devendo ser aplicada prisão celular, o que significava que o cumprimento da pena se daria em instituições penais especialmente criadas para índios” (SOUZA FILHO 1994: 163).

²⁶ Todavia, tal Decreto só foi juridicamente extinto com a promulgação da Lei nº 6001 de 19 de dezembro de 1973.

indígenas diante do Estado e da sociedade civil, e contribuiu para viabilizar *“uma acomodação geral dos posseiros e grileiros de terras, respaldados pela elite política local e militares lotados em órgãos estratégicos do governo federal (FUNAI/MINTER/CSN)”* (FARAGE E SANTILLI 2003: 5).

O “milagre econômico brasileiro” chega ao fim com a crise mundial do petróleo. É precisamente quando um novo diploma legal dispõe sobre o “Estatuto do Índio”, regulando *“a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional”* (Artigo 1º).

Resumidamente, a Lei conceitua como sinônimos índio e silvícola, comunidade indígena e grupo tribal, e classifica os índios em “isolados”, “em via de integração” e “integrados”. Seguindo o Código Civil de 1916, que trata os índios como “relativamente capazes” ao exercício dos direitos civis e políticos, o regime tutelar é aplicável aos *“índios e comunidades indígenas não integrados à comunhão nacional”*. Entretanto, o índio pode ter “a cessação de sua incapacidade” requerendo “ao Juíz competente a sua liberação do regime tutelar”, se puder obedecer a quatro critérios: idade mínima 21 anos, conhecimento da língua portuguesa, um “ofício” e compreensão razoável dos usos e costumes da sociedade nacional. Também uma comunidade indígena pode receber sua emancipação do regime tutelar, mediante decreto do Presidente da República, devendo ser comprovada sua plena integração à comunhão nacional, mediante inquérito do órgão federal competente. A Lei dedica 22 artigos ao uso, ocupação, intervenção e proteção sobre as terras dos índios, e ainda sobre as rendas do patrimônio indígena, educação, cultura, saúde e normas penais. Também prevê a Lei que o *“órgão de assistência ao indígena propiciará o acesso, aos seus quadros, de índios integrados, estimulando a sua especialização indigenista* (Lei 6001/1973, art. 16, § 3º).

Há ao menos duas linhas de entendimento geral sobre esta Lei: uma que critica a ambiguidade de seus propósitos, e aquela que entende que o problema está na execução da Lei, isto é, da prática assimilacionista que ignora o que a Lei inovou²⁷. Por exemplo, para

²⁷ E isto fica demonstrado na publicação dos ensaios do Encontro O índio perante ao direito (1982), realizado pelo PPGAS-UFSC com apoio da Cultural Survival, em Florianópolis, no mês de outubro de 1980, do qual participaram 23 antropólogos, 10 advogados, e convidados especiais - 3 antropólogos estrangeiros,

Orlando Sampaio Silva, o pensamento que norteou sua elaboração foi equívoco, ou por estar o legislador desinformado, não convenientemente assessorado, ou por intencionalmente desejar produzir um diploma legal *ambíguo, contraditório por conter objetivos incompatíveis e mutuamente excludentes*” (SAMPAIO SILVA 1982: 40).

Para David Maybury-Lewis, a contradição não está em garantir a preservação das terras indígenas e dos seus modos de vida ao mesmo tempo que insiste na integração deles na sociedade nacional, mas sim nas *“atitudes e práticas em vigor em relação aos índios no Brasil”* (MAYBURY-LEWIS 1982: 9-10).²⁸

Pedro Agostinho (1982), destaca que a classificação dos índios em “isolados”, “em via de integração” e “integrados” remete ao quadro teórico de Darcy Ribeiro [1968], distinguindo a “integração” da “assimilação” (AGOSTINHO 1982: 69). De todas as maneiras, para Darcy Ribeiro a “assimilação” enquanto fusão indistinta de grupos indígenas na sociedade nacional não ocorreu em nenhum dos casos examinados.²⁹

Manuela Carneiro da Cunha (1987) chama a atenção para o tratamento que o Estatuto dá às terras dos índios no contexto do “milagre econômico” que o país viveu, indicando que o seu artigo 20 *“revela a verdade da política indigenista, inteiramente submetida e atrelada a uma política desenvolvimentista”* (CARNEIRO DA CUNHA 1987: 37-38).

O longo artigo 20 da Lei 6001/1973 reserva à União o direito de intervir em área indígena por decreto do Presidente da República, *“em caráter excepcional”*, entre eles, *“por imposição da segurança nacional”*, *“para a realização de obras públicas que interessem ao desenvolvimento nacional”*, *“para a exploração de riquezas do subsolo de relevante interesse*

representante da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), procuradores da Funai e da Fundação Nacional pró-Memória, representantes do movimento indigenista e um líder indígena de Mangueirinha (PR).

²⁸ “Na realidade, o Estatuto do Índio é, neste sentido, uma peça de legislação esclarecida, que inverte a tendência do pensamento tradicional luso-brasileiro sobre os povos aborígenes. A política imperial portuguesa consistia em oferecer os direitos e privilégios da cidadania portuguesa aos assimilados de suas colônias, isto é, aos aborígenes que individualmente abandonassem suas culturas e demonstrassem ter adotado integralmente o modo de vida português. Essa idéia persistiu no Brasil, onde tradicionalmente supunha-se que povos de raças e culturas diferentes se fundiriam em uma cultura comum brasileira” (MAYBURY-LEWIS 1982: 9-10).

²⁹ “Aquilo com que nos defrontamos e que foi designado como estado de integração ou como condição de índio-genérico, representa uma forma de acomodação que concilia uma identificação étnica específica com uma crescente participação na vida econômica e nas esferas de comportamento institucionalizado da sociedade nacional” (RIBEIRO 1982: 434).

para a segurança e o desenvolvimento nacional". E para tanto, poderá remover temporária ou definitivamente as populações que nela habitam.

Nádia Farage e Paulo Santilli (2003) apontam uma questão de procedimento, importante o bastante para jogar com os interesses envolvidos numa determinada área indígena. Apesar das terras indígenas estarem protegidas pela Constituição de 1967 (de ocupação e usufruto exclusivo dos índios), o órgão indigenista tinha o controle do processo de reconhecimento destes direitos. E assim, intencionalmente, a ação oficial foi dirigida *"para áreas de incidência de grandes projetos governamentais (construção de estradas, usinas hidrelétricas, implantação de assentamentos) e de expansão das frentes de colonização agropecuária"* (FARAGE E SANTILLI 2003: 3). A Funai agiu sob controle do Ministério do Interior e pelo Conselho de Segurança Nacional *"que representavam os interesses econômicos e político-estratégicos mais amplos do Estado na colonização da Amazônia"* (FARAGE E SANTILLI 2003: 3). A Funai foi a facilitadora da abertura de 15mil km de rodovias na Amazônia, favorecendo a *"entrada de todo tipo de empresas (mineradoras, madeiras, etc.) nas áreas indígenas ainda por serem demarcadas"* (ATHIAS 2002: 53).

Uma nova administração da Funai em 1974, ainda presidida por um militar, pretendia melhorar a imagem desgastada do órgão, nacional e internacionalmente, acusado de omissão no genocídio em curso, fruto da implantação dos projetos do governo especialmente na Amazônia. A política indigenista voltou-se para a implementação de programas de produção nas comunidades indígenas, a Funai aproximou-se das universidades para firmar convênios com pesquisadores de diferentes sociedades indígenas. A partir de 1975 a Funai iniciou os "projetos de desenvolvimento comunitários", PDC. Como indica Ricardo Verdum (2002), estes projetos foram de monocultura comercial de arroz, de criação extensiva de gado e de manejo florestal madeireiro.³⁰

³⁰ "Desconsiderando as inúmeras formas pelas quais a organização sociocultural das populações indígenas do País poderia interpretar e incorporar essa tecnologia, o órgão- tutor motivava indiscriminadamente "um modelo de desenvolvimento indígena". (...) Alguns projetos coordenados por antropólogos se concretizaram, ainda que por pouco tempo. (...) O controle administrativo e político exercidos nas localidades pelos funcionários do órgão tutor, presente também nas delegacias regionais e na sede em Brasília, representou na maioria dos casos a criação de barreiras que mostravam a incompatibilidade metodológica de um trabalho coordenado, impossibilitando sua continuidade" (ALMEIDA 2001: 57). Ruben F. T. de Almeida explica que a inviabilização do planejamento dava-se no seguimento à risca e dos procedimentos burocráticos, e via intrigas nos Postos Indígenas.

Foi também em 1974 que em oposição ao indigenismo de estado, surgiu um outro indigenismo - aquele que remete às *“ideias engajamento e de defesa ética”* (Souza Lima 2002: 179) - constituído de voluntários, ativistas e militantes contra a ideologia administrativa que sustentava a ação governamental face às populações indígenas.

1.2 ÍNDIOS&ASSOCIADOS

As organizações não governamentais surgiram no Brasil no final da década de 1960. Essas foram, predominantemente, organizações religiosas que praticavam uma política militante e voluntarista, com destaque para a capacidade mediadora dos educadores de base (PANTALEÓN 2002).³¹ Em seu seio se consolidou o movimento de um indigenismo “alternativo” ou “não oficial”, em oposição ao indigenismo de estado. Desde então, convencionou-se chamar de “indigenistas” os não índios que trabalham direta ou indiretamente para os índios, em diferentes aspectos que envolvem a defesa de seus direitos de cidadãos brasileiros diferenciados.

Indigenismo alternativo e politização da identidade indígena surgem imbricados, um necessitando do outro para existir no *“tempo excessivo de proibição de tudo”*, como Ailton Krenak (1999) qualifica a ditadura militar³². A Igreja teve papel fundamental para o

³¹ Em relação aos povos indígenas, Renato Athias (2002) indica que desde a década de 1960 as agências de cooperação internacional – “entidades não governamentais que financiam projetos de fomento nos países em desenvolvimento” (id.: 49) – apoiaram projetos de desenvolvimento no Brasil, grande parte destes “classificados como humanitários ou emergenciais” (ibid.). Este é o caso da OXFAM, The Oxford Commite for Famine Relief” criada em 1942 na Inglaterra, que iniciou sua atuação em 1968 apoiando projetos de desenvolvimento urbano e rural no Nordeste, e a partir de 1972 uma atuação direta com a questão indígena (ibid).

³² Ailton Krenak é uma liderança indígena ativa desde os últimos trinta anos. Pessoa de renome, reconhecido internacionalmente, fez parte do grupo que fundou e coordenou a UNI (União das Nações Indígenas) durante os seus 10 anos de representação nacional, com atuação destacada durante o processo da Assembléia Constituinte de 1987-1988. Foi membro do Núcleo de Direitos Indígenas (NDI), no qual participou na elaboração da proposta do “Estatuto das sociedades indígenas” encaminhada ao Congresso Nacional em 1994. Entre outras atividades, coordena o Núcleo de Cultura Indígena – NCI, atualmente com sede em Nova Lima (MG), através da qual promove o Festival de Dança e Cultura Indígena, um grande intercâmbio entre diferentes povos índios e não índios.

desenvolvimento de ambos os processos, respaldando-os contra o regime autoritário, financiando e viabilizando as atividades conjuntas, sobretudo através de duas organizações, a OPAN e o Cimi. A Operação Amazônia Nativa (OPAN)³³ foi fundada em 1969, em um Congresso das Congregações Marianas em Santa Catarina. Egidio Schwade (1999) relata que os opanistas tiveram uma assessoria para os cursos de preparação, e em seguida esses foram preparar as pessoas engajadas na região de destino. Os jovens que ingressavam na OPAN tinham por objetivo ser aceito entre os índios como um deles. Na visão de Schwade (1999), “foi este objetivo que criou uma atitude nova no indigenismo da Igreja Católica, Evangélica e Metodista.”³⁴ A OPAN, ainda hoje atuante com seus próprios escritórios regionais, colaborou e aliou-se a outras organizações não governamentais, a exemplo da preparação do contato dos Enawenê Nawê junto com o Centro de Trabalho Indigenista de São Paulo e o projeto Vídeo nas Aldeias. A OPAN foi também fundamental para a criação do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), organismo instituído em 1972 pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e a ele vinculado como órgão anexo. O Cimi nasceu com a proposta de articular líderes, aldeias e povos em reação ao indigenismo de estado que tentava integrar o índio à sociedade nacional negando-lhe sua diversidade cultural.³⁵

Ailton Krenak (1999) relata que no momento em que diferentes grupos indígenas começaram a lutar juntos por seus direitos, a base comum que estava sendo construída era bastante limitada, restrita à defesa da vida e dos lugares onde eles estavam podendo viver. Defender a vida e defender a terra foram as razões que permitiram aos índios de diferentes

³³ Inicialmente chamada “Operação Anchieta”.

³⁴ Egidio Schwade 1999, “A OPAN no terceiro milênio”, Seminário OPAN 30 anos, in http://www.opan.org.br/opan_textos30anos_seminarios.asp?codsem=02, acessado em 08.01.2007.

³⁵ “No caso da Igreja Católica foi fundamental para o desenvolvimento e construção do CIMI, onde membros da OPAN foram logo integrados na equipe do Secretariado do CIMI, que organizou as primeiras Assembléias de Povos Indígenas Brasileiros e dos Encontros Regionais de Pastoral Indígena, que cobriram todo o país de uma ação indigenista diferente, animando a luta pela terra, pela cultura, pela autodeterminação e ressuscitando povos já considerados extintos em diversas partes do país”(Ailton Krenak 1999, “Para um novo indigenismo”, Seminário Opan 30 anos, http://www.opan.org.br/opan_textos30anos_seminarios.asp?codsem=01, acessado em 05.01.2007).

povos e de diferentes regiões do país começassem a compartilhar a ideia, absolutamente nova para eles, de que eles, juntos, formavam uma categoria, de que eles eram *os índios*.³⁶

A “base comum”, a defesa da vida e dos lugares para se viver, e o consenso de formar um todo diferenciado (índios) da sociedade global na qual estavam inseridos, foi tanto descoberta como criação propiciada por encontros intersocietários, que visavam o desenvolvimento da auto-representação política indígena. Promovidos pelo Cimi, estes encontros ficaram conhecidos como “assembléias indígenas”, a primeira delas tendo ocorrido em Diamantina (MT), em abril de 1974 (CARDOSO DE OLIVEIRA 1988).

O Cimi iniciou sua atuação com uma secretaria e uma equipe volante, e já em 1973 lançou uma pesquisa nacional para coletar informações sobre a situação dos inúmeros grupos ao mesmo tempo em que promovia “encontros de estudo”, “assembleias da pastoral indigenista” para institucionalizar seções regionais, “assembleias de chefes indígenas” (quinze delas entre 1974 e 1980), e mais outros “encontros” (ALBERT 1997). O Cimi financiava os traslados e a estadia de grande número de pessoas oriundas de populações distanciadas entre si, tanto por serem culturalmente diversas como geograficamente dispersas; organizava os debates entre lideranças indígenas, e sua intervenção nas reuniões consistia sobretudo em orientar sobre os direitos protegidos pelo Estatuto do Índio (Lei 6.001/1973) e sobre a urgência de demarcação de suas terras. Para os participantes, era o momento de troca de suas diferentes experiências de contato com a sociedade regional, discussão dos problemas de suas aldeias e de estratégias conjuntas.³⁷

No final de 1976, o governo divulgou o projeto de regulamentação do regime tutelar definido na Lei 6.001/1973, conhecido como “projeto de emancipação”. O episódio da emancipação constituiu-se basicamente da minuta e das reações do movimento indigenista à mesma. Apresentada pelo titular do Ministério do Interior, Maurício Rangel Reis, tal minuta foi arquivada depois da acirrada discussão em escala nacional (BASTOS 1982).

³⁶ “Era uma outra criação, criação de uma categoria, que para maioria dos nossos parentes, era tão esquisita quanto chamar o cara de ET ou de OVNI, ou de qualquer outra coisa” (Ailton Krenak 1999, “Para um novo indigenismo”, Seminário Opan 30 anos, http://www.opan.org.br/opan_textos30anos_seminarios.asp?codsem=01, acessado em 05.01.2007).

³⁷ “Le dynamisme des membres du CIMI et celui de leurs “assemblées des chefs indigènes”, progressivement étendues à l’ensemble du pays, ont été à l’origine de la virulence politique et de la visibilité médiatiques remarquables des luttes indiennes de la seconde moitié des années 1970; luttes dans lesquelles les groupes amazoniens n’ont pas tardé à prendre une place de premier plan” (ALBERT 1997: 186).

Tal projeto visava excluir, progressivamente, todos os povos indígenas do abrigo dos benefícios da Lei 6.001/73, o Estatuto do Índio (CARDOSO DE OLIVEIRA 1988). As consequências de tal tipo de política já eram conhecidas. Nos Estados Unidos, o “estatuto especial dos índios nas reservas” abolido em 1953 pela resolução conhecida como “*Termination Act*”, colocou todos os índios na condição de cidadãos americanos comuns, reduziu os direitos indígenas sobre territórios que asseguravam suas subsistências, eliminou programas sociais e de educação, o que acabou por provocar o êxodo das reservas para as cidades.³⁸

A reação de repúdio começou tão logo o projeto foi anunciado, e, durante dois anos, até o arquivamento do projeto em 1978, transformou-se em uma mobilização pró-índio sem precedentes no país (ALBERT 1997). Foi neste contexto que o movimento de apoio aos índios se organizou em associações civis. Bruce Albert (1997) indica trinta organizações atuantes em todo país no final dos anos 1970. Conforme dados do Instituto Socioambiental, o número de entidades indigenistas registradas na década de 1970 são nove, sem contar com as ONGs de cooperação internacional, como a Oxfam, e as entidades mantidas pelas Igrejas.

A aprovação da Lei da Anistia em 1979, e consequente volta dos exilados políticos, inaugura um novo período para as organizações não governamentais (PANTALEÓN 2002). Para os movimentos indigenistas em ação esse período inicia-se um pouco antes, em 1978, com a revogação do Ato Institucional nº5 e consequente recuperação da liberdade de imprensa, e o arquivamento do projeto de regulamentação da tutela.

Em abril de 1980, um pequeno grupo de estudantes Terena, Xavante, Bororo provenientes do Mato Grosso, e Pataxó e Tuxá provenientes da Bahia, instituíram uma representação nacional do emergente movimento indígena com a criação da União das Nações Indígenas (UNIND). Em junho do mesmo ano, a entidade foi rebatizada de UNI em uma reunião de líderes terena em Campo Grande (MS), e referendada durante a 14ª “assembleia de chefes indígenas” promovida pelo CIMI (ALBERT 1997).

Em sua avaliação sobre a UNI, Albert (1997) destaca que apesar de não institucionalizada e oficializada, e mesmo dependente do apoio logístico das ONGs indigenistas, a coordenação da UNI enfrentou suas rivalidades internas, e seus dirigentes

³⁸ Desde que foi criado em 1968, o American Indian Movement denunciou as condições de miséria e de desesperança na qual encontrava-se grande parte da população indígena nos EUA durante os anos 1960 e 1970.

asseguraram com eficácia a representação política e simbólica da indianidade genérica, durante o processo de redemocratização do país culminado na Constituição Federal de 1988. Albert (1997) assinala a oposição cerrada da Funai contra a UNI, como também a vigilância do órgão de “segurança militar”, o Serviço Nacional de Informação (SNI), mantida sobre todos os índios que tinham presença no cenário político e na mídia nacional.

Ailton Krenak (1999), ressalta que no início do movimento, ir além do espaço das relações de sua tribo, percorrer uma grande extensão geográfica para participar de reuniões e encontros era, até então, inimaginável. Em sua análise sobre as experiências de dez anos junto a outros colegas na coordenação da UNI, eles afirma terem pretendido “*fazer o que era possível*”, como também aprender sobre as possibilidades da organização indígena. E ele atribui o êxito desse processo, assim como o seu desencadeamento, à presença de antropólogos e indigenistas, que foram até às aldeias levar conhecimentos sobre seus direitos para organizarem-se politicamente. Inicialmente, buscava-se instrumentalizá-los para enfrentarem o Estado na defesa de suas terras, para então ampliarem suas mobilizações em “defesa da vida”. Nos termos de Ailton Krenak “defesa da vida” inclui todas as conquistas que estão na Constituição Federal, como reconhecimento à diferença, à anterioridade da presença indígena no território nacional, que os índios são uma realidade permanente no Brasil e que vão continuar interagindo com sociedade brasileira como parte de sua formação.

Trabalhar no dia a dia, a demanda que este movimento indígena conseguia perceber, conseguia apreender como realidade e como necessidade mesmo para gente se firmar, como sociedades distintas e diferenciadas entre nós mesmos (...) Então, até mesmo o trânsito das pessoas, os deslocamentos, entre um lugar e outro, à Brasília, ao Rio de Janeiro, eram lendas nas nossas histórias. Era muito comum um ou outro dos velhos, que tinham ido ao Rio de Janeiro conversar com SPI, contar deste lugar distante que era o Rio de Janeiro, sempre como uma imagem muito longínqua para todas as pessoas mais novas, imaginar onde eram estes lugares, onde o governo mandava, onde as autoridades decidiam. Foi na década de 80 que as pessoas indígenas começaram a reconhecer de certa maneira que existia um conjunto de instituições do Estado que incluía o Presidente da República, o Congresso Nacional, a Polícia Federal, as polícias... essas estruturas que todo mundo está acostumado a tratar com elas como coisas que sempre existiram. (...) Eu acho que um passo muito importante que esse tempo nos possibilitou, foi o de aprender sobre essa realidade

em torno da nossa vida local. Nós fomos todos despertados para uma realidade que era e é muito mais complexa do que nós pensávamos naquela época. Por mais que a gente tivesse que enfrentar os fazendeiros, os vizinhos, enfrentar eventuais invasores das nossas terras, nós nunca atinamos para a complexidade da organização política e dos interesses que estavam e estão em torno da nossa realidade local (Ailton Krenak, 1999).

Em um encontro entre lideranças indígenas e indigenistas ocorrido em maio de 1985, foram estabelecidos pontos importantes para uma política indígena, a partir dos quais a UNI elaborou um programa mínimo para impor ao indigenismo oficial. Com esse programa a UNI apoiou nove candidatos índios nas eleições de 1986 para o Congresso Constituinte, não sendo eleito nenhum deles (CARDOSO DE OLIVEIRA 1988). Entretanto, a presença indígena no Congresso Constituinte foi constante, tanto para esclarecer deputados e senadores sobre seus direitos como para exercer pressão para o atendimento às suas reivindicações. Várias lideranças indígenas, de diferentes sociedades, participaram do processo da assembléia constituinte com o apoio logístico da UNI. Os Kayapó, por autossuficiência econômica, estiveram presentes de maneira mais constante, inclusive fazendo vigílias nos momentos importantes de votação. O documento “Direitos indígenas: programa mínimo, União das Nações Indígenas (UNI), entidades de apoio ao índio, centrais sindicais e associações profissionais e científicas, 1986” foi encaminhado ao Congresso Constituinte, e pode-se dizer que o cerne das proposições foi incorporado ao texto da Constituição de 1988 (CARNEIRO DA CUNHA 1987).

Ricardo, Marés e Santilli (2004) indicam que, de todas as maneiras, o processo constituinte no tratamento dos direitos indígenas foi tenso. A Secretaria Geral do Conselho de Segurança Nacional³⁹, um braço da ditadura atuante no governo de transição (1985-1989) diretamente vinculado à Presidência da República e comprometido com as empresas nacionais de mineração e tendo setores da mídia como aliados, atuou contra os direitos indígenas subsidiando parlamentares com argumentos em defesa da tutela e movendo campanha difamatória contra as organizações indigenistas, em especial contra o Cimi, que sob o pretexto de defesa dos direitos indígenas estaria promovendo uma conspiração contra

³⁹ Composto por militares, órgão de nível ministerial já extinto que implementou o Projeto Calha Norte, para militarizar e colonizar as regiões de fronteira da Amazônia (RICARDO, MARÉS E SANTILLI 2004).

a soberania nacional. Mas ao contrário do previsto, a campanha das não-governamentais foi vitoriosa.⁴⁰

O reconhecimento do caráter pluriétnico da sociedade brasileira no texto constitucional estabeleceu novos parâmetros para as relações dos índios com os não índios e com o estado, afastando definitivamente a perspectiva assimilacionista e esvaziando o instituto da tutela (LEITÃO E ARAÚJO 2002). Resumidamente, a Constituição reconhece aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições; sobre as terras que ocupam reconhece direitos originários e imprescritíveis, consideradas inalienáveis e indisponíveis, dando-lhes a posse permanente e usufruto exclusivo dos recursos naturais nelas existentes (art. 231, § 1º ao 7º); reconhece uso de suas línguas maternas e dos processos próprios de aprendizagem (art. 210, § 2º); impõe proteção às manifestações culturais indígenas que passam a integrar o patrimônio cultural brasileiro (art. 215) ; assegura-lhes a iniciativa judicial na defesa de seus direitos e interesses (art. 232); e atribui a função institucional ao Ministério Público de defender judicialmente os direitos e interesses das populações indígenas (art. 129, V).

A Constituição de 1988 alterou as regras do jogo político interétnico ao reconhecer as “comunidades” e as “organizações indígenas” como partes legítimas para recorrer à justiça em defesa de seus interesses e direitos, retirando do estado o monopólio da representação indígena e diluindo o poder que a Funai podia exercer através do instituto da tutela (Albert 1997). As organizações indígenas de caráter local, que surgiram timidamente antes da Constituição, proliferaram-se como associações indígenas, com registro civil, diretoria eleita e conta bancária própria. Elas representavam aldeias em sua maioria, mas organizaram-se também em federações regionais; referiam-se a um povo indígena ou uma categoria profissional (professores, agentes de saúde) de uma determinada etnia ou da reunião de seus membros em federações estaduais. E assim, a UNI começa a perder os motivos de sustentação de uma representação política nacional, que têm necessariamente de serem genéricos, para incluir a todos.

⁴⁰ “Foi propositiva, criou fatos políticos e posições alternativas às da Igreja católica e dos militares, construiu alianças com representantes de vários partidos, foi à mesa de negociações, fez concessões importantes em relação às suas propostas iniciais, e chegou a um resultado bastante satisfatório, historicamente inédito, com a inserção de um capítulo específico sobre os direitos indígenas na Constituição” (RICARDO, MARÉS E SANTILLI 2004: 9-10).

As organizações indígenas e indigenistas constituídas nos anos 1980 tinham caráter de enfrentamento a um indigenismo de estado abusivo, corrupto e negligente. Índios e indigenistas “alternativos” reivindicavam o cumprimento da responsabilidade de assistência às necessidades básicas do índio na “reserva” e sob “tutela” (saúde, condições sanitárias, educação, proteção de seus territórios), a aplicação da lei contra os abusos e desmandos da Funai. Já as organizações que surgiram após a promulgação da Constituição (5 de outubro de 1988) possuíam caráter de prestação de serviços e de “etnodesenvolvimento”.

O conceito de “etnodesenvolvimento” tomou forma consistente na América Latina a partir da reunião organizada na Costa Rica, “A Unesco e a luta contra o etnocídio”, da qual resultou a “Declaração de São José 1981”. Na reunião definiu-se que “etnodesenvolvimento” refere-se ao direito dos índios, “natural e inalienável”, sobre os territórios que possuem assim como o direito de determinar livremente o usufruto dos patrimônios natural e cultural neles integrados. O patrimônio cultural dos povos indígenas inclui suas filosofias de vida e vivências, seus feitos e saberes político, social, jurídico, científico e tecnológico. Eles têm portanto, o direito de acesso, utilização, difusão e transmissão de todo esse patrimônio. Assim, a Declaração solicita dos governos e organismos internacionais, o respeito aos tratados e convenções estabelecidos, no sentido que projetos nacionais de desenvolvimento não comprometem o direito de uso e usufruto de seus patrimônios, e em conseqüência, a identidade cultural das populações indígenas da América latina.

(...) Nous, participants à cette réunion, Indiens et autres experts,

1. Déclarons que l'ethnocide, c'est-à-dire le génocide culturel, est un délit de droit international au même titre que le génocide condamné par la Convention des Nations Unies pour la prévention et la répression du crime de génocide (1948).

2. Affirmons que l'ethnodéveloppement est un droit inaliénable des groupes indiens.

3. Par ethnodéveloppement, nous entendons l'extension et la consolidation des éléments de sa culture, grâce au renforcement de sa capacité de décision autonome par une société culturellement différenciée qui veut orienter son propre développement et exercer l'autodétermination à tous les niveaux – ce qui implique une organisation équitable et appropiée du pouvoir. Autrement dit, le groupe ethnique est une unité politico-administrative ayant autorité sur son propre territoire et

*disposant d'un pouvoir de deecision en matiere de developpement, dans le cadre d'un processus d'extension de l'autonomie et de l'autogestion.(...)*⁴¹

Ricardo Verdum (2002) considera que o conceito de etnodesenvolvimento formou-se como um contraponto crítico às teorias e ações desenvolvimentistas, para as quais as populações indígenas e as tradicionais em geral eram obstáculo ao desenvolvimento, à modernização e ao progresso.

Após 1988, duas novas frentes de trabalho apresentaram-se para os movimentos indígenas e indigenistas, requerendo e prolongando a necessidade de atuação conjunta e a representação política indígena a nível nacional. Primeiro, os novos dispositivos constitucionais dos direitos indígenas precisavam ser regulamentados em lei ordinária, o que proporcionava o debate sobre a revisão do Estatuto do Índio. E segundo, a convocação da Organização das Nações Unidas (ONU) por uma conferência mundial sobre meio ambiente e desenvolvimento em 1989.

1.2.1 Mobilização para revisão do Estatuto do Índio

Em 1991, três projetos de lei em substituição à Lei 6001/1973 que dispõe sobre o Estatuto do Índio foram encaminhados ao Congresso Nacional – do Executivo, do Cimi e do Núcleo de Direitos Indígenas (NDI)⁴². Na Câmara dos Deputados foi instalada uma Comissão Especial, que elaborou um substitutivo combinando os três projetos, aprovado por unanimidade na Câmara dos Deputados em 1994, antes das eleições presidenciais. Em nome do novo governo eleito mas ainda não empossado, o deputado Artur da Távola (PSDB) entra com um recurso de bloqueio do encaminhamento do substitutivo ao Senado, com a justificativa que o governo precisava formar uma opinião sobre os projetos polêmicos antes que fossem votados em ambas as casas do Congresso (ARAÚJO E LEITÃO 2002).

Ana Valéria Araújo e Sérgio Leitão (2002) apresentam, entre as principais razões da demora da tramitação, a resistência de parte dos funcionários da Funai quanto ao fim da

⁴¹ “L’Unesco et la lutte contre l’ethnocide, Déclaration de San José, décembre de 1981”, in <http://unesdoc.unesco.org/image/0004/000499/04951fo.pdf>, acessado em 28.03.2007.

⁴² Em 1994, NDI passou a integrar o Instituto Socioambiental (ISA).

tutela, e o fim do seu agir personificado e clientelista. Márcio Santilli (2000), relata as inverdades difundidas pelos funcionários nas comunidades indígenas, entre as quais, que o fim da tutela era o fim da Funai, que os índios que trabalham na Funai perderiam seus empregos, que a tutela impedia os índios de serem presos, etc (MACEDO 2000).

O projeto ficou “engavetado” apesar da insistência de indigenistas, sem que nem mesmo o recurso de bloqueio tenha sido votado. Em janeiro de 1999, membros do ISA convencem o governo de “desengavetar” o projeto de lei, como parte das ações para a celebração dos “500 anos” do país. Apesar da resistência à extinção da tutela por parte do Ministério da Defesa, do Gabinete Militar, do Itamaraty e da Advocacia Geral da União, vence a proposição do Ministério da Justiça, e o governo trabalha sobre um novo projeto de lei (MACEDO 2000).

Em maio de 2000, o Instituto Socioambiental (ISA) informava, via documento endereçado às comunidades indígenas, que naquele momento havia duas propostas de lei visando assegurar os direitos dos índios sem por isso considerá-los incapazes: o Projeto de Lei 2.057/91, aprovado na Comissão Especial da Câmara dos Deputados, e a outra do governo, apresentada recentemente. A Carta do ISA informava que as duas propostas mantinham a obrigatoriedade do Estado em prestar assistência aos índios nas áreas de saúde e educação, e também instituíam novos direitos: entre outros, o direito autoral, a proteção ao conhecimento tradicional, a representação segundo seus usos e costumes, o direito de participação em todas as instâncias oficiais de discussão da questão indígena, a proteção aos recursos naturais.⁴³

Contudo, havia uma diferença fundamental entre os dois projetos: o do governo trabalha com dois níveis de conceito, o de índio e o de comunidade indígena, e intitulando-se “Estatuto dos Índios e das Comunidades Indígenas”; a do Projeto de Lei 2.057/91 conhecida como o substitutivo do Pizzato (o deputado relator da Comissão instituída em 1991), com três níveis de conceito, intitulando-se “Estatuto das Sociedades Indígenas”. Santilli (2000) explica que a importância de se trabalhar com três níveis de conceito – “índio”, que é a pessoa indígena, “comunidade”, que entra como sinônimo de aldeia, e “sociedade”, ou

⁴³ Instituto Socioambiental, “Os Índios não são Incapazes (texto do ISA endereçado às comunidades indígenas), Brasília, maio de 2000”, in <http://www.socioambiental.org/pib/portugues/estatutoindio/index.html>, acessado em 04.03.2007.

"povos", que é o conjunto de comunidades –, é a de poder “estabelecer adequadamente a *articularidade de direitos*”.⁴⁴

Em 18 de Abril de 2001, Luziânia-GO, a Assembléia dos Povos Indígenas aprovou o “Estatuto dos Povos Indígenas”. A discordância entre os termos “sociedades” e “povos” estava posta, e tanto o relator da comissão como os indigenistas que trabalharam com o termo “sociedades” visavam evitar a resistência de setores conservadores, do governo e do Congresso, que invocariam o direito internacional para o qual a ideia de povo implica na existência de “Estado”.

Em 2002, dois grandes avanços na legislação corroboraram a proposição da Assembléia dos Povos Indígenas: o novo Código Civil é aprovado, e nele elimina-se a menção à relativa capacidade dos índios, constantes Código de 1916, remetendo seu tratamento para legislação específica; a ratificação da Convenção da Organização Internacional do Trabalho (OIT) nº 169, que implica na aceitação do conceito de *povos indígenas* pelo governo brasileiro⁴⁵.

1.2.2 A Carta da Terra, KARI-OCA 92

A segunda frente ampla de trabalho foi a mobilização em torno da Conferência Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento sugerida em pela *World Commission on Environment and Development* (WCED), também chamada de “Comissão Brundtland”, criada em 1983 para realizar um estudo sobre as condições ambientais do planeta. Em 1987, os resultados deste estudo foram publicados em *Nosso futuro Comum*, também conhecido como “Relatório Brundtland”. A conclusão dos estudos indicaram que a pressão sobre o meio ambiente na intensidade que as populações humanas vinham exercendo, devia-se à

⁴⁴ No caso de algum tipo de atividade econômica, de exploração de recursos naturais, tem direito a comunidade que habita aquele determinado território. Não é qualquer comunidade indistintamente nem um povo como um todo. Então a expressão "comunidade" como sinônimo de aldeia é aplicada para estabelecer a titularidade dos direitos econômicos (SANTILLI 2000).

⁴⁵ Lei nº 10.406/2002, que institui o Código Civil; Decreto nº 143/2002, que aprova o texto da Convenção nº169 da OIT sobre os povos indígenas e tribais em países independentes. A Convenção 169 da OIT, explicita que não se aplicam a estes povos os atributos de auto-determinação como o é a demais povos, estabelecido em outros instrumentos direito internacional.

combinação de uma extrema pobreza existente no Hemisfério Sul a um consumismo desmesurado no Hemisfério Norte; que tal padrão era ecologicamente insustentável e comprometia o futuro da humanidade.

A reunião de caráter governamental ensejou a mobilização de organizações não governamentais em dimensões até então desconhecidas, para a realização de reuniões paralelas às da CMMAD Rio 1992. Denominada Fórum Global das ONGs, sua organização deu-se através de reuniões preparatórias. No Brasil, sua base constituiu-se de algumas quinhentas ONGs, com entidades de todos os estados.⁴⁶

Em 1991 o Comitê Intertribal (ITC), representado por Marcos Terena, foi oficialmente indicado pela Organização das Nações Unidas (ONU) para a coordenação organizadora da Conferência Mundial dos Povos Indígenas sobre Território, Meio Ambiente e Desenvolvimento durante a “ECO 92”. Apoiado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), a Conferência promoveu o encontro povos autóctones de 80 países de todos os continentes, entre 25 a 30 de maio. Marcos Terena informa que sete povos do Alto Xingu no Mato Grosso e os Tukano do Amazonas construíram a aldeia Kari-Oca, arquitetura e tecnologia patrimonial indígena. Um incêndio criminoso acabou com a aldeia, mas a Kari-Oca tomou forma de uma declaração de princípios, que apresenta a Carta da Terra, constituída de 109 artigos e assinada por 66 associações indígenas, representantes de 52 povos indígenas no Brasil, 17 organizações não governamentais internacionais e brasileiras convidadas como observadoras, e 44 lideranças políticas e espirituais, articuladores indígenas brasileiros da Kari-Oca.⁴⁷

De acordo com o documento do Haut Commissaire aux droits de l’homme 1997, “Les droits des peuples autochtones”, a “Rio 92” foi um acontecimento importante para as relações entre populações autóctones e ONU. A Conferência reconheceu o papel fundamental dos saberes e das técnicas das populações autóctones no gerenciamento ambiental.

Le chapitre 26 du programme d'action adopté par la Conférence (Action 21) est consacré aux

⁴⁶ Participei desta mobilização, de 1989 a 1992, como membro da ECOA – Ecologia e Ação de Campo Grande (MS), e como articuladora da implantação do Partido Verde no Estado do Mato Grosso do Sul.

⁴⁷ Marcos Terena 1998, “Promoção dos Direitos Indígenas: Brasil 500 - anos”, in <http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/indios/marcosterena.html>, acessado em 31.03.2007.

populations autochtones. On a assisté à l'un des plus grands rassemblements de peuples autochtones qui aient jamais eu lieu, lors du Forum des ONG, dont la tenue a coïncidé avec celle du Sommet appelé "planète Terre" et où les peuples autochtones ont adopté leur propre déclaration sur l'environnement et le développement, la Déclaration Kari-Oka. L'un des résultats du Sommet "planète Terre" a été la signature de la Convention sur la diversité biologique qui contient des dispositions concernant spécifiquement les populations autochtones.⁴⁸

Birgitte Feiring (2000) considera a “Declaração da Kari-Oca” um texto sucinto que exprime o cerne da compreensão dos povos autóctones sobre o desenvolvimento durável. Contrariamente a esta visão, os acordos da Rio 92 não reconheceram os direitos inerentes dos povos autóctones, acentuando a soberania dos estados sobre os recursos naturais unicamente sob a lógica do mercado, na qual até mesmo os saberes espirituais são mercadorias.⁴⁹

A Rio 92 também marcou o início do terceiro período de atuação das ONGs (Pantaleón 2002). Nesta segunda Conferência Mundial, foi estabelecido o diálogo formal entre governos e ONGs para a promoção do “desenvolvimento sustentável”.⁵⁰ As organizações da sociedade civil tornaram-se espaço de profissionalização ocupado por universitários, em especial para os graduados em ciências sociais.⁵¹ Neste período houve também uma nítida reorientação das relações internacionais pela ação de instituições multilaterais tais como o Banco Mundial, o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD).⁵²

⁴⁸ HAUT COMMISSAIRE AUX DROITS DE L’HOMME (1997), “Les droits des peuples autochtones”, Fiche d’information No. 9 (rev.1), in: http://www.unhchr.ch/french/html/menu6/2/fs9rev1_fr.htm, acessado em 30.03.2007.

⁴⁹ FEIRING (2000), “Questions autochtones, les peuples autochtones et le developpement durable vers un sommet mondial sur le developpement durable (Johannesburg)”, in: <http://www.gitpa.org/GITPA%20300/gitpa%20300-41%20sommetsommet%20mondial%20johannesbourg.htm>, acessado em 09.04.2007.

⁵⁰ A primeira foi a “Estocolmo 72”, “Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Humano”, em Estocolmo (Suécia), de 5 a 15 de junho de 1972.

⁵¹ “Sociedade civil é a representação de vários níveis de como os interesses e os valores da cidadania se organizam em cada sociedade para encaminhamento de suas ações em prol de políticas sociais e públicas, protestos sociais, manifestações simbólicas e pressões políticas” (SCHERER-WARREN 2006: 111).

⁵² “La Banque mondiale a elle aussi reconnu la nécessité de protéger les peuples autochtones et a adopté, en septembre 1991, la Directive opérationnelle 4.20 sur les principes à respecter et la marche à suivre pour les

Reforçado pelo conceito de “desenvolvimento sustentável” adotado pela ONU desde a criação da WCED em 1983, o conceito de “etnodesenvolvimento” será, nos anos 1990, fonte de financiamento de projetos comunitários e uma “rubrica” reconhecida pelas organizações financiadoras. Assim explica-se o significativo aumento de associações indígenas de caráter local, sua configuração variando seja por áreas de atuação (cultura, educação, saúde, desenvolvimento econômico), por categoria profissional (professores, agentes de saúde), comunidade de determinada aldeia, até às de gênero, como as diferentes associações de mulheres indígenas. As associações indígenas, antes informais, passam a ter registro em cartório, regimento interno, coordenação eleita em assembléia, possuem número fiscal e contas bancárias em nome da associação (ALBERT 1997).

Roberto Cardoso de Oliveira (2000) percebe o número crescente de associações indígenas como uma tentativa de inserção dos povos indígenas na própria sociedade civil.⁵³ Por um lado, a multiplicação de entidades indica que há uma demanda maior em número de interesses e de objetivos específicos a serem atingidos. À maneira da cisão de aldeias, a multiplicação de entidades aproxima-se mais ao formato tradicional de política indígena onde o “*poder é local, faccional e instável*” (ATHIAS 2002: 64). Por outro, após a Constituição de 1988, parece não haver questões gerais que justifiquem uma representação nacional permanente. Ou melhor, a forma de mobilizar uma representação nacional não se faz mais via uma única entidade – o que estende-se a não importa qual tipo de movimento. Quando uma representação geral se faz necessária, as associações indígenas reúnem-se em federações, fóruns ou assembléias, como o fazem outras ONGs. A mobilização se dá por temas e problemas, e suscitam a participação de organizações atuantes em outros setores por solidariedade cidadã.

projets les concernant. Cette directive donne des indications pour garantir que les peuples autochtones tirent avantage des projets de développement et éviter que ceux-ci n'aient sur eux des effets préjudiciables”(HAUT COMMISSAIRE AUX DROITS DE L'HOMME/Centre pour les droits de l'homme, “Les droits des peuples autochtones”, in http://www.unhchr.ch/french/html/menu6/2/fs9rev1_fr.htm, acessado em 09.04.2007).

⁵³ “Como interpretar essa proliferação de entidades não-governamentais? Entendo isso como uma tentativa de inserção dos povos indígenas na própria sociedade civil e apoiados por essa mesma sociedade através de uma certa variedade de ONGs. Esse associativismo vem demonstrar, por outro lado, que existe um potencial de mobilização política dos povos indígenas que um Estado democrático não pode ignorar” (CARDOSO DE OLIVEIRA 2000: 221).

Pantaleón (2002) aponta a criação da Associação Brasileira de Organizações Não-Governamentais (ABONG), como um indicativo deste terceiro período. Criada em 1991 com 108 organizações membros, a idéia da ABONG esboçou-se a partir de 1990, como uma organização “de” ONGs que atuam por “justiça social”, “expansão da cidadania” e “expansão da democracia”.⁵⁴

O indigenismo alternativo, através da impulsão política e do apoio logístico, permitiu ao movimento indígena contornar sua limitação “estrutural” devida à combinação de alta sociodiversidade em uma pequena população, dispersa geograficamente em um território de dimensão continental (ALBERT 1997). Entretanto, o papel do indigenismo alternativo não se reduzia a um complemento miúdo do que faltava ao movimento indígena. Ambos emergiram em oposição ao indigenismo oficial, deficitário e inoperante, ao mesmo tempo envolvido em práticas de poder abusivas e de omissão de responsabilidade.

O reconhecimento social do movimento indígena, no entanto, esteve intimamente relacionado a incorporação e ao uso do ideário de seus aliados não índios, constituído de valores do indigenismo universitário, religioso e associativo, combinando três registros de legitimação. O primeiro, de legitimação identitária, constituiu-se a partir da difusão social dos trabalhos sobre contato interétnico e etnicidade⁵⁵. A influência do pensamento de Roberto Cardoso de Oliveira exerceu-se sobre o indigenismo alternativo (laico e missionário), e propagou-se no indigenismo oficial tanto pela presença de seus colegas e discípulos nas instâncias governamentais como pelos cursos preparatórios ministrados aos Chefes de Posto. A partir de 1970, o governo militar implementou cursos acelerados de formação intensiva para aqueles trabalhariam diretamente com comunidades indígenas para formar

⁵⁴ “Surgiu como forma de articular as ONGs associadas e representá-las coletivamente, junto ao Estado e aos demais sujeitos da sociedade civil, nos planos nacional e internacional. Nesse sentido, a Abong busca ser veículo de expressão de opiniões, contribuições, propostas e alternativas das ONGs associadas, diante do desafio do desenvolvimento sustentável e da redução das desigualdades e de todas as formas de discriminação existentes na sociedade brasileira” (ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ORGANIZAÇÕES NÃO GOVERNAMENTAIS, “Quem somos”, in <http://www.abong.org.br>, acessado em 10.01.07).

⁵⁵ Influência que F. Morin et B. Saladin d’Anglure atribuem, no plano global, a Fredrik Barth. “La thèse que nous présentons ici est que ce développement politique autochtone, avec les processus ethniques qu’il comporte, découle en partie du courant d’idées anthropologiques développées autour de Fredrik Barth (1969) et d’une nouvelle éthique de l’intervention mise en oeuvre par des anthropologues, à travers plusieurs organisations non gouvernementales, notamment scandinaves” (MORIN ET SALADIN D’ANGLURE 1995: 3).

técnicos em indigenismo ou indigenistas. À época das críticas da violência do contato com populações indígenas, oriundos da implementação dos projetos na Amazônia, o saber sertanista tornou-se valorizado na medida em que permitia mitigá-las, e o aumento de funcionários qualificados tornou-se estratégico para o governo. A categoria foi criada para regularizar a situação de funcionários que já trabalhavam como “chefes de posto” mas não possuíam “qualificação” para ocupar a nova função do organograma da Funai, e para preparar os novos funcionários que ingressariam na Instituição (SOUZA LIMA 2002). O segundo, de legitimação ética e política, proveio da Igreja católica progressista, dos militantes de esquerda nas organizações sindicais, profissionais, de movimentos sociais, denunciando as ilegalidades do estado, a exclusão social, a concentração da riqueza. E o terceiro registro, o do “ecologicamente durável”, teve início com a mediatização das questões ambientais do planeta, e que veio sancionar a cosmologia eco-gestionária, na qual o índio da Amazônia era o protótipo do sábio gestor (Albert 1997).

Para Marcos Terena (1998), o que se designa “economia auto-sustentável” é o que os povos que aqui habitavam, faziam antes do contato com o europeu. O líder Terena considera que os diversos estudos e inúmeras monografias produzidas ao longo da história indicam o interesse e a reflexão de pensadores não índios sobre os modos de vida dos povos indígenas com os quais se defrontaram. Entretanto, o trabalho realizado não foi o bastante para “transferir tais experiências e modelos de vida a suas próprias comunidades urbanas ou para as políticas públicas de governo”. E que são esses valores e conhecimentos que permitiram que hoje se tenha no país a sócio-diversidade nativa de 215 povos, falantes de 180 línguas.⁵⁶

O discurso de Marcos Terena aponta claramente para a cosmologia eco-gestionária definida por Albert (1997). Todavia, anterior à mediatização dos problemas ambientais, a relação de harmonia e respeito à natureza encontra-se na fala de chefes indígenas, desde os legendários norte-americanos do século XIX e início do século XX como Crazy Horse ou Gerônimo, aos nossos dias com líderes tradicionais da geração anterior àquela do processo da assembléia constituinte, como Mário Juruna (Xavante), Raoni (Kaiapó), Ângelo Kretã (Kaingang), Marçal de Souza (Guarani), Vicente Fokêê (Kaingang). Trata-se bem mais da atualização de discursos sobre práticas não predatórias, reunidas na concepção de

⁵⁶ TERENA (1998), “Promoção dos Direitos Indígenas: Brasil – 500 anos”, in <http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/indios/marcosterena.html>, acessado em 31.03.2007.

sacralidade da terra, uma relação espiritual e de continuidade, como a expressa na Declaração de princípios da Kari-Oca: “*nós andamos sobre os passos de nossos antepassados*”.

Gersem José dos Santos Luciano (2006)⁵⁷, atribui a conquista dos direitos indígenas reconhecidos constitucionalmente ao trabalho desenvolvido por organizações indígenas e indigenistas, e em decorrência, o espaço multi-institucional que foi se constituindo desde então. O Estado, que concentrava as ações dirigidas aos povos indígenas na Funai, foi abrindo este espaço para outros órgãos dentro do executivo, estendendo-se à agências inter-governamentais multilaterais e privadas. Luciano (2006) constata que as propostas de etnodesenvolvimento e de desenvolvimento sustentável chegaram até os povos indígenas no âmbito do governo, especialmente via Ministério do Meio Ambiente, e da cooperação internacional, via Banco Mundial.

De acordo com Verdum (2002), a partir de 1990 o uso do conceito de etnodesenvolvimento, até então restrito ao âmbito de lideranças indígenas e de indigenistas, passa para o repertório de um público maior, constante na agenda de discussões das agências governamentais, dos organismos bilaterais e multilaterais de cooperação.⁵⁸

A formação de inúmeras organizações indígenas nos anos 1990, especialmente na Amazônia, é ainda para Albert (2001) resultado da abertura do “mercado” de projetos locais de desenvolvimento durável. *Da etnicidade política à etnicidade gestonária*, como ele propõe (ALBERT 2001), foi a transição de um período de ebulição política e identitária, mantida por líderes carismáticos que faziam uso de um discurso neo-tradicional de grande repercussão na mídia, para aquele de uma etnicidade de rotina, mantida por um conjunto de novas lideranças, capacitadas para a administração associativa e o gerenciamento de projetos. Estes líderes jovens, herdeiros do discurso de desenvolvimento sustentável, promoveriam a legitimação socioambiental com a implementação de projetos de etnodesenvolvimento.

⁵⁷ Liderança ativa na Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), Gersem Baniwa, como é conhecido, é o primeiro índio no Brasil que obteve o grau de mestre em antropologia social.

⁵⁸ “Fruto desse processo de modernização do discurso e da ação indigenista oficial no Brasil, está em fase de implementação uma programa denominado “Etnodesenvolvimento das Sociedades Indígenas”. Desenvolvido no âmbito do PPA 2000-2003 (Avança Brasil), trata-se de um programa em cujas ações estão envolvidos os Ministérios da Saúde, da Justiça, da Educação e da Agricultura” (VERDUM 2002: 92).

Luciano (2006) considera incompleto o argumento de Albert (1997) sobre as mudanças no associativismo indígena na Amazônia enquanto “*deslocamento de lutas políticas para uma etnicidade de resultados*”, a serem compreendidas como diversificação estratégias na luta política.⁵⁹ Os projetos que vêm sendo desenvolvidos na aldeia Ashaninka do Rio Amônia, no Acre, sob a liderança dos irmãos Francisco, Isaac e Valdete Pinhanka, todos os três professores, mostra quão políticas podem ser as atividades de uso de recursos naturais dentro de um plano de manejo ambiental, compreendendo benefícios sociais que, além do retorno monetário subsidiam atividades de conhecimento, alimentam o diálogo interno, ampliam as possibilidades de contato com outras experiências e de troca a partir delas, e ainda têm repercussão regional.⁶⁰ O desenvolvimento é alternativo aos modelos de substituição de práticas “pouco rentáveis” por aquelas consideradas produtivas e inseridas na economia regional. E o êxito das intervenções está em sua adequação aos valores, experiências e conhecimentos locais, que satisfaçam a demanda contemporânea dos grupos gerada pós-contato, e que acentuem suas singularidades respectivas. Para Luciano (2006), os povos indígenas estão cientes de que o “etnodesenvolvimento” não atenderá a todos os seus problemas. Entretanto, os projetos implementados mostram uma alternativa de contenção à força centrífuga do agronegócio em torno das áreas indígenas.

1.3 “ÍNDIOS EM MOVIMENTO”

As noções de “movimento social” ou “movimento popular” passaram a ser utilizadas no Brasil a partir da década de 1970 (SCHERER-WARREN 1996). Designando ações coletivas empreendidas por organizações localizadas e



Foto 1: Daniel Mundurucu, Isaac Pinhanta e Divino Tserewahú, Rio de Janeiro, abr. 2004.

⁵⁹ “(...) uma diversificação de estratégias que tem marcado o processo de luta indígena no alto rio Negro. A luta política continua como uma das prioridades e preocupações, sendo os projetos com fins práticos, como uma fase dessa luta política” (LUCIANO 2006: 92).

⁶⁰ Alguns destes projetos foram apresentados na Série Índios do Brasil, de realização do Vídeo nas Aldeias e TV Escola (MEC), e são descritos neste trabalho. Para uma análise crítica, cf. José Pimenta 2004, “Desenvolvimento sustentável e povos indígenas: os paradoxos de um exemplo amazônico”, Anuário Antropológico, 2002/2003: 115-150.

específicas, com resultados políticos de pequeno alcance, estas organizações tiveram maior relevância durante a ditadura militar, período em que foram o único espaço de expressão política para novos agentes sociais. O enfraquecimento delas foi visto por uns, como dificuldade para a formação de alianças para fazer parte do jogo democrático; por outros, a crise das organizações localizadas e específicas como a expressão da fragilidade da sociedade civil diante dos canais institucionalizados como partidos, sindicatos e o governo, justamente quando a ordem institucional volta a ter legitimidade. Entretanto, em meados dos anos 1980, muitas delas reúnem-se a outras para participar de redes de pressão e resistência, “*network organizations*”, as redes de movimento (SCHERER-WARREN 1996), que são formas de articulação inter-organizacionais como os “fóruns”, associações nacionais de ONGs e redes de redes (SCHERER-WARREN 2006).

As redes possibilitam interações horizontais e organização de instrumentos de pressão, e abre novos campos de possibilidades para as ONGs, que transcendem suas fronteiras locais, integrando os ativistas, militantes e associados num circuito amplificado de sociabilidade, de confiabilidade e de identidades ideológicas. Pode se afirmar, portanto, que as redes interconectam instituições, práticas sociais diferenciadas e alargam o alcance das agendas (JACOBI 2000).

A expansão de redes entre os movimentos sociais no Brasil está vinculada ao desenvolvimento de tecnologias de informação, e à visibilidade pública decorrente da democratização. Nos anos 1990, o desenvolvimento de tecnologias da informação passaram do sistema analógico ao digital, contribuindo de maneira amplificada às “globalizações” em todos os setores de atividades contemporâneas. Processo de transformação contínua e de proporções suficiente para colocar a vida cotidiana “numa nova era”, os movimentos indígenas e indigenistas incorporaram as possibilidades instauradas pelos meios de comunicação, abrindo a agenda do associativismo local para áreas ainda não exploradas de imaginação, reflexão e criatividade.

Scherer-Warren (2006) mostra que por trás da aparência de enfraquecimento das organizações localizadas e específicas nas últimas décadas, há uma outra modalidade de articulação e mobilização. O ativismo que se autodenominava “revolucionário” foi substituído por um outro tipo de militância, “*que se alicerça nos valores da democracia, da solidariedade e da cooperação e que vem crescendo significativamente nos últimos anos*” (SCHERER-WARREN 2006:120).

E eu sinto as vezes quando chega um companheiro e pergunta: "Ailton, cadê o movimento e as organizações indígenas? Vocês afrouxaram, vocês desistiram, os índios voltaram para casa? Arrumaram emprego na FUNAI, viraram todos empregados públicos, como é que é?" Eu observo que as perguntas tem toda razão, mas que a compreensão de quem está fazendo esta pergunta, é muito fundada em elementos do passado, em realidades que já foram embora, já passou e que não teria sentido na década de 90 e muito menos no próximo século (Ailton Krenak 1999).⁶¹

Uma nova forma de atuação das ONGs consolida-se porque uma nova forma de sujeito/ator emerge. Apoiado nos valores da democracia na diversidade, solidariedade e cooperação aos excluídos e discriminados, nas ONGs mistura-se o que antes as subdividiam e especializavam em produtoras de conhecimento, ativistas ou cidadãs, e prestadoras de serviço ou de caridade (SCHERER-WARREN 2006).

A sociedade civil organizada do novo milênio tende a ser uma sociedade de redes organizacionais, de redes inter-organizacionais e de redes de movimentos e de formação de parcerias entre as esferas públicas privadas e estatais, criando novos espaços de governança com o crescimento da participação cidadã. As redes de movimentos sociais possibilitam, nesse contexto, a transposição de fronteiras territoriais, articulando as ações locais às regionais, nacionais e transnacionais; temporais, lutando pela indivisibilidade de direitos humanos de diversas gerações históricas de suas respectivas plataformas; sociais em seu sentido amplo, compreendendo o pluralismo de concepções de mundo dentro de determinados limites éticos, o respeito às diferenças e a radicalização da democracia através do aprofundamento da autonomia relativa da sociedade civil organizada (SCHERER-WARREN 2006).

Ailton Krenak acrescenta um dado importante à formação de redes, e que talvez seja característico das “diferentes expressões da política indígena” como ele refere-se a uma ideia plural de “movimento indígena”, que a tendência futura é mais a de rede de indivíduos que propriamente organizações que levará adiante a ação indigenista.⁶² A ideia de uma “rede

⁶¹ KRENAK (1999,) “Para um novo indigenismo”, Seminário Opan 30 anos http://www.opan.org.br/opan_textos30anos_seminarios.asp?codsem=01, acessado em 05.01.2007.

⁶² “Eu tenho uma impressão de que essa capacidade de ação nossa, ela vai cada vez mais lidar com uma realidade onde a ação é de redes de indivíduos e menos de organizações, essa é a tendência futura. Creio que no futuro nós vamos ter muitas redes, que tem uma certa semelhança com isso que os companheiros da OPAN fizeram ao longo destes 30 anos, que é de manter o compromisso com uma ideia e não com o desenho de uma

de indivíduos”, é complementar a que refere-se Daniel Mundurucu quando diz que “*no Brasil não há movimento indígena mas sim índios em movimento*”.⁶³ A proposição, também colocada na acepção plural de “movimento indígena”, caracteriza aqueles que, como ele, continuam fazendo política a partir de seu próprio trabalho, ou aqueles que inventaram seu próprio trabalho para continuar fazendo política, como Ailton Krenak na coordenação das atividades do Núcleo de Cultura Indígena.

Garantido constitucionalmente o direito originário sobre suas terras, as comunidades indígenas que ainda não possuem seu território com registro no Patrimônio da União vão empenhar-se pela demarcação, participando ativa e diretamente no processo, como os Waiãpi do Amapá. As comunidades que estão em áreas reconhecidas como reservas irão empenhar-se em gerenciá-las, visando manter a coexistência de seus habitantes.

Novos problemas, ou problemas secundárias em ordem de prioridade antes da aprovação da Constituição de 1988, passaram para a agenda. Entre estes o da “propriedade intelectual”, oriundo dos fóruns para a Conferência Mundial de Meio Ambiente e Desenvolvimento, é do qual deriva o maior número de questões que até então estiveram fora das mesas de negociação: direito de autor, direito de imagem, direito de propriedade intelectual coletiva, conhecimentos tradicionais, patrimônio cultural, bem imaterial, tecnologias patrimoniais; conservação da biodiversidade, proteção aos recursos fármaco e genéticos, regime de patentes; acesso aos recursos, saberes e técnicas das medicinas indígenas.

O acesso aos serviços básicos de saúde e educação, não mais de competência da Funai e sim dos respectivos ministérios, abre outras possibilidades e novas relações entre lideranças indígenas locais e Estado, encerrando o que Roberto Cardoso de Oliveira (1988) qualificou como o maior erro do indigenismo oficial, o monopólio da palavra.⁶⁴ É destas novas relações que vão se consolidar políticas de impacto e repercussões positivas, de

instituição, o compromisso é com idéia e articula pessoas, reúne gente, atualiza o quadro e vai trabalhando” (KRENAK 1999, “Para um novo indigenismo”, Seminário Opan 30 anos http://www.opan.org.br/opan_textos30anos_seminarios.asp?codsem=01, acessado em 05.01.2007).

⁶³ Mostra Vídeo nas Aldeias “Um olhar indígena”, Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil, 23.04.2004.

⁶⁴ “Talvez o maior erro da política indigenista então aplicada foi o de ignorar tacitamente a possibilidade de diálogo entre o órgão federal e as lideranças indígenas locais (...) O indigenismo desta época foi um longo e fastioso monólogo: a saber do “homem branco” que, amparado ou não na antropologia, bastava-se a si mesmo” (CARDOSO DE OLIVEIRA 1988: 23).

retorno direto às aldeias a médio e longo prazo, incluindo a formação profissional de professores, agentes de saúde e agroflorestais. Esta configuração está embasada em premissas de participação indígena na formulação das políticas públicas, como as Conferências Nacionais de Saúde, Conselho Nacional de Educação Indígena.

A nova forma de sujeito/ator que emergiu na política indígena é chamado por Luciano (2006) de “lideranças não-tradicionais”. Elas são designadas “não-tradicionais”, ou simplesmente “lideranças políticas”, porque diferenciam-se daquelas que são submetidas aos processos sócio-culturais do grupo, são lideranças que surgiram para responder às demandas criadas pós-contato. Sua escolha e legitimidade têm uma razão específica, que é a de atuar no mundo não-indígena para beneficiar e proteger seu grupo, o que requer dele um determinado nível de escolaridade e expressar-se bem em português.⁶⁵

Luciano (2006) utiliza o termo “tradicional” de maneira precisa, como “usual”, na qual privilegia-se a relação de uso, sendo sua continuidade no tempo a expressão de uma “utilidade atestada”. A propósito, é elucidativa a explicação de Jorge Terena sobre as conseqüências do colonialismo, entre as mais graves a de congelar experiências milenares como “primitivas”, em oposição às “modernas”.⁶⁶

“Índios em movimento” são tanto as lideranças não-tradicionais empenhadas na resolução de problemas cotidianos de suas aldeias, como aqueles que não se colocam como representantes de suas comunidades, mas que atuando fora delas, mantêm-se vinculados como “funcionários” de suas sociedades.

⁶⁵“Embora complementares, são diferentes dos caciques ou chefes de povos, clãs, fratrias ou sibs tanto no processo de escolha ou legitimidade quanto nas funções que exercem. Enquanto as lideranças tradicionais exercem a função de coordenar e articular a vida das comunidades e do povo, as lideranças indígenas não-tradicionais geralmente exercem funções específicas, como dirigentes de organizações indígenas formais ou como intermediários e interlocutores entre a comunidade indígena e a sociedade regional, nacional ou internacional” (LUCIANO 2006: 74).

⁶⁶ “Vêm a tradição viva como primitiva, porque não segue o paradigma ocidental. Assim, os costumes e as tradições, mesmo sendo adequados para a sobrevivência, deixam de ser considerados como estratégia de futuro, porque são ou estão no passado” Tudo aquilo que não é do âmbito do Ocidente é considerado do passado, desenvolvendo uma noção equivocada em relação aos povos tradicionais, sobre o seu espaço na história” (TERENA 1997 Apud FREIRE 1999, “A descoberta dos museus pelos índios”, Terra das Águas , 1(1), in <http://paginas.terra.com.br/educação/Ludimila/promu.htm>, acessado em 12.04.2007).

1.4 MUDANÇA DE FOCO

Enquanto o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) começa a “sombrear”, na *Academia*, a disciplina antropológica está em plena expansão de conhecimentos e revisão crítica de suas teorias e práticas. Roberto Cardoso de Oliveira havia iniciado, em 1959, a pesquisa “Áreas de fricção interétnica no Brasil”.⁶⁷ Cardoso de Oliveira [1993] propunha então “*um deslocamento do foco das relações de equilíbrio e das representações de consenso para as relações de conflito e para as representações de dissenso*” (2000: 47), e que se observasse mais sistematicamente a sociedade nacional em sua interação com as etnias indígenas, como elemento de determinação da dinâmica do contato interétnico. O etnólogo indica ter se inspirado na noção de “situação colonial” de Georges Balandier para o conceito de fricção interétnica, e que tal conceito é correlato ao de *identidade étnica*⁶⁸.

No *post-scriptum* de *Identidade, Etnia e Estrutura Social* (1976), Cardoso de Oliveira [1978] explicita esta correlação. Comentando a obra *Ethnicity: Theory and Experience* (GLAZER & MOYNIHAN 1975), o etnólogo pondera que a despeito da multiplicidade de tópicos abordados nos estudos étnicos em geral, o foco dos mesmos é a etnia, terreno comum da teoria e da pesquisa das relações interétnicas. E que a temática daquela obra segue a mesma orientação de tratar as relações interétnicas nas suas mais variadas manifestações enquanto *fenômenos de etnicidade*: “identidade”, “estratégia na competição a recursos”, “caráter cultural” e “etnicidade e classe”.

A etnia, como objeto de investigação, está identificada naqueles estudos pelo termo “etnicidade”, um neologismo que conota precisamente aquela realidade que o autor vem procurando desvendar em sua dupla dimensão, a de estrutura social e de identidade. Ao nível da estrutura social, os grupos de identidade minoritária possuem organizações próprias, diferenciadas ou não das sociedades nacionais em que se inserem. A identidade de caráter minoritário, está em oposição a uma identidade majoritária associada a grupos dominantes, geralmente instalados nos aparelhos de Estado, e à identidade desses não se

⁶⁷ “Chamamos de “fricção interétnica” o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizado por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituais, assumindo esse contato proporções “totais”, isto é, envolvendo toda a conduta tribal e não-tribal que passa a ser moldada pela situação de fricção interétnica” (CARDOSO DE OLIVEIRA [1993] 2000: 46).

⁶⁸ Cardoso de Oliveira ([1993] 2000, Nota 11: 46).

aplicaria a noção de etnia. A etnia, uma representação social, ela mesma uma “relação” – pois só se revela como um dos termos de uma relação assimétrica –, está concentrada na identidade étnica, numa ideologia de caráter etnocêntrico, em cujo interior se condensam valores culturais mais expressivos do grupo minoritário, seja esse atual ou histórico. Para Cardoso de Oliveira ([1978] 1983), o conceito de etnia ou etnicidade, juntamente com o de identidade étnica, permite cobrir uma ampla variedade de *um mesmo fenômeno*⁶⁹.

A noção de etnia foi freqüentemente utilizada de maneira imprecisa junto a de povo, raça e nação. Entre os autores clássicos, somente Max Weber ([1922] 1991) deu-lhe tratamento específico como conceito: o grupo étnico se define pela crença numa origem comum, e não numa origem de fato como a “comunidade de sangue” do clã; fundada em hábitos e costumes, a crença justifica tanto a atração entre grupos por uma afinidade de origem quando estes são semelhantes, como uma repulsa pela heterogeneidade de origem quando contrários. Esta crença pode tornar-se uma força criadora de comunidades, especialmente as políticas, sendo que toda comunidade política costuma despertar a crença na comunhão étnica. A comunhão étnica tem por conteúdo valores comparáveis aos que organizam a honra estamental, sendo alçado à dignidade os que dela comungam e menosprezados os valores estrangeiros. Pela gama de fenômenos heterogêneos que abarca, Weber conclui que o coletivo étnico “*é completamente inútil para toda investigação realmente exata*” (WEBER 1991: 275).

Apesar de Weber [1922] ter indicado aspectos fundamentais das relações e ações etnicamente motivadas – a etnia não é “algo dado”, ela tem função política; a identidade étnica se constrói pela consciência da diferença entre grupos e expressa um ‘etnocentrismo’ –, a concepção de etnia que vai predominar durante muito tempo é a de uma unidade homogênea e discreta, com uma cultura, uma língua e uma psicologia específica (TAYLOR 1992).

A “unidade étnica” passará a ser problematizada entre os anos 1950 e 1960, como uma das noções que participam da passagem do “*não dito conceitual*” a uma “*frenética busca de definições*” (GOSSIAUX 1997: 30). É neste período também que começa a desenvolver-se um

⁶⁹ O então neologismo de etnia recebeu desenvolvimento nos seus trabalhos posteriores (refiro-me em especial ao artigo de 1996), vindo para dentro mesmo da disciplina como conceito para tratamento da antropologia entendida como uma subcultura ocidental, produtora de categorias pelas antropologias metropolitanas e de conceitos pelas antropologias periféricas, estilos diferenciados pela pretensão à universalidade das primeiras.

entendimento gradual da existência de variação intracultural, e de que estrutura comunal, identidade individual e aceitação de normas culturais nem sempre coincidem (ZENNER 1996).

Já o conceito de etnicidade surge em meados dos anos 1950, no domínio africano da antropologia social britânica e na sociologia e na ciência política nos EUA (POUTIGNAT E STREIFF-FENART 1998). Nesse contexto de pós-guerra e de descolonização do continente africano, inicia-se o que Jean Copans (1992) qualifica de “*crítica política da antropologia*”. Trata-se de um debate que vai tomar proporção internacional e atravessar os anos 1960, sobre a utilização do saber antropológico e as responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos. Um marco de referência neste debate foi o artigo de Michel Leiris “*L’ethnologue devant le colonialisme*” (1950), por refletir a renovação de perspectiva introduzida por Max Glukman e Georges Balandier em relação às teorias funcionalistas e a-históricas até então predominantes.

O grande desenvolvimento dos estudos sobre etnicidade a partir de 1970, estaria ligado a um tipo de conflito e de reivindicações qualificadas como “*étnicas*” que tomam corpo nas sociedades industriais e nas do Terceiro Mundo, e à influência exercida por Fredrik Barth (POUTIGNAT E STREIFF-FENART 1998). Barth [1969] (1998) aborda os grupos étnicos como uma forma de organização social, sendo o traço fundamental destes a auto-atribuição ou a imputação por outros a uma categoria étnica. Para explorar os processos que envolvem a geração e a manutenção de grupos étnicos, Barth (1998) propõe a mudança de foco da história e constituição interna dos grupos para a delimitação social que os separa. É nessas fronteiras sociais onde estão os limites da relação nós/eles que se encontram os critérios de pertença, ou seja, tanto aquilo que define quem é ou não membro como o conjunto de regras que organiza a interação social nos contatos interétnicos.

Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (1998) indicam que apesar de uma extensa produção bibliográfica sobre etnicidade, três ordens de problemas dificultariam o estabelecimento de uma teoria geral. Primeiro, duas maneiras de entender o fenômeno: para alguns, este seria um produto do desenvolvimento econômico, da expansão industrial capitalista, da formação e do desenvolvimento dos Estados-nação, e portanto, universalmente presente na época moderna; para outros, o conceito de etnicidade não designa novos fenômenos e sim fenômenos ocultados pela grade de análise dos pesquisadores da época anterior. Segundo, haveria confusão entre as acepções, às vezes no

mesmo autor, que torna a etnicidade uma qualidade aferente ao grupo étnico, e aquela que o termo designa a existência dos próprios grupos étnicos. E por último, não há consenso se o fenômeno étnico seria *um*. Há tanto o entendimento de que se trata de “fenômenos diferentes” como de “diferentes manifestações do fenômeno”. Entretanto, uma base de aquisições constituiu o domínio da etnicidade: i) a atribuição categorial na dialética exógeno/endógeno que constitui o poder de nomear, pela qual os atores se identificam e são identificados pelos outros; ii) as fronteiras do *nós/eles*, produzidas e reproduzidas pelos atores que as manipulam no decorrer das interações sociais, que são mais ou menos estáveis e sua manutenção não depende da permanência de suas culturas; iii) a fixação de símbolos identitários, que codificam a crença na origem comum; e iv) a questão do “realce”, que abrange o conjunto de processos pelos quais os traços étnicos são destacados na interação social. Estas aquisições estariam associadas ao nome de Barth como um divisor de águas com o pensamento etnológico da época (as teorias da aculturação, da assimilação e da mudança cultural), apresentando o novo entendimento de que os grupos étnicos não constituem entidades discretas e homogêneas, e que tampouco o processo de modernização condena os vínculos étnicos ao desaparecimento.

Discordando de Roberto Cardoso de Oliveira, Manuela Carneiro da Cunha [1979] considera infecunda a compreensão de etnicidade como ideologia, porque em seu sentido lato se aplica a qualquer conjunto de idéias. Analisando as implicações usuais da noção de ideologia, a etnóloga vai mostrando que a ela se associam as idéias de legitimação, de questionamento da autenticidade, de ilusório e falsa consciência de classe. Seu argumento é que a etnicidade é linguagem e forma de organização política. Enquanto linguagem, nela o irreduzível é a cultura, mas não como algo dado, posto, e assim dilapidável, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados. A etnicidade é linguagem, tanto no sentido de remeter a algo fora dela como naquele de permitir a comunicação, pois enquanto forma de organização política só existe em um meio mais amplo, e é esse meio que dá os quadros e as categorias dessa linguagem. Mas se a etnicidade pode ser melhor entendida como uma forma de organização política, essa perspectiva também implica que a etnicidade não difere de outras formas de definição de grupos do ponto de vista organizativo. O que a distingue é de ordem da retórica empregada para se demarcar enquanto grupo, invocando uma origem e uma cultura comuns em relação a uma assunção de fé ou de genealogias compartilhadas pelos grupos religiosos e de

parentesco. Da mesma maneira que tais grupos, a etnicidade não seria uma categoria analítica mas uma categoria “nativa”, isto é, usada por agentes sociais para os quais ela é relevante.

João Pacheco de Oliveira (1998), tratando do fato social que nos últimos vinte anos vem se verificando no Nordeste, o da emergência de novas identidades étnicas ou de reinvenção de etnias já reconhecidas, considera que a dimensão territorial é estratégica para a reflexão da incorporação de populações etnicamente distintas em um Estado-nação. Não sendo nova na antropologia, a noção de “territorialização” lhe parece dotada da mesma qualidade heurística de “situação colonial” de Georges Balandier. A noção permite o tratamento dessa situação em que a demanda política por terras, aparece como um elemento de distintividade cultural: a delimitação de um território é o que permite o reconhecimento desses grupos como coletividades diferenciadas. A imagem da *viagem de volta* que ele propõe para o fenômeno, parece-lhe mais precisa que as decorrentes dos conceitos de “etnogênese” ou “emergência étnica”, “índios emergentes”, “novas etnicidades”, “diáspora”. Nela também está o seu entendimento da etnicidade: os processos políticos que devem ser analisados em circunstâncias específicas e as lealdades primordiais, supondo uma trajetória histórica determinada por múltiplos fatores e uma origem, e que apesar de ser uma experiência individual, está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem se acoplar.

Uso político e politização da cultura, política e cultura constituem, portanto, fenômeno ou fenômenos e categorias, analítica e nativa igualmente. E sendo um ou outro ou os dois, eles podem ser identidade, ideologia, estrutura social, interação social, organização política, linguagem, resíduo cultural, forma de reivindicação cultural, forma importante de protestos eminentemente políticos, trajetória e territorialidade.⁷⁰

⁷⁰ A imbricação entre fenômenos e categorias enquadra-se na “reflexividade do conhecimento” (GIDDENS 1991), e a propósito, dois etnólogos caracterizam bem essa discussão: “(...) hoje em dia, são os autóctones ou os indígenas que utilizam diretamente o discurso e os resultados da disciplina para a condução de seus combates políticos e “étnicos” (COPANS 1996: 48). E “(...) enquanto o percurso dos antropólogos foi o de desmitificar a noção de “raça” e desconstruir a de “etnia”, os membros de um grupo étnico encaminham-se freqüentemente, na direção oposta, reafirmando a sua unidade e situando as conexões com a origem em planos que não podem ser atravessados ou arbitrados pelos de fora” (PACHECO DE OLIVEIRA 1998: 65).

Eduardo Viveiros de Castro (1999) questiona a abrangência o limite da aplicação generalizada de “grupo étnico” ao caso indígena.⁷¹ A crítica de que “*nem toda sociedade indígena é um grupo étnico*” refere-se, fundamentalmente, ao fato de que as teorias da etnicidade não comportam “*a forma prototípica da relação na tradição ameríndia*”, aquela que denominamos “alteridade”, uma vez que as relações com os outros *outros* estão excluídas *a priori*.⁷² Tratando-as com *pronomes cosmológicos*, Viveiros de Castro (1996) mostrou tratarem-se de relações estabelecidas entre sociedades com seres de ontologias diferentes, apesar de serem todos dotados de princípio de agência e de intencionalidades. Nestas relações, uma outra concepção de identidade e de alteridade orienta a posição do “*tu*” e do “*eles*” em relação ao “*eu*” e ao “*nós*”.

Marcela S. Coelho de Souza (2002) indica que esta é a noção que, no pensamento ameríndio, o oposto da diferença não é a identidade e sim a indiferença. Assim, identidade/alteridade é uma relação entre diferença e indiferença: estabelecer uma relação é pôr a diferença ali onde a indiferenciação era suposta. Nas relações inter e intra grupais, ao “*nós*” podem se relacionar na posição “*eles*” os outros “*outros*”: mortos, espíritos, animais, plantas. O “*outro*”, no genérico um afim potencial, varia dependendo de sua posição: desde a rivalidade entre adversários que se relacionam, até à hostilidade entre inimigos que não se relacionam.

É provável que no momento da emergência do conceito de etnicidade, o foco da disciplina estivesse na identidade por relacionar-se ao fato da antropologia estar buscando afirmar a sua identidade, com o lugar recém-adquirido na história das ciências (MENGET 1992).

Uma parte importante da etnologia feita no Brasil, entretanto, levou a sério a proposição de Claude Lévi-Strauss em epígrafe desse capítulo, incorporando a problemática do contato interétnico como “*parte da questão geral, e indígena, da transformação*”

⁷¹ “(...) pode bem ser que o fato interétnico ‘presida’ à organização de um ‘grupo étnico’; mas nem toda sociedade indígena é um grupo étnico, nem todo grupo étnico é o tempo todo um grupo étnico, e nenhum grupo étnico é apenas um grupo étnico” (VIVEIROS DE CASTRO 1999: 121).

⁷² “Entendemos que ‘identidade’ é o nome de uma das formas assumidas pelo fato absoluto da relação — a forma culturalmente privilegiada na tradição ocidental. A forma prototípica da relação na tradição ameríndia, por seu lado, é o que chamamos de ‘alteridade’” (VIVEIROS DE CASTRO et al. 2003: 18).

(VIVEIROS DE CASTRO *et al.* 2003: 16). O trabalho de Peter Gow (1991)⁷³ sobre os Piro na Amazônia peruana foi decisivo para uma nova postura diante do tema da mudança e da história, por ter mostrado que o estado ‘aculturado’ dos Piro era tanto transformação histórica como estrutural do modo tradicional de viver nativo, onde a *aculturação* tem sido origem e fundamento da ‘cultura’, e a exterioridade social uma fonte sorvida no movimento de interiorização (VIVEIROS DE CASTRO *et al.* 2003).

Para finalizar essa análise, gostaria de acrescentar uma breve observação indicando um movimento na academia que completa a passagem *de nativo a sujeito* propriamente, e que permite relacionar a segunda fase do Vídeo nas Aldeias, a da formação de realizadores indígenas, à uma questão de *conceito*.

Oscar Calavia Sáez, em artigo intitulado “Autobiografia indígena e perspectivismo” (no prelo), destaca o fato de que as leituras sobre o perspectivismo ameríndio no Brasil têm sido mais atentas à modalidade *ameríndia* do pensamento perspectivista, do que ao *perspectivismo* propriamente. Isto é, têm sido leituras mais atentas ao multinaturalismo/monoculturalismo a ele associado do que à noção perspectivista mais geral de que nada é visível a não ser a partir de um ponto de vista, queo *real só é real* para um sujeito.

O termo *perspectivismo* foi introduzido no repertório filosófico em 1882 por Gustav Teichmüller (1832-1888). Na filosofia contemporânea, ele remete especialmente à filosofia de Ortega y Gasset⁷⁴, que lhe atribui tanto sentido epistemológico como ontológico: “*ponto de vista sobre o real ao qual acede um sujeito*”, “*o real se organiza em perspectivas*”. A concepção de que a verdade só se estabelece a partir de uma perspectiva determinada, implica em que as coisas ou o mundo devem ser consideradas de diversos pontos de vista de modo que cada um deles ofereça uma perspectiva única e ao mesmo tempo indispensável (BLACKBURN 1997; MORA 2004).

A teoria do perspectivismo ameríndio (Lima 1996; Viveiros de Castro 1996) surge no final de um processo em que aquilo que eram objetos, grandes objetos sociais ou o grande objeto do imaginário nacional, “o índio”, transforma-se em *sujeitos indígenas*: sujeitos que têm visão do mundo de uma determinada posição, marcada por um ponto de vista indígena,

⁷³ GOW, Peter. *Of Mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

⁷⁴ Que por sua vez atribui a origem à filosofia de Leibniz (1646-1716). O termo também remete à filosofia de Nietzsche (1844-1900).

dessa posição indígena de onde eles lançam seu olhar. Nesse sentido, a noção do perspectivismo é uma noção que pode se inserir dentro da história do indigenismo, mesmo se a princípio o perspectivismo não tem a ver com o indigenismo. Trata-se, digamos, da história do índio no seu trânsito de *imagem a observador*, de *imagem a produtor de imagem*, de *corpo a olho*.

Vimos no painel da história do indigenismo laico aqui apresentado, em toda sua longa primeirafase, uma ação administrativa que não tratava dos índios em suas especificidades e heterogeneidades mas sim do índio como grande objeto diferenciado. Vimos também o momento em que esse processo foi destravado e acionado aquele em que os índios deixaram de ser prioritariamente uma imagem. Esse é o momento em que são refutados os “critérios de indianidade”, que começa a aparecer um imenso sistema de informação organizado pelo Cimi e pelo CEDI, onde antes havia apenas FUNAI agora começam a aparecer ONGs, momento que coincide com as discussões da Constituição e com os desenvolvimentos indiretamente posteriores à Constituição. Acaba-se nessa época o índio como imagem e começa uma nova época dos índios como produtores de suas imagens: a sua pintura corporal, o seu cocar, o seu botoque labial é ele mesmo que passa a fazer uso, uso do seu exotismo dentro de uma arena de luta simbólica. Produtores de sua imagem também porque eles de fato começam a realizar filmes, inicialmente como colaboradores, depois como aprendizes e finalmente como realizadores.

A noção do *perspectivismo* surge nesse momento em que o processo se completa, oito anos depois da promulgação da Constituição e quatro após a Rio 92 – mais propriamente a “Eco 92” – que foi o grande festival do uso da imagem indígena, já não mais em mãos de outros e sim por obra do próprio índio. Assim, fazendo uso de sua própria imagem, a noção do *índio* como *sujeito* foi se tornando mais e mais presente, *sujeito* porque olha desde algum lugar, desde a posição do índio, desde o corpo do índio.

Passemos agora ao *Vídeo nas Aldeias*, um projeto que teve seu desenvolvimento iniciado conquistando condições técnicas e políticas, e sua mudança de foco atrelada ao amadurecimento das condições de *conceito*.

2. O VÍDEO NAS ALDEIAS & OVÍDEO DAS ALDEIAS

O pensamento indígena expressa-se nesses filmes mais em termos de conteúdo do que de linguagem cinematográfica... quer dizer, o pensamento dos índios traduzindo em linguagem cinematográfica, por exemplo, seria um filme que tratasse de uma narrativa mitológica, que conseguisse formalmente traduzir o esquema das idas e vindas da narrativa e do pensamento envolvido naquela história, nas repetições, nas variantes, enfim, alguma coisa que traduzisse não só o conteúdo mas a forma, com um olhar mais profundo sobre o pensamento indígena. (...) Entre os índios sempre há o convívio de modernidade e tradição, uma tensão, uma consciência do processo de mudança, isto é, uma coisa que sempre está presente em qualquer história, em qualquer personagem. Porque o grande problema é tirar aqueles índios que estão presentes na cabeça do branco, da grande maioria, dessa ficção que as pessoas criaram e que se choca com a realidade. Sei lá, o pensamento indígena se manifesta nos gestos, nas falas, nas situações, enfim, mais no sentido de levar o espectador a se sentir transportado para um outro mundo, transposto de uma maneira mais íntima, enfim, tornar mais próximo um outro mundo desconhecido.

Vincent Carelli⁷⁵

2.1. “PIONEIROS”: ALIANÇA PARA UMA PRÁTICA DE LINGUAGEM



Foto 2: Prof. Lucas Ruri'õ, aldeia Abelhinha, set. 2004.

Em 1987 o professor Lucas Ruri'õ tinha 26 anos, lecionava no Colégio da Missão Salesiana e era cacique da aldeia de Sangradouro. Naquele ano eles realizariam o grande ritual de iniciação masculina, *Wai'á*, que acontece mais ou menos a cada quinze anos, e o professor tinha sido designado pelo Conselho dos Anciões para ser um dos membros da organização do *Wai'á* seguinte. No seu entendimento, quinze anos era tempo demasiado longo para guardar na memória todo o

⁷⁵Caixeta de Queiroz (2009: 155-156).

saber-fazer ritual, e era também tempo suficiente para que aqueles que detinham o conhecimento do ritual morressem. A preocupação do jovem cacique era de não conseguir cumprir devidamente o papel para o qual tinha sido designado, especialmente pelo fato de ter nascido na área de Sangradouro, por pertencer a uma geração pós-contato com os não índios, uma geração do “mundo da escrita” e sob a influência salesiana. O registro audiovisual pareceu-lhe então como a solução ideal para preservar os conhecimentos sobre o ritual e perpetuar sua realização.⁷⁶

Lucas Ruri’õ compartilhou a idéia com seu colega e membro do clã oposto ao seu, professor Bartolomeu Patira. Juntos, eles decidiram ir até à Funai para saber se existia um programa especial ou alguma emissora que pudesse fazer a gravação para eles. Mas antes disso, ele teve que vencer a resistência da comunidade. Ele convenceu os representantes do Conselho dos Anciões com o argumento da filmagem como documentação, como registro para a memória do grupo.⁷⁷

Os professores viajaram para Cuiabá, e na Superintendência da Funai foram informados de que lá trabalhava alguém que poderia ajudá-los. Tratava-se do indigenista Sílbene de Almeida (falecido em 2001), que conhecia Vincent Carelli. Os Xavante surpreenderam-se com a descoberta de que já havia gente trabalhando com registro e documentação junto a povos indígenas, e de Cuiabá eles foram para São Paulo conhecer Vincent Carelli. A viagem aconteceu na última semana do mês de março, e eles também tinham o objetivo de obter a doação de shorts para as participantes do *Wai’a*.⁷⁸ O ritual começaria em trinta dias, no final de abril. Vincent Carelli tinha um compromisso para aquela época e então acordaram que Virgínia Valadão faria a direção dos trabalhos.

⁷⁶ “E além disso, eu, que nasci aqui, que fui alfabetizado na escola salesiana, que fui catequizado e que tive essa lavagem cerebral - como é que eu vou ser um organizador bom? Porque pra ser organizador, é captar tudo, gravar tudo, carregar na sua memória, para depois, daqui quinze anos, repassar tudo como que foi aquela festa para um outro” (Lucas Ruri’õ, Aldeia Sangradouro, 22.08.2004).

⁷⁷ “Como história, como documento, que daqui a uns 15 anos a gente poder reaproveitar esta edição em vez de eu, na minha pessoa, eu repassar tudo na oralidade, já tem este vídeo, mostra tudo como é que foi... A intenção não era divulgar o registro do ritual né, mas documentar e o registro para guardar porque este registro iria servir para a geração que vier” (Lucas Ruri’õ, Aldeia Sangradouro, 22.08.2004).

⁷⁸ “Nós tivemos conversa longa com o Vincent, e foi um momento onde a gente começou a se conhecer, quem é o Vincent, e ele deve ter assim a parte dele, a história, o que ele achou da gente, é, como a gente achou dele também... a gente sempre fala dele pra geração nova” (Lucas Ruri’õ, Aldeia Sangradouro, 22.08.2004).

A Virgínia que veio com o Paulo César, e a mulher dele, Paula. Essas pessoas que trabalharam. Chegando aqui, foi uma notícia boa pra comunidade, mas já colocando com transparência o que seria filmado e o que não poderia. E se fosse preciso, a gente como pioneiro desta idéia, a gente estaria sempre recorrendo ao Conselho dos Anciões, pra eles não estranharem, pra ninguém provocar ou pensar de tomar o equipamento que isto, na minha administração, eu jamais permitiria (Lucas Ruri'õ, Aldeia Sangradouro, 22.08.2004)

Nesse depoimento Lucas Ruri'õ indica claramente que, desde o começo, a produção de imagem na aldeia foi potencialmente conflitiva. Voltaremos a esse ponto na discussão final do Capítulo 6.

No ritual daquele ano Lucas Ruri'õ era “cantador”, e ele não podia acompanhar diretamente a equipe durante as filmagens. Ele se encontrava com a equipe no final do dia para assistir o que tinha sido filmado, momento em que selecionavam algumas imagens para deixar cópia na aldeia. As críticas, por parte dos anciões, eram repassadas para a equipe afim



Fig. 1: Imagem do vídeo “Wai'á, O Segredo dos Homens”.

de que alguns cortes fossem feitos.

Na edição do vídeo “Wai'á, O Segredo dos Homens” (15', 1988) Lucas Ruri'õ não pôde participar. Sendo professor e cacique, ele não podia ausentar-se da aldeia. Ele relatou que o filme

repercutiu intensa e positivamente em todas as áreas indígenas xavante, e eles próprios ficaram muito contentes com o resultado. O jovem cacique tinha clareza de que o trabalho editado, não todo o registro do ritual, poderia servir a outros fins, como por exemplo, para que o não índio entrasse em contato com o mundo xavante.⁷⁹

A idéia minha, como liderança, é que esse trabalho podia servir pra divulgação, que poderia ser usado lá fora pro não índio conhecer, e quem quisesse colaborar, assim tipo você, estaria encaminhando essa idéia... Mas

⁷⁹ “A idéia minha, como liderança, é que esse trabalho podia servir pra divulgação, que poderia ser usado lá fora pro não índio conhecer, e quem quisesse colaborar, assim tipo você, estaria encaminhando essa idéia... Mas aqui dentro, para a comunidade, isso ia ser um choque danado” (Lucas Ruri'õ, Aldeia Sangradouro, 22.08.2004).

aqui dentro, para a comunidade, isso ia ser um choque danado” (Lucas Ruri’õ, Aldeia Sangradouro, 22.08.2004).

Lucas Ruri’õ, “*peessoa de muitas idéias*” e “*bom nas idéias*” (nas palavras de Divino Tserewahú), esteve desde cedo a frente do seu tempo. Para a sua comunidade, quando ele foi buscar uma equipe de televisão em 1987, um vídeo sobre o grande ritual *Wai’á* sendo assistido por não índios seria impensável. Era necessário o estabelecimento de uma relação de confiança, o que foi acontecendo na medida que eles assistiam às imagens de si mesmos, e que consolidou-se com a apreciação daquele trabalho por outras comunidades xavante.

Na sequência de “*Waiá, O Segredo dos Homens*”, Lucas Ruri’õ solicitou ao Centro de Trabalhos Indigenista (CTI) a doação de uma câmera, e a formação de um cinegrafista para a aldeia. No final do ano de 1989 eles receberam a confirmação da doação, e a questão era encontrar a pessoa que se tornaria o cinegrafista da aldeia. Ele pensou em Jeremias Tsereptsé, uma oportunidade para alguém da família que encontrava-se em dificuldades de convivência na T.I. São Marcos.⁸⁰

Com o convite aceito e a indicação aprovada na comunidade de Sangradouro, Lucas levou Jeremias em São Paulo para receber um treinamento no CTI. Durante os dois anos seguintes ele foi o cinegrafista de Sangradouro. Em 1992, Jeremias Tsereptsé pediu uma reunião com “a equipe que trabalhava antes” e anunciou que ia “deixar a câmera”. A equipe era composta por seu pai, naquele momento o cacique da aldeia, Bartolomeu Patira, e os primos paternos Lucas, Osvaldo e Cornélio. E então, de novo, o problema era quem poderia assumir a função de cinegrafista.

O Prof. Bartolomeu Patira conhecia “o jovem que gosta destas coisas de tecnologia”, e que tinha lhe confiado seu desejo de aprender a filmar. Ele indicou Divino Tserewahú, cinco anos a menos que Jeremias, que já manuseava, escondido, a câmera sob responsabilidade de seu irmão. Em seu primeiro trabalho



Foto 3: Prof. Bartolomeu Patira conferindo exercícios de seu aluno. Sangradouro, ago. 2004.

⁸⁰“O Jeremias estava lá sofrendo porque a gente, culturalmente, a gente tem rixa, entre São Marcos e Sangradouro sempre teve essa competição. Ele apanhava lá dos caras, de rivalidade, no ritual. E como era dentro do ritual, não podia fazer nada e nem comentar em público. E também era difícil tirar ele do sogro né... Então fui lá conversar com ele, se ele aceitaria trabalhar com a câmera na mão. E ele tava com medo também, se pessoal daqui ia gostar” (Lucas Ruri’õ, Aldeia Sangradouro, 22.08.2004).

individual, “*Heparildub’radá, Obrigado Irmão*” (17’, 1998), ele apresenta a história de sua iniciação à profissão de videasta.

*

Lucas Ruri’õ, Bartolomeu Patira e Divino Tserewahú utilizam abundantemente o termo “pioneiro” para qualificar positivamente pessoas, idéias, realizações. Assim eles reverenciam a memória de Virgínia Valadão, por exemplo, como a “pioneira” que superou inúmeras dificuldades junto aos Xavante para realizar o primeiro filme sobre o Wai’á. “Pioneiros” são também, e principalmente, os membros do grupo fundador daquela comunidade que chegaram à missão salesiana de Sangradouro em fevereiro de 1957, conduzidos por Pedro Tsereptsé.

Na economia do prestígio xavante de Sangradouro, “pioneiro” é um diferenciador, uma distinção que se conferem os descendentes diretos de algum membro do grupo fundador da comunidade, como o são Lucas Ruri’õ, Bartolomeu Patira e Divino Tserewahú. Joana Tserepsté, mãe de Divino Tserewahú, foi quem me indicou essa divisão, não circunstancial e nada efêmera. Nos termos da teoria da hierarquia de Louis Dumont (1979), temos aqui um princípio assimétrico que pode fundar uma relação hierárquica por ordem de precedência. No nosso caso, essa proposição assimétrica é utilizada para organizar um mundo faccional em uma divisão fundamental entre “os pioneiros” e “os que não são daqui”.

No mundo xavante parece haver sempre, e invariavelmente, duas facções. Elas podem se subdividir, ou ao menos, agregar várias tendências no seu interior. Entretanto, pude observar que as alianças políticas que Divino Tserewahú estava envolvido eram reproduzidas por sua geração, uma vez que elas haviam sido estabelecidas por seus pais, incluindo sua amizade com Bartolomeu Patira que não é de seu clã. A distinção entre “os pioneiros” e “os de fora” que me forneceu Joana Tserepsté não remete à composição de grupos segmentares como clãs ou linhagens, mas sim a um dispositivo de auto-definição da elite local utilizado em suas disputas políticas.

2.2 NAS ALDEIAS

No momento em que Lucas Ruri’õ e Bartolomeu Patira se dirigiram ao Centro de Trabalhos Indigenista em São Paulo, o Vídeo nas Aldeias estava apenas começando como

projeto. Vincent Carelli foi desde o início executor do projeto. Fotógrafo profissional e militante indigenista, ele atribui o ponto inicial de sua atuação junto aos índios à uma feliz experiência com os Xikrin do sul do Pará, quando ele tinha apenas 16 anos. Isso foi em 1969, e ele estava na região onde a guerrilha do Araguaia estava em curso.⁸¹

Em 1973 Vincent Carelli ingressou na Funai. Durante os seis anos que se seguiram, ele acumulou experiência junto a diferentes grupos indígenas, estabelecendo relações de amizade com suas lideranças tradicionais como também junto aos sertanistas da Funai – a exemplo de Marcelo dos Santos e Sílbene de Almeida.

Em 1979 Vincent Carelli deixou o indigenismo oficial para continuar atuando como indigenista em oposição ao Estado. Junto a um grupo de universitários, ele participou da criação do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), instituição inovadora que contestava o poder abusivo do estado sobre o índio e lutava por direitos básicos. No CTI, primeiro, ele atuou numa espécie de “corpo a corpo” com o grupo em situação de oposição à Funai, um trabalho de dar retaguarda aos que estavam em campo e, eventualmente, indo à área prestar apoio a uma pesquisa. Conforme ele mesmo relata:

Aí foram alguns anos. Mas é um trabalho que desgasta, ninguém agüenta muito tempo. Você se coloca algumas metas, e a sociedade regional ali é sempre extremamente agressiva, dominadora... são embates, e as pessoas que trabalham com os índios ficam marcadas. Cada caso sempre acabou em confrontos policiais, ameaças de morte, perseguição da Funai. Aí teve uma hora que eu tive que sair, não agüentei mais essa coisa, uma coisa meio obsessiva (Vincent Carelli, Olinda, 28 .07.2003).

Nesse período, ele também trabalhou, durante dez anos, para o Programa Povos Indígenas no Brasil (PIB) do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), que em 1994 tornou-se o Instituto Socioambiental (ISA), na constituição de um banco de imagens para as publicações do programa.

⁸¹“Durante a Ditadura, que é o momento que as ONGs nascem no Brasil, o índio era assim uma das coisas das quais ainda se podia falar... quer dizer, até um certo ponto. Não se falava da guerrilha do Araguaia, mas podia falar que fulaninho invadiu uma área indígena” (Vincent Carelli, Olinda, 28 .07.2003).

O CEDI nessa época era pura papelreira (risos)... era informação e ponto. Informação de terceiros, através da rede dos que estavam em campo, e imagem foi exatamente o que eu fui fazer lá. Passei alguns anos correndo os arquivos, revistas de antropólogos, e fiz algumas reportagens para alguns livros, que acabaram não acontecendo, mas tinha muito essa curtição. Dos Kayapó, por exemplo, a gente nunca publicou mas a gente fez uma restituição de todas as imagens do contato, que são os grandes líderes Kayapó, que foram os grandes guerreiros, que estão na história oral deles mas que eles nunca viram” (Vincent Carelli, Olinda, 28 .07.2003).

Com o passar do tempo, o trabalho tornou-se para Vincent Carelli uma atividade de repasse de informação. Foi então que ele decidiu realizar a experiência que mudaria completamente sua vida. A idéia, que havia sido levada anos antes pelo cineasta Andrea Tonacci ao CTI, era a de um projeto de comunicação intertribal através do vídeo.⁸² Na época, Carelli e Tonacci chegaram a redigir um projeto para concorrer a uma bolsa da Fundação Guggenheim, com a proposta de colocar diferentes grupos indígenas em comunicação para que eles pudessem, senão propriamente se conhecer, ao menos aprender sobre suas respectivas existências no vasto território nacional.⁸³ Entretanto, a tecnologia vídeo ainda não estava desenvolvida o bastante para que o suporte de captação e de transmissão tivesse custo acessível como hoje. E isso era fundamental para o projeto. Ao contrário da película fílmica, que precisa ser revelada para então ser montada/editada, a imagem vídeo é registrada em uma fita e pode ser visionada imediatamente após sua captação sem que haja, para tanto, necessidade de processamento. Em outras palavras, o projeto de comunicação

⁸²Nascido em Roma em 1944, Tonacci veio para o Brasil aos nove anos e desde então mora em São Paulo. Em 1970 ele realiza seu primeiro longa-metragem, “BangBang”, e passa a ser considerado nome importante do Cinema Marginal.

⁸³“O vídeo era de rolo, VT preto e branco, enfim, ele tinha proposto pra gente essa idéia. Ele tinha feito uma ONG que chamava InterPovos, isso acho que muitos anos antes... Nem existia o vídeo portátil no Brasil, ele importava dos EUA... não era nem fita, era rolo mesmo, como rolo de gravador” (Vincent Carelli, Olinda, 28 .07.2003).

intertribal não poderia ser cinematográfico porque ela precisava ser, ao menos em parte, local.⁸⁴

Em todo caso, o projeto do *Interpovos* não chegou a ser implementado e Vincent Carelli não esqueceu a idéia do “vídeo nas aldeias”. Quando surgiu o “camcorder”, câmera e gravador áudio em uma só unidade, ele comprou um equipamento mínimo e foi para aldeia nambiquara mããindê no Mato Grosso. E assim, o Vídeo nas Aldeias nasce dessa experiência e de seu produto, “A Festa da Moça”(18’, 1987).⁸⁵

O pequeno documentário, que figura entre os mais assistidos da série, mostra os



Fig. 3: Imagem do vídeo “Festa da Moça”.

preparativos para o ritual da “moça nova”, como o trabalho dos anfitriões no preparo de grande quantidade de mandioca e de macacos moqueados, os convidados das aldeias aliadas chegando, o curioso “futebol” que se toca a bola apenas com a cabeça e com o corpo todo no chão, as sessões conjuntas diante da TV, a reação dos Nambiquara ao assistirem as imagens de outros grupos, divertindo-se em imitá-los. É esse rito, no qual participam os

habitantes das aldeias aliadas, que finalizará o período de reclusão e habilitará a jovem ao casamento. Dirigido e filmado por Vincent Carelli, com roteiro de Gilberto Azanha e Virgínia Valadão, o documentário traz imagens inéditas, especialmente para uma época em que os povos indígenas tinham pouca visibilidade midiática.

Vincent Carelli relata que os primeiros momentos do



Fig. 2: Imagem do vídeo “Festa da Moça”.

⁸⁴ “E no fim eles foram fazer um filme nos Canela, um filme interessante, “Conversas no Maranhão”. Aí não pintou o vídeo, fizeram em película (risos)... e a idéia do InterPovos não aconteceu. Fez uma certa frustração. Aí o Andrea filmou um contato com os Arara, que tem um material muito bonito, mas enfim, nunca conseguiu fazer porque ele mesmo não tinha assim... não conhecia as pessoas, não conhecia os índios. Ele, depois que fez esse filme com a gente, foi procurar o Sidney Possuelo, mas o Sidney também não resolveu e o negócio morreu por aí” (Vincent Carelli, Olinda, 28 .07.2003).

⁸⁵ “Quando surgiu o vídeo, camcorder, o camcorder era os dois numa câmera só, que primeiro surgiu a câmera que era acoplada como um cordão umbilical a um VT portátil... em 86, resolvi fazer. Eu estava super a fim, essa idéia tinha ficado martelando na minha cabeça. Eu comprei uma VHS dessas, com monitor, com geradorzinho e tal, um VCR, e fui fazer uma experiência. E aí é a história que tá contada mais ou menos lá naquele vídeo “A Festa da Moça” (Vincent Carelli, Olinda, 28 .07.2003).

encontro com a própria imagem – ou mais propriamente da emergência da auto-imagem que provinha da comparação com as imagens dos demais grupos que eles acabavam de conhecer –, eram momentos intensos, que mobilizavam a comunidade e desencadeavam reações de carga emocional surpreendente.

Ao visionarem as filmagens do rito no monitor de TV, os Nambiquara-Mamaindê ficam desapontados com a estética do conjunto, especialmente com seu vestuário. Decidem então realizar a próxima festa com a indumentária e ornamentos tradicionais. O resultado os deixa a tal ponto eufóricos que eles decidem realizar, diante da câmera, o rito de iniciação masculina, que consiste na perfuração de lábio e nariz dos jovens, costume que eles haviam deixado de praticar há vinte anos.



Fig. 4: Kokrenum, imagem do vídeo “Pemp”.

O trabalho seguinte foi com os Gavião do Pará. Vincent Carelli foi atender o pedido de Kokrenum, líder da comunidade de Mãe Maria, onde realizou ,“Pemp”(27’, 1988). *Pemp* é um ritual de iniciação masculina dos Parkatejê Gavião, durante o qual os iniciandos ficam reclusos em uma casa na aldeia, alimentados pelas mulheres, sob uma dieta cheia de restrições. O fim do período de reclusão é celebrado com alguns ritos, entre os quais, uma grande corrida de tora. Kokrenum viveu o drama do contato de seu grupo, reduzido a poucos membros. Usando também imagens de arquivo, assistimos à atuação política desse líder e importante negociador dos interesses econômicos de sua comunidade, explorada por funcionários da Funai na coleta da castanha e atingida por três frentes de expansão econômica – Projeto Grande Carajás, com construção da ferrovia para a mineradora Cia. Vale do Rio Doce, Hidrelétrica de Tucuruí, e Linha de Transmissão de Energia Elétrica de Marabá a Rondão do Pará, da Eletro-Norte e CELPA.⁸⁶

⁸⁶ “O Konkrenun é um cara com quem eu tinha muita amizade e muito respeito, todo mundo estava embarcado no projeto dele. A Iara [antropóloga Iara Ferraz], que foi minha primeira mulher, foi quem conduziu o projeto de libertá-los do SPI, da Funai. Eles viraram índios ricos na época, e eu virei filmador deles! Me chamavam lá, me ligavam, eu saía de São Paulo e ia pra Marabá, filmava as festas e tudo o que eles me pediam. Foram várias relações assim, como o capitão Pedro da “Festa da Moça”. Só pintavam aqueles índios, aquelas lideranças, aquelas figuras realmente interessantes. E esses caras é que se apaixonavam pelo negócio, então era uma delícia! E eu meio que ficava um peão, um camera, e os caras assumiam mesmo a direção: tentavam as coisas, faziam as coisas, mobilizavam a comunidade e “vamos fazer isso”, e faziam festas, aumentavam a agenda...” (Vincent Carelli, Olinda, 28 .07.2003).

A corrida de tora é um esporte característico das sociedades jê, e, como indica John Hemming (2007), ainda é realizada praticamente da mesma maneira que foi descrita pelo holandês Roulox Baroem 1647 em visita a Janduí, o célebre chefe dos tarairiúsque viviam no interior da área do Rio Grande do Norte e Ceará. Para o historiador, trata-se de uma indicação importante de que aqueles “*tapuias*” constituíam um dos povos pertencentes ao grupo linguístico jê.



Fig. 5: Imagem do vídeo “Pemp”.

Em 1989, com três documentários circulando para o público não índio – “A Festa da Moça”, “Pemp” e “Wai’á, O Segredo dos Homens” - Vincent Carelli realiza “Vídeo nas Aldeias” (10’, 1989), um vídeo editado com imagens do acervo que eles estavam constituindo com os trabalhos do CTI, e concebido como instrumento de convencimento para a captação de recursos financeiros internacionais a ser utilizado em sua primeira viagem aos Estados Unidos. De caráter institucional, narrado por Virgínia Valadão, assistimos ao que está acontecendo quando comunidades Kayapó, Gavião, Zo’é e Nambiquara se defrontam com a sua própria imagem, com imagens de outros grupos como Xavante e Ticuna, e o interesse dos índios por aquele meio de comunicação.

Esse vídeo alcançou grande projeção com circulação internacional, e tornou-se o “portfólio” do projeto. A partir de então, Vincent Carelli iniciou o processo de constituição de videotecas nas aldeias, dotando-as de equipamentos de exibição e câmeras de vídeo, implementando uma rede de distribuição dos vídeos da série VnA, dos materiais brutos que os próprios índios iam produzindo nas aldeias e também de cópias de filmes de terceiros cedidos para o projeto.

Ainda em 1989, Geoffrey O’Connor, jornalista e realizador de cinema independente, efetuou filmagens na área Waiãpi com o apoio da antropóloga Dominique Gallois e de Vincent Carelli.⁸⁷ Ele também filmou a ida dos Waiãpi à Brasília naquele mesmo ano, e foram estas imagens, as primeiras entre muitas outras captadas, que os Waiãpi tiveram acesso nas

⁸⁷ Geoffrey O’ Connor trabalhou durante dez anos na Amazonia. “Seu último filme – também transformado em livro – Amazon Journal (Diário do Amazonas) pode ser considerado um balanço desses anos que passou na Amazônia. Hoje Geoffrey viaja pelos Estados Unidos projetando seu filme para estudantes e para o público interessado na floresta tropical” (PENIDO 2000: 1076).

aldeias. Gallois e Carelli (1993) indicam textualmente que foi o retorno das imagens captadas por O'Connor que permitiu iniciar o trabalho do Vídeo nas Aldeias entre os Waiãpi. O'Connor também doou uma televisão e o aparelho de vídeo para a comunidade da aldeia Mariry, onde instalaram a primeira unidade TV/vídeo na área indígena, que à época contava com treze aldeias.⁸⁸

A parceria entre Vincent Carelli e Dominique Gallois permitiu a realização de dois documentários que projetaram o Vídeo nas Aldeias para um patamar de maior visibilidade.

E pra mim, foi uma experiência muito legal porque eu ia em muitos lugares, provocava essas loucuras, mas a gente nunca sabia detalhadamente, sempre pelo filtro do português, e esses grupos, na maioria, não falavam. Na verdade, estava acontecendo ali milhões de coisas que eu nem sabia o que era, assim, detalhadamente, e eu morria de curiosidade de saber: 'o que é que tanto eles conversam quando assistem esses vídeos?' (risos)... toda essa loucura, mas pescava um pouquinho aqui, um pouquinho ali. E aí, quando eu comecei o trabalho com a Dominique eu tive essa idéia do "espírito da TV", que era tudo o que eu queria saber. Ela falava fluentemente a língua, falei 'bom, vamos introduzir, vamos filmar a chegada do vídeo, como é que o chefe manipula tudo isso, todas as idéias, todas as discussões que saem ali no pátio, ali na hora da reação'. E tinha uma liderança que era como o Kokrenum, como o capitão Pedro, também uma figura carismática, brilhante, um intelectual... Era o tipo de personagem que eu gostava, e tinha esse negócio de revelar até a última letra tudo o que se dizia, tudo o que se passava" (Vincent Carelli, Olinda, 28 de julho de 2003).

"O Espírito da TV" (18', 1990), documentário que recebeu dois prêmios em festivais nacionais, três em internacionais, e "*o vídeo mais conhecido desta série*" (MONTE; CORRÊA; CARELLI, 2003: 3), trata da repercussão da chegada dos aparelhos de vídeo e televisão nas

⁸⁸ "Aí teve também, em 90, a parceria com a Dominique, porque um gringo [Geoffrey O'Connor], depois ficou amigo meu, queria fazer lá nos Waiãpi um filme, e a Dominique me perguntou o que fazia. Eu falei: 'ah, aproveita e pede pra ele comprar um vídeo, um monitor pros índios em pagamento, e aí a gente entra nos Waiãpi com o Projeto" (Vincent Carelli, Olinda, 28 de julho de 2003).

aldeias waiãpi edas reflexões suscitadas pelo visionamento de suas imagens e as de outros trazidos até eles.⁸⁹

Waiwai, líder interessado no uso político e didático do vídeo, é o personagem central. Sempre com um boné, Waiwai não olha para a câmera: ora ele comenta o que estão visionando, como se falasse diretamente com a TV, ora ele conversa com um interlocutor próximo da câmera que, apesar de ser uma presença sutil, sabemos ser a antropóloga



Fig. 6: Waiwai, imagem do vídeo “O Espírito da TV”.

Dominique Gallois. As suas falas são um indicativo do quanto a experiência é nova para todos eles, e o quão distante eles estão da vida urbana: “- Na cidade, todos vão ver as nossas imagens? Eu não sei como funciona a TV. Todos vão ver?”

Diferente dos trabalhos anteriores do Vídeo nas Aldeias, esse vídeo é falado na língua nativa e legendado, não faz recurso à locução ou narração, e é construído com imagens de sessões de visionamento em grupo e do dia-a-dia na aldeia. No cotidiano, assistimos às mulheres na preparação dos alimentos - corpos em movimento sincrônico com o machado, corpos que transportam cestos cheios de mandioca, mãos que a ralam, que fazem o *caxiri* (bebida fermentada de mandioca) e a farinha, que assam o beijú -, trançando palha, enfileirando missangas. Atividades não necessariamente exclusivas das mulheres, pois vemos um homem transportando cesto de mandioca com uma mulher, outros no ofício de cesteiro e tecendo uma rede. Corpos esbeltos, pintados, todos eles usam uma longa tanga vermelha, portam braceletes e colares de missangas, com um desses em diagonal, sobre o torso nu. Uma particularidade nos adornos dos homens: os espelinhos de formato retangular, justamente aqueles que estamos habituados a ver como presentes oferecidos numa “expedição de contato”, na altura do plexo solar, presos ao pescoço por um cordão de fibra vegetal.

⁸⁹ Imagens deles mesmos produzidas por Geoffrey O’Connor, imagens dos Gavião, Nambiquara, Krahô, Guarani e Kaiapó produzidas pelo projeto VnA/CTI, o documentário “Xingú” (Intervideo e Manchete), e o “Globo Repórter sobre os índios Poturu” [Zo’é].

Em relação aos documentários anteriores, “O Espírito da TV” introduz as crianças entre seus personagens, de maneira delicada e sensível.⁹⁰ Filme bastante premiado, ele foi veiculado por televisões públicas (TV Cultura/ São Paulo, Funtelpa/ Pará) e pelo “Canal+”, uma TV comercial na França e na Bélgica.



Fig. 7: Imagem do vídeo “O Espírito da TV”.

Do trabalho junto aos Waiãpi surgiu a idéia de realizar o encontro entre grupos aparentados linguisticamente, e com os quais eles tinham interesses precisos, definidos.⁹¹ Por exemplo, Kokrenum queria muito assistir ao *Ketoayê*, um ritual compartilhado por vários grupos Timbira. Ele tinha conhecimento que os Kanela de Barra do Corda no Maranhão e os Krahô do estado do Tocantins ainda o realizavam, via membros do CTI que trabalhavam entre eles.⁹²

O projeto assume, então, como objetivo, realizar os desejos que as imagens dos Zo’ê despertaram nos Waiãpi, assim como o de Kokrenum de levar jovens de Mãe Maria para conhecer parentes que vivem “dentro de suas tradições culturais”, os Krahô no Tocantins.⁹³

Foram necessários três anos para produção desses encontros, e realização de dois novos documentários. “A Arca dos Zo’ê” (22’, 1993), dirigido por Vincent Carelli e Dominique Gallois, apresenta a visita de um pequeno grupo Waiãpi aqueles que eles tinham conhecido

⁹⁰ “Particularmente bela é a seqüência de uma criança em casa, agachada, comendo um pedaço de carne com osso sendo disputada por uma galinha, que a criança termina por espantar.

⁹¹ “E aí que começou a rolar uma segunda idéia, que também foi fascinante, que era justamente essa idéia de pombo correio que a gente fazia das vontades que pintavam nos índios. O Kokrenum, frustrado: “Eu ouvi falar disso quando eu tava no mato mas eu era muito pequeno e não sei o que, e os Krahô fazendo Ketoayê...” (Vincent Carelli, Olinda, 28.07.2003).

⁹² “Ele guarda a referência deste ritual - o nome e as cantigas - desde sua infância, quando foi realizado pelos Parktêjê pela última vez. Mas Kokrenum era muito pequeno, e faltam-lhe elementos para executá-lo: a coreografia das danças, a encenação inicial e final da festa. Mesmo sabendo que, provavelmente, a versão deste ritual praticada pelos outros Timbira difiram da versão Parkatêjê, Kokrenum alimenta a esperança de poder recompor a memória deste rito” (GALLOIS E CARELLI, 1995: 27).

⁹³ “Vamos lá, promover esses negócios de encontros, Arca dos Zoé, que também era fazer acontecer, realizar o sonho que o vídeo proporcionava” (Vincent Carelli, Olinda, 28.07.2003).

por imagens em vídeo, e que em “O Espírito da TV” vimos trechos de reportagens acompanhadas de uma locução sensacionalista

“O Espírito da TV” vimos trechos de reportagens, acompanhadas de uma locução sensacionalista relatando a recente descoberta dos “índios isolados Poturu”, no norte do Pará. O documentário aborda o encontro na perspectiva do líder Waiãpi, e como estrutura, intercala planos da



Fig. 7: Waiwai e seus anfitriões Zo'é.

experiência entre os anfitriões e imagens destas cenas sendo comentadas por Waiwai, em sessões de visionamento em sua aldeia.

Os Zo'é recebem seus hóspedes com cordialidade, se expressam com naturalidade, e em relação ao recato das mulheres Waiãpi, as Zo'é mostram-se mais desinibidas, interagindo com a câmera. Comparada à fotografia de “O Espírito da TV”, “A Arca dos Zo'é” apresenta uma “sobriedade” cromática em contraste com a profusão de cores e texturas dos ornamentos e pintura corporal dos Waiãpi.

O documentário mostra um encontro bem-sucedido entre pessoas que desejaram conhecer-se na vida real. Mas o espectador não tem como saber como foi a mobilização para que o encontro acontecesse, a quantidade de pessoas que formaram a comitiva em campo e seu tempo de estadia junto aos Zo'é.

As motivações de Waiwai para o encontro expressam-se no seu encantamento de conhecer “parentes” que vivem de um modo anterior à experiência do contato com o “branco”, um mundo de saber-fazer e com uma diversidade ambiental preservada que ele atribui ser a do tempo em que viveram seus antepassados. Por exemplo, diante de sua platéia, em sua aldeia, Waiwai comenta o fato dos Zo'é utilizarem utensílios de origem vegetal como cuia e colher de pau, e panelas cerâmicas: *“Olhem as panelas deles! São idênticas às do tempo do nosso criador”*. E de volta aos Zo'é, assistimos a imagens de Waiwai descobrindo artefatos e tecnologias que ele considera ter feito parte da vida de seus ancestrais, como que fazendo um inventário de matérias primas, de saberes e fazeres relacionadas à confecção de armas, ferramentas de trabalho e utensílios culinários, técnicas

de preparação dos alimentos, rito propiciatório para caça da anta e a iniciação de um caçador, que é submetido às picadas de formigas com as mãos dentro de uma panela.

A curiosidade dos Zo'é em relação a seus hóspedes recai, sobretudo, sobre sua vestimenta. Jovens e adultos ficaram encantados com a tanga de tecido vermelho: eles aparecem tocando-as sem nenhuma inibição, para constrangimento dos que a portam, e pedindo aos Waiãpi que lhes enviem tais vestimentas. Pode-se supor que eles querem conhecer aqueles "parentes" que já se relacionam com um mundo com o qual eles também querem estabelecer relações. As reações dos Zo'é às imagens que lhes são levadas, assim como o encontro deles com a própria imagem, não são o objeto do documentário. Este é, sobretudo, a narrativa de Waiwai de sua experiência junto aos Zo'é, e por outro lado, uma indicação de que o Vídeo nas Aldeias está atuando junto aos Waiãpi mas que o projeto não se estabeleceu junto aos Zo'é.



Fig. 8: Kokrenum com o líder Krahô, imagem do vídeo "Eu já fui seu irmão".

O outro documentário que trata do encontro na vida real entre povos que se conheceram pelo vídeo é o "Eu já fui seu irmão" (32', 1993). O personagem central é o líder dos Parkatêjê que já conhecemos do documentário *Pemp*, o "capitão" Kokrenum, que em seus planos acalentava a idéia de levar os jovens de seu grupo para uma "imersão cultural" junto a um dos grupos Timbira. À diferença deles,

os Krahô têm uma vida cerimonial rica, todos se expressam na língua materna e, para surpresa dos Gavião, dominam o português melhor do que eles. Entre as aldeias de Mãe Maria no Pará e a aldeia do Rio Vermelho dos Krahô no Tocantins, são oitocentos quilômetros percorridos em um caminhão dos Parkatêjê. Um ano depois é a vez dos Krahô virem visitar "os primos ricos".

Esse vídeo, assim como os dois que o antecede, foi concebido exclusivamente a partir das falas de seus personagens. O resultado na tela é o de relações mais próximas dos personagens entre eles, o que resultou em um grande sucesso de público.⁹⁴

⁹⁴ "Isso gerou um renovado interesse por parte de festivais internacionais e redes públicas de televisão de diversos países que exibiram a trilogia, como passou a ser chamada o conjunto destes vídeos" (CARELLI, 1995: 4).

Em 1994, outro documentário com os Waiãpi, “Meu Amigo Garimpeiro” (30’), dirigido por Dominique Gallois, denuncia a campanha de difamação contra o CTI empreendida por políticos do estado do Amapá, em favor de seus interesses de mineração na área indígena. O documentário mostra o trabalho de assessoria técnica do CTI junto aos Waiãpi para garimpagem aluvial de fiação do ouro em pequena escala, atividade não predatória que eles praticam desde que expulsaram os garimpeiros de sua área há dez anos.

A série de documentários foi tornando-se conhecida como uma experiência inovadora na área da comunicação, e em 1995 o VnA, até então mantido por bolsas para artistas de fundações americanas (Guggenheim, MacArthur, Rockefeller, Ford), passa a receber apoio da NORAD, com o seu Programa Norueguês para Povos Indígenas. Em termos de referências, 1995 é um ano altamente produtivo para o Projeto, que já possui onze títulos em seu catálogo. Três novos documentários vêm a público, sendo um de autoria indígena: “Antropofagia Visual” (17’, 1995) de Vincent Carelli, e “Yãkwá, O Banquete dos Espíritos” (54’, 1995) de Virgínia Valadão, são os dois documentários sobre os Enawenê Nawê, grupo ainda isolado no norte de Mato Grosso, com o qual eles trabalhavam desde 1987; e “Jane Moraita, Nossas Festas” (32’, 1995), de Kasiripinã Waiãpi.

“Antropofagia Visual” é um documentário que mostra a maturidade do Projeto. Ousado em termos de imagens, “*porque trata de temas sensíveis como sexualidade e violência*” (CARELLI, 1995: 10), ele apresenta a metodologia do Vídeo nas Aldeias fazendo uso de diferentes recursos para expressá-la. Vemos, pela primeira vez, os executores do projeto darem depoimento sobre sua experiência com um grupo desde a chegada do vídeo em sua aldeia. Assistimos à euforia coletiva que o encontro com a própria imagem desencadeia, com cenas de exibicionismo humorístico para a câmera, a encenação que eles promovem para relatar o ataque que sofreram dos “canibais” Cinta Larga, a animação gráfica dos desenhos que eles produziram para explicar o mito do pequi, e por fim, uma ficção concebida por eles mesmos sobre a eliminação dos garimpeiros, sendo estes personagens encenados pelos membros da equipe do CTI em campo.

“Yãkwá, O Banquete dos Espíritos” (54’, 1995), é o produto de uma longa pesquisa, que inclui o aprendizado da língua pela antropóloga, três anos de captação de imagens, e cinco meses de edição do documentário sobre o ritual anual que durante sete meses reverencia os espíritos dos mortos com alimentos, cantos e danças (VALADÃO, 1999: 161).

Vencedor de vários prêmios, entre os quais o “Prêmio Pierre Verger 1996”, ele é considerado um clássico do filme etnográfico.⁹⁵

“*Jane Moraita, Nossas Festas*” (32’, 1995), é o primeiro vídeo de autoria indígena. Kasiripinã, o cinegrafista Waiãpi que conhecemos filmando os Zo’é, recebeu formação no CTI em São Paulo, e em seu primeiro trabalho como realizador ele quis apresentar ao público não índio três festas nas quais eles encenam episódios da criação do cosmos waiãpi e homenageiam o seu criador.

Também em 1995, Dominique Gallois e Vincent Carelli publicaram “Diálogo entre povos indígenas: a experiência de dois encontros mediados pelo vídeo”, artigo de interesse etnográfico, no qual eles se propõem a avaliar como o Projeto Vídeo nas Aldeias está contribuindo para o movimento de reafirmação étnica entre os povos indígenas no Brasil. Entre outras coisas, o artigo revela aspectos da interação dos autores com os índios para a realização de “A Arca dos Zo’é” e “Eu já fui o seu irmão”, que não são mostrados nos documentários.⁹⁶

Durante sua residência no *Center for Media, Culture and History* da Universidade de Nova Iorque, em abril de 1995, Vincent Carelli redigiu um artigo em que ele descreve o projeto Vídeo nas Aldeias e faz um resumo da reação dos públicos brasileiro, europeu e norte americano após as projeções dos documentários.⁹⁷ Neste trabalho ele indica que uma nova perspectiva para o projeto está em curso, que é elaboração de um programa com a TV Universidade de Mato Grosso, com a participação de comunidades indígenas desse estado.

⁹⁵ Parecer do Júri, composto por Bela-Feldman Bianco, Marc-Henri Piault e Guido Araújo: “Por unanimidade, o Júri concedeu um único prêmio, Prêmio de Excelência, para YĀNKWA: O Banquete Dos Espíritos, de Virgínia Valadão. Definido como um modelo a ser perseguido, ele foi considerado um filme etnográfico por excelência, onde fica explícita a pesquisa envolvida, com orientação técnica adequada, com densidade de análise e linguagem cinematográfica bem resolvida. O Júri, ao premiar Yăkwá: o banquete dos espíritos, quer sugerir como se deve fazer etnografia em vídeo, dando os parâmetros de qualidade antropológica e técnica que devem ser exigidos (...)” (XX Reunião da Associação Brasileira de Antropologia 1996).

⁹⁶ “Por exemplo, a maneira como os líderes que dirigiram os encontros - Waiwai, chefe Waiãpi e Kokrenum, líder da Comunidade Parkatêjê - se apropriaram de suas relações conosco para colocar em prática seus próprios programas culturais” (Gallois e Carelli 1995: 5).

⁹⁷ “The Project and the documentaries: two distinct and complementary dimensions of the Video in the Villages Project”, in: http://www.anthro.umontreal.ca/personnel/beaudetf/Media_Autochtones/8-aldeias/pdf/VNA_2_aspects.pdf, 24.01.2012.

Tratava-se do "Programa de Índio", uma série de quatro episódios, produzidas em 1995 e 1996, com 26 minutos cada.⁹⁸ Dirigido por Vincent Carelli e Glória Albuez, o Programa é de realização da TV Universidade, em uma co-produção do CTI e a Universidade Federal de Mato Grosso. Nele participaram membros de sociedades indígenas distintas, como apresentadores do Programa e integrantes da equipe de reportagens. Na abertura de cada programa, imagens de todos os participantes no estúdio da TV Universidade, e de cinegrafistas indígenas em campo. São ao todo vinte e três reportagens divididas em quatro blocos: "retrato de um povo", "perfil de uma personalidade indígena", "reportagens de rua" e "atualidades".

Em "retrato de um povo", assistimos matérias sobre a vida dos Bakairi em Pakuera (MT), os Bororo de Gomes Carneiro (MT) e a reação deles ao filme do Major Reis "Festas e Rituais Bororo" de 1917, a história dos índios isolados do Uerê (RO) e a farsa montada por fazendeiros para negá-la, e como vivem hoje os Rikbátsa (MT). As reportagens situam as comunidades abordadas histórica e geograficamente, e excetuando a matéria sobre os índios isolados, as demais apresentam sua demografia atual comparada aquela no momento do contato com a sociedade regional, a opinião de membros destas comunidades sobre a suas condições e lutas atuais, e também sua reflexão sobre o impacto da imagem vídeo.

No bloco "perfil de uma personalidade indígena", são apresentadas as trajetórias de vida da professora bakairi Darlene Taukane, do professor e enfermeiro Cecílio Bororo, do Xavante Cleto Urebê que é guarda de trânsito há vinte anos em Cuiabá, e do líder Rikbátsa Geraldino Matsim, responsável pela reunificação da maioria do gruponas duas áreas indígenas de seu povo.

Em "reportagens de rua" as pessoas abordadas expressam os conflitos entre índios e regionais. Estas matérias foram levadas às comunidades indígenas, e as reações destas comunidades, por sua vez, também compõem a reportagem. Por exemplo, às afirmações dos

⁹⁸ "Todas as vezes que projetamos o programa nas aldeias, os olhos da audiência brilharam de satisfação. O professor indígena Leonardo Tukano, do Rio Negro, me disse a este respeito: "De todos os filmes de índio que nós passamos para os alunos, foi o Programa de Índio que gerou o maior interesse. Meus alunos não querem nem ouvir falar em tradição, para eles isto é a encarnação do atraso. Nem os pais dos alunos querem que seus filhos "andem pra trás". Mas um índio apresentador de televisão, repórter, cinegrafista, despertou neles um súbito interesse: então era possível ser "moderno", "civilizado", e ser "índio" ao mesmo tempo!" (CARELLI, 2004: 28).

entrevistados de que “os índios não produzem”, “são preguiçosos” e “possuem muitas terras”, diferentes Bororo respondem que entre eles não há fome, que suas crianças não roubam e que nunca se ouviu dizer que um índio assaltou um banco; que eles têm certeza de que estas pessoas que os criticam não seriam capazes de produzir com o machado aquilo que não lhes falta (milho, arroz, mandioca), e que se os brancos têm suas terras para plantar soja e criar gado, os índios têm direito e necessidade de suas terras para assegurarem seu modo de vida enquanto índios.

"Atualidades" traz um conjunto variado de reportagens sobre educação, conflitos fundiários, cultura e meio ambiente. Entre estas, um “clip” do grupo de metaleiros Sepultura entre os Xavante de Pimentel Barbosa, o retorno dos Panará à Serra do Caximbo, a conclusão dos trabalhos de auto-demarcação da área waiãpi, a instalação de um núcleo de vídeo com geração de energia solar entre os Bororo de Gomes Carneiro, uma matéria sobre o rito do casamento xavante em Sangradouro, a polêmica do Decreto 1775/96 com imagens do auditório da Folha de São Paulo em fevereiro de 1996, onde estão o jurista Dalmo Dallari e o então Ministro da Justiça Nelson Jobim, e depoimentos de Orlando Villas-Boas e Marcos Terena sobre este instrumento que permite a contestação da demarcação de território indígena.

Para os executores do Projeto, a abertura de um espaço indígena nas TVs Educativas foi tanto uma oportunidade quanto um desafio de fazer da experiência uma escola de telejornalismo. Os alunos, além de serem membros de diferentes sociedades participaram como idealizadores, realizadores e apresentadores de programas que visavam públicos índio e não índio, e que também abordaram a relação entre estes dois públicos. Os quatro programas foram veiculados pela rede nacional da TVE, a TV Educativa do Rio de Janeiro. (MONTE; CORRÊA; CARELLI, 2003).

Durante o tempo de preparação e a realização do Programa de Índio, a equipe do CTI realizou mais três documentários no âmbito do projeto Vídeo nas Aldeias. “Placa não fala” (26’, 1996) de Vincent Carelli e Dominique Gallois, é uma reflexão dos Waiãpi sobre a evolução de seu conceito de território, desde os seus primeiros contatos com uma frente de garimpeiros na década de 70 até a recém-concluída experiência de autodemarcação de suas terras. “Morayngava” (16’, 1997), de Regina Müller e Virgínia Valadão, trata da chegada do vídeo na aldeia Assurini do Koatinemo, como eles o definem - Morayngava “o desenho das coisas”, Yngiru a “caixa das almas”, os filmes, sonhos dos pajés -, e por decisão deles, o

registro da iniciação de um pajé. “Segredos da Mata” (32’, 1998), de Dominique Gallois e Vincent Carelli, ficção que faz muito sucesso entre diferentes sociedades, apresenta quatro fábulas interpretadas pelos próprios Waiãpi da aldeia de Taitetuwa. Os “monstros canibais” foram confeccionados em São Paulo, sob a supervisão de um pajé waiãpi.

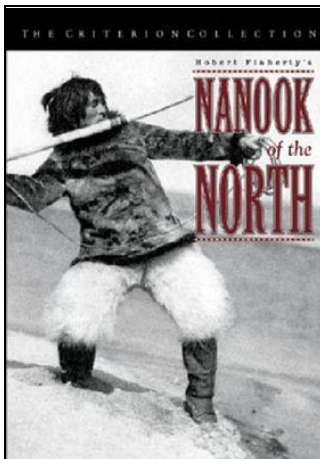
O projeto “Vídeo nas Aldeias” já circulava no meio de documentaristas fora do Brasil e da emergente mídia indígena, com repercussão positiva. Vincent Carelli participava de alguns festivais, seu trabalho começava a ser conhecido quando ele conheceu Zacharias Kunuk e Norman Cohn. Em seu depoimento, Vincent Carelli destaca a particularidade da experiência inuit no Canadá.

Logo no começo, acho que em 90, conheci o Zach e o Norman. Eles estavam começando. O Norman tinha ouvido falar do Vídeo nas Aldeias por causa daquele institucional de dez minutos, que era assim um negócio! O Norman estava começando, mas eles pegaram uma outra linha né, ele pegou dois três parceiros, montou uma produtora, tirou o índio da televisão, que trabalhava pra IBC, e foram fazer ficção, foram refazer Flaherty. Norman é o americano que trabalha com os Inuit, que é o parceiro, o câmera do Zach, fala inuit e tem um programa de rock na rádio da cidadezinha lá... Enfim, mas eles foram refazer Flaherty desde o começo, desde o primeiro vídeo. Começaram no inverno, depois fizeram o verão, depois fizeram não sei o que, enfim, até chegar nesse [“Atanarjuat, the fast runner”] que é a apuração desses quinze anos de ensaio. Depois eles começaram a fazer pequenos documentários, com os atores, mais assim nessa linha, que alguns estavam passando lá na Suíça, mas a linha mestra sempre foi essa. E durante quinze, vinte anos, eles fizeram isso e foram apurando o negócio” (Vincent Carelli, Olinda, 28.07.2003)

Algumas explicações. Zacharias Kunuk é o cineasta *Inuk* de Igloolik, pequena ilha da região norte do Baffin no Ártico canadense, onde vivem 1200 Inuit. Realizador, autor de trinta documentários e filmes dramáticos, ele é o presidente e co-fundador da *Igloolik Isuma Productions*, a primeira produtora independente inuit no Canadá. Norman Cohn vive em Igloolik desde 1985, é o tesoureiro, o secretário e co-fundador da *Isuma*, o diretor de fotografia e o produtor dos filmes de “Zach”, e o único não *Inuk* na equipe. O trabalho da

Isuma foi projetado para além dos festivais temáticos com “*Atanarjuat, the fast runner*” (2h52’, 2000), o primeiro longa-metragem de ficção escrito, dirigido, produzido e atuado por Inuit (www.atanarjuat.ca), ao qual Vincent Carelli se refere como “*a apuração desses quinze anos de ensaio*”. Dirigido por Zacharias Kunuk. E “*o índio que trabalhava na IBC* [Inuit Broadcasting Corporation, sociedade de radiodifusão Inuit]”, chamava-se Paul ApakAngilirq (1954-1998), era o vice-presidente e co-fundador da *Isuma*. Autor da história original e do roteiro na língua inuktitut de *Atanarjuat*, Apak baseou-se nos depoimentos que ele coletou junto aos anciões locais. Ele morreu de um câncer, antes do filme estar pronto. No final de 2006, a Isuma Productions lançou um novo longa-metragem de Zacharias Kunuk e Norman Cohn, “*The Journals of Knud Rasmussen*”.⁹⁹

“Refazer Flaherty”, para Vincent Carelli, não se encaixa em um dos pólos comuns da discussão sobre o cinema de Flaherty, i.e, no caso positivo o de fazer ficção etnográfica e no pejorativo de simulacro - na medida em que imita perfeitamente algo que jamais existiu. Ele refere-se a “uma linha de trabalho”, em comparação ao que podemos chamar de marca “*©Vídeo nas Aldeias*”, que engloba o projeto e sua trajetória, os realizadores indígenas e seus produtos.



“*Nanook of the North*” [79’,1922], filme de Robert Joseph Flaherty, teve sucesso imediato. Flaherty (1884-1951) era americano, engenheiro de minas e explorador. Entre 1910 e 1921, conviveu e fez longas viagens com os Inuit da ilha de Baffin (HEIDER 1988). Muito do material da primeira versão de “*Nanook*” foi perdido em incêndio provocado por brasa de cigarro. É que nesta época, utilizava-se uma película à base de nitrato de celulose, altamente inflamável, e que com a deterioração causada pelo tempo, tornava-se explosiva (ASCHER AND PINCUS 1999; BARBASH AND TAYLOR 1997). Em 1921 filmou *Nanook*, e o concluiu no verão de 1922 (HEIDER 1988).

Compartilhado por espectadores de diferentes continentes ao longo de seus 90 anos, ainda hoje suscita polêmica e admiração por ser considerado, ao mesmo tempo, etnoficção e documentário. O cinema de Robert Flaherty contém todos os elementos de um cinema etnográfico, ao mesmo tempo que participa de tudo de que poderia se opor a uma idéia de autenticidade etnológica (Piault 2000). Por um lado, a duração de uma filmagem, proximidade e

⁹⁹<http://www.isuma.tv/isuma-productions>

participação dos personagens, o realismo das técnicas até mesmo na sua encenação, a presença contextualizadora do ambiente material e natural, e mesmo o controle pelos informantes das imagens filmadas já que Flaherty desenvolvia o copião no local; por outro, encenação e dramatização abusiva, seletividade das seqüências e do ambiente material e técnico, manipulação das relações sociais, reconstituições mascaradas, trucagem, interpretação tendenciosa e enfim, a propósito da idéia central da luta do homem contra a natureza, etnocentrismo da visão.

Em 1998 “Nanook of the North” (87’) foi restaurado e produzido para formato vídeo por David Shepard, e distribuído por *Kinoon Video*. Nessa edição em VHS há um suplemento de oito minutos, que é parte de uma entrevista com a viúva de Robert Flaherty, em 1958, que era também sua colaboradora. Atualmente existe em formato DVD (79’, [1922]), editado por ARTE Vídeo, e internacionalmente distribuído pelas redes de venda da Gaumont Columbia Tristar Home Video.

A “linha de trabalho” dos Inuit da Isuma Productions, à qual Vincent Carelli refere-se como “refazer Flaherty,” é bastante diferente experiência realizada no Brasil. Um contraste de concepção, que resulta em produtos distintos: um mesmo grupo que adota a dramatização do conjunto *de ou das* histórias desta população autóctone, e que vive num mesmo lugar¹⁰⁰. Ao contrário, o Vídeo nas Aldeias, é realizado por não índios e índios diversos e geograficamente distantes, inicialmente um projeto de comunicação para aldeias indígenas, que se torna co-produtora de mídia indígena e estúdio de aprendizagem; os produtos dos realizadores indígenas mostram como algumas pessoas de suas comunidades vivem hoje, em um determinado lugar, o que eles querem mostrar aos outros índios e aos não índios, com temáticas diferenciadas: rituais, dramatização de mitos e documentário sobre dramatização de mitos; conflitos com o Estado e os não-índios, “videocarta”, proteção ambiental, projetos, cotidiano.

Outra diferença entre Isuma e Vídeo nas Aldeias é a de uma produtora de filmes que forma seus próprios artistas com programas paralelos, de teatro e circense, exclusivos a uma comunidade autóctone, e a de um projeto de comunicação que se torna um ateliê de

¹⁰⁰ No Canadá, os Inuit são considerados autóctones mas não ameríndios, e assim não estão submetidos ao regime federal da “Lei do Índios”. Isso porque seus ancestrais teriam chegado na América muitos milênios depois da chegada dos primeiros Protoameríndios da Ásia. Data-se aproximadamente em três mil anos antes da nossa era, o aparecimento da civilização Inuit na região do Estreito de Bering. Designados por muito tempo como “Esquimaux”, palavra da língua cree (algonquino) que significa “quem come carne crua”, Inuit é como eles se autodenominam, que significa “gente” em inuktitut. O singular é Inuk e o dual (par de seres) Inuuk.

documentário, voltada à formação de realizadores indígenas, na qual o aprendizado se dá no vai-e-vem de índios e não índios às aldeias e à sede do Vídeo nas Aldeias.

O que os produtos da Isuma e do VnA têm em comum é a qualidade imagética com a autenticidade da situação etnográfica, aspectos que Pault (2000) ressalta em “Nanook of the North”: para além dos questionamentos sobre a validade etnográfica, a intimidade experimentada na relação entre os Inuit e Flaherty está na imagem, os Inuit se comportam *para* a câmera e *apesar* dela numa desenvoltura real. Essa ambigüidade que o faz continuar no centro do debate, para além do seu sucesso e da controvérsia que suscita, sem colocar em questão o talento do realizador: as imagens de Nanook continuam a nos tocar.¹⁰¹

Vincent Carelli destaca um fato importante sobre outras pessoas envolvidas com a produção de mídia indígena, que ele encontrou no começo dos anos 90 no evento onde ele conheceu Zacharias Kunuk e Norman Cohn (Locarno International Film Festival, Suíça): *todos eles tinham feito “Varan”*.¹⁰²

“Ateliers Varan” é uma escola de cinema muito particular, escola de documentário com sede em Paris, que teve sua influência também no Vídeo nas Aldeias. Isto é, são documentaristas formados na “Varan” que fomentam a formação de realizadores indígenas na América Latina, a partir das iniciativas de coletivos como o Consejo Latinoamericano de Cine y Video de los Pueblos Indigenas (CLACPI) criado em 1985 no México, pioneiro na organização e no desenvolvimento de um processo de ‘auto-representação’, e na Bolívia o “CEFREC”, *Centro de Formación y Realización Cinematográfica*, fundado em 1989 em La Paz.¹⁰³

¹⁰¹ A solenidade de encerramento do “10^e Festival Présence autochtone” (Montréal 2000) e entrega do Premier Grand Prix, foi presidida por Myra Cree, restrita aos realizadores autóctones e seus convidados, com a projeção concerto de “Nanook of the North” (EUA, 67 min), ao som do tradicional “chants de gorge” inuit com Ivy Mark e Akinisi Sivuarabik, acompanhado pelo pianista Gabriel Thibodeau.

¹⁰² “E tinha os bolivianos, o cara também foi formado na Varan... Aliás, Varan tá por trás de toda essa história porque o cara que fundou o projeto no México também fez Varan, o Lupone. E o cara que fundou o CEFREC lá na Bolívia também tinha feito Varan”(Vincent Carelli, Olinda, 28.07.2003). Ele refere-se aos realizadores Luís Lupone e Ivan Sanjines.

¹⁰³ “E aí eu fui encontrando essas pessoas, era diferente e tal, e o projeto começou finalmente a ser conhecido no Brasil. Aí que pintou a proposta da televisão pública, uma década depois. Aí que surgiu pra mim, falei então, ‘putz, então os índios poderiam ...’ Não fazer televisão, mas ter um espaço, né, e a gente começou a delirar com isso. Tinha que ser os Índios de Mato Grosso, então a gente procurou uma série de grupos que a gente não

O contato de Vincent Carelli com experiências internacionais contribuiu para a reflexão da experiência do Programa de Índio: inédita na televisão brasileira, ela revelou que havia um público interessado na realidade indígena como também o interesse dos índios, que dela participaram, em reivindicar o direito de ocupar este espaço. Para os envolvidos no Projeto O Programa de Índio revelou, sobretudo, que para ocupar de fato espaços neste meio ainda não havia uma equipe suficientemente numerosa e capacitada; e desta avaliação eles projetam a formação profissional de realizadores indígenas.

Depois da experiência do Programa de Índio, que me colocou frente a isso: pô, tem essa outra dimensão, os índios estão a fim... Porque eu, só dentro da militância interna, dos processos de conscientização interna, das disputas internas dos grupos, enfim, o meu universo era esse, interferir. A gente era basista mesmo. Na verdade, quer dizer, que o indigenismo não ia se resolver pelo panindigenismo, certo? Que a realidade brasileira, cada comunidade é um povo, é um centro de luta, e é ali que eles têm que resolver tomar o pulso da coisa, você entende? Derrubar a Funai, procurar a autonomia, era isso. Então, depois do Programa de Índio, aí pintou realmente esse desafio. Ao mesmo tempo a Mari, os outros projetos né...” (Vincent Carelli, Olinda, 28.07.2003).

2.3. O DIVISOR DE ÁGUAS

O ingresso de Mari Corrêa na equipe do Vídeo nas Aldeias delineou um “antes” e um “depois” no projeto. Editora profissional e documentarista, com dois longas-metragens realizados, sua trajetória está vinculada à



Foto 4: Mari Corrêa e Kumaré Ikpeng. Rio de Janeiro, abr. 2004.

conhecia, com mil dificuldades, a Universidade dando pra trás, enfim era só uma bela idéia, mas nada pra viabilizar. Mas aí que a gente se confrontou, e os índios que falaram lá na avaliação final: “Mas a gente precisa de mais capacitação, esses caras aqui estão espizinhando a gente mas a gente não tem segurança pra ocupar esse espaço porque a gente não domina...” E eu encontrei, no fim do ano, com o Ivan lá da Bolívia, e ele “Não, porque as oficinas, los talleres, los talleres”... E eu, mas pô, que merda é essa? (risos)” (Vincent Carelli, Olinda, 28.07.2003).

formação que recebeu nos Ateliers Varan, como também à atividade de pedagoga que passou a exercer nessa escola.¹⁰⁴

Ateliers Varan é a escola que está na base de experiências que fomentaram o desenvolvimento da mídia indígena na América Latina, à qual se refere Vincent Carelli (nota nº 136) ao citar o caso do México, da Bolívia, e em parte, também, na do Vídeo nas Aldeias. Criado oficialmente em 1981 por Jacques d'Arthuys, na época adido cultural em Moçambique, a proposta era a de estabelecer estágios de formação em cinema documentário em alguns países, e os meios concretos de realizar e editar um filme.¹⁰⁵

A experiência que originou os Ateliers Varan ocorreu em 1978 em Moçambique, quando o governo do recente país independente solicita à Embaixada da França a vinda de profissionais para realização de filmes sobre as transformações em curso. Jean Rouch propõe então, a formação de moçambicanos na realização de filmes documentários para que eles próprios testemunhem sua realidade.

A formação nos Ateliers Varan funciona a partir de estágios de onze semanas, com grupos de 12 pessoas. As três primeiras são dedicadas à familiarização com a câmera e o som, com exercícios práticos que favorecem a reflexão sobre o fazer documentário, assim como sessões de visionamento de filmes com a presença dos seus realizadores. Na seqüência, cada estagiário realiza um filme, ao mesmo tempo em que faz o som do filme de um colega. E as três últimas semanas são dedicadas ao aprendizado da montagem, cada estagiário devendo editar seu filme(VILLAR 2003).

¹⁰⁴“Eu tinha vinte anos quando fui morar na França. Fui fazer cinema e logo me interessei por documentários. Comecei a trabalhar e através de amigos soube da existência dessa escola, os Ateliers Varan. Aí me interessei pela proposta, que era de formação de realizadores em documentários. A escola tinha sido, digamos assim, criada pelo Jean Rouch. Ele nunca deu aula nessa escola, mas ela foi idealizada por ele e por outro, o Jacques d'Arthuys. O Jacques estava lá quando eu conheci a escola, uma pessoa muito generosa. Eu fiquei meses tentando conseguir uma bolsa, mas eu não consegui a bolsa... mas eles acabaram me convidando de tanto que eu insisti (risos)” (Mari Corrêa, Olinda, 28.07.2003).

¹⁰⁵“Les ateliers ont essaimé ensuite un peu par tout dans le monde, souvent en fonction d'une demande locale à mesure que notre réputation grandissait. Le but est d'aider à former des cinéastes, et à leur offrir, même après le stage, les moyens de conquérir leur autonomie” (LEFAUX, 2001: 1).

À época que Mari Corrêa fez seu estágio, os estagiários provinham da América Latina, África e Nova Guiné.¹⁰⁶ Ela já era editora profissional, e logo após a conclusão do seu estágio, ela foi convidada a trabalhar na Varan.¹⁰⁷ Isso foi em 1987, quando a tecnologia da captação de imagem e do som em um mesmo equipamento, o vídeo portátil, começava a se disseminar.

Em 1990, Mari Corrêa parte para Nova Caledônia para fazer uma oficina de duração de três meses dos Ateliers Varan com os Kanak. A equipe de formadores era composta por um francês, um Papou, que tinha sido formado nos Ateliers Varan da Papua-Nova Guiné, e ela. Os Kanak sofriam uma discriminação profunda. Eles trabalharam no norte da Ilha, por ser a zona onde há uma grande concentração de população Kanak, e as pessoas que fizeram a oficina eram de uma faixa etária com média de trinta anos.¹⁰⁸ A oficina de campo revelou a função positiva que o trabalho de vídeo pode ter, como instrumento para despertar dinâmicas de grupo, e conquistou definitivamente o interesse de Mari Corrêa por esse tipo de trabalho.¹⁰⁹

¹⁰⁶“Era realmente uma Torre de Babel, de pessoas com experiências muito diversas e era muito excitante trabalhar com esse espírito de experimentar as coisas. Os estágios eram totalmente práticos: você não passava por um aprendizado teórico, você caía no banho mesmo e aprendia, a reflexão vinha do contato com a coisa, você ia tirando da experiência tátil as reflexões sobre o fazer. Foi uma experiência totalmente radical, mudou a minha visão de cinema, documentário, do que era ser realizadora, a função, o que é que era esse papel. E eu encontrei o meu caminho, o meu rumo ali, naquela história” (Mari Corrêa, Olinda, 28.07.2003).

¹⁰⁷ “E eu sempre achei que a edição é a melhor maneira de aprender a fazer filme. Eu aprendi muito sobre cinema editando filme de outras pessoas que tinham mais experiência que eu, e que me conduziram na prática e na reflexão do documentário” (Mari Corrêa, Olinda, 28.07.2003).

¹⁰⁸ “E havia assim uma espécie de ruptura entre os jovens e os velhos, eles não se comunicavam mais. Nesse processo mesmo de reorganização, os velhos estavam ficando pra trás, os novos assimilando. Tanto que quando eu cheguei lá eu pensei que estava chegando na Jamaica, “redlocks”, essa coisa toda. E essas pessoas quando iam fazer seus filmes, procurar seus temas, eles iam em direção do saber tradicional. Como é uma gerontocracia, qualquer tipo de informação eles só podiam obter com os velhos, numa cultura oral não tinha como evitá-los. O trabalho que foi feito lá gerou um dinamismo, uma valorização do saber. Os velhos foram procurados para que eles falassem de cultura, de coisas que eram da tradição, e eles ficaram muito contentes de serem valorizados dessa forma. No outro sentido, os jovens começaram a descobrir a riqueza de sua cultura” (Mari Corrêa, Olinda, 28.07.2003).

¹⁰⁹“E terminou que a gente fez várias projeções, projeções em regiões kanak e depois também na capital Nouméa... foi uma espécie de reencontro que aconteceu naquele momento, que conseguiu se catalizar ali. No dia da projeção em Poindimié, nessa região onde a gente estava fazendo oficina, no norte da Ilha, houve

De volta a Paris, logo em seguida Mari Corrêa encontrou um amigo médico que trabalhava no Parque do Xingu, junto à Escola Paulista de Medicina (EPM). Ginecologista, ele contou-lhe a experiência dos primeiros exames como um encontro radical com a alteridade.

Ele foi me contando, do ponto de vista não médico mas pessoal, o que tinha sido pra ele chegar... ele com uma cultura de avental, de códigos bem estabelecidos, do meio urbano, chegar naquele mundo de mulheres que não falavam a língua, que nunca tinham visto um espelho e etc. Eu fiquei fascinada, absolutamente fascinada por esse encontro, sobre esse convívio que ele estava contando, e pedi pra ele me colocar em contato com a equipe que trabalhava lá... naquela época já fazia trinta anos que a Escola Paulista trabalhava com eles (Mari Corrêa, Olinda, 28.07.2003).

A partir daquele encontro, Mari Corrêa investiu na idéia de fazer um documentário sobre a convivência entre as duas medicinas no Xingu. Quando ela encontrou enfim o coordenador do projeto¹¹⁰, o Dr. Douglas Rodrigues, em São Paulo, ela o convenceu a levá-la até à área, para que pudesse coletar elementos para um projeto de filme.

Ele me fez jurar que eu não ia levar câmera nem nada, só podia levar papel e caneta. E eu fui com o meu papel e minha caneta, e chegando lá eles tinham uma camerazinha VHS. Eles estavam dando um curso para os agentes de saúde indígena no Diauarum, e aí tal, a gente começou a se dar bem... “Ah Mari a gente tem uma câmera aqui... a gente que faz parte do projeto nunca filmou nada, nunca documentou nada, será que você não quer fazer? (risos) (Mari Corrêa, Olinda, 28.07.2003).

E assim, durante aquela estadia no Parque Mari Corrêa registrou o processo de aprendizagem dos médicos, e de volta a São Paulo editou o material na própria Escola

discursos tradicionais, os velhos e todo mundo... foi assim, uma coisa de uma emoção muito grande.” (Mari Corrêa, Olinda, 28.07.2003).

¹¹⁰ “(...) em julho de 1965 firmamos com a Escola Paulista de Medicina o nosso acordo de intenções, que passamos a chamar de intercâmbio doente/cura, no qual cabia à Escola Paulista de Medicina a assistência aos índios do Parque, e a nós, a tarefa de dar apoio a essa atividade”(VILLAS-BÔAS, 2005: 153).

Paulista de Medicina. O pequeno documentário sobre o projeto da EPM no Xingu foi um sucesso, tanto para os que foram até lá estagiar como para aqueles que lá estavam. E essa bem sucedida experiência permitiu à documentarista realizar “O corpo de os espíritos” (54’, 1996).¹¹¹

Premiado no Bilan Du FilmEthnographique (Paris, 1997), “O corpo e os espíritos” é uma



Figura 9: Pajé Prepori Kaiabi, imagem de “O corpo e os espíritos”.

amostra significativa do que ela traz para o Vídeo nas Aldeias, tanto em termos de linguagem como de realização. Produzido, dirigido (ora com um *camera*, ora ela mesmo filmando) e editado por Mari Corrêa, o documentário trata da convivência entre a medicina indígena e a medicina ocidental no Parque Xingu. O

filme é construído sobre uma temporalidade própria para mostrar como duas práticas terapêuticas, opostas em

suas concepções e abordagens, são experienciadas como complementares por aqueles que delas dependem. História contada e vivida pelos especialistas de saúde, índios e não índios, e pacientes índios, os seus protagonistas principais, o pajé e o médico, cativam por sua espontaneidade e pela reflexão que oferecem ao espectador. Prepori, que faleceu em 2000, é o pajé kaiabi que assistiu a criação do Parque e muito colaborou com os irmãos Villas Boas nos contatos e atração dos grupos indígenas da região. Dr. Douglas Rodrigues, é médico sanitário coordenador do Projeto Xingu da Escola Paulista de Medicina.

Filmado de 1992 a 1995, trata-se de um documentário sensível, único e de valor documental para a história contemporânea, tanto das populações do Parque como do Projeto Xingu da Escola Paulista de Medicina (UNIFESP). Com consultoria artística de Yann Lardeau e científica do antropólogo Patrick Menget, sua abordagem é cuidadosa ao situar a fala do personagem - onde ele está, com quem, o que está acontecendo ali -, captar suas expressões corporais, mostrar detalhes dos lugares, da paisagem, do dia-a-dia das pessoas. Planos com bela fotografia, não há apelo ao espetacular; o espetáculo aqui está na

¹¹¹ “E este trabalho abriu as portas completamente, quer dizer, selou uma relação de confiança. A partir daí eu comecei a fazer, produzir, vim fazer mesmo o meu filme, aqui no Brasil. Então eu ficava meses lá no Xingu... fiz a minha pesquisa de campo, conheci o pajé que me interessava trabalhar que era o Prepori, e fiquei cinco anos fazendo o filme, praticamente cinco anos até terminar mesmo” (Mari Corrêa, Olinda, 28.07.2003).

singularidade da história de vida dos personagens, na vida ordinária das pessoas nas aldeias kayabi e panará no Parque Xingu, e, sobretudo, nos diálogos do xamã e do médico.

Para sua realização, Mari Corrêa empreendeu muitas viagens ao Parque durante mais de três anos seguidos, ora com equipe ora sozinha, ficando com Preporí na aldeia. Editado por ela mesma, finalizado o trabalho de edição ela voltou ao Parque e realizou projeções para os índios e para o pessoal da Escola de Medicina.¹¹²

Durante o tempo em que passou realizando “O corpo e os espíritos”, Mari Corrêa refletia sobre a possibilidade de fazer no Brasil o tipo de trabalho que fazia na Varan e que havia feito junto aos Kanak; ao mesmo tempo, ela sabia da sua limitação por não ter uma estrutura no país que a permitisse realizar um trabalho consistente, com continuidade. Neste período, as pessoas que trabalhavam com os índios lhe falavam de Vincent Carelli, que ela deveria conhecê-lo. Também na Varan, as pessoas com as quais ela tinha mais afinidade lhe diziam “*Ah você tem que conhecer o Vincent!*”. Como ele não trabalhava no Parque Xingu, um dia ela foi até o CTI em São Paulo.

E aí, um dia eu fui lá no CTI, conhecer o Vincent (risos)... que me recebeu muito mal (risos)... e a gente discordou de cara na nossa conversa, porque ele conhecia muito bem os Ateliers Varan e rapidamente me falou assim: “É, porque o nosso trabalho aqui é diferente, a gente não edita os filmes”, e aí eu viro pra ele e digo “é pra mim...” [Vincent Carelli a corrige: “*a gente não edita os filmes dos índios*” E ela prossegue: É, o dos índios, o que é bem pior né, porque se não editasse nenhum ainda era justificável] “Não se edita filme de índio aqui. Nós não editamos, filme de índio é só pra auto-imagem, nhenhenhê”... E eu falei pra ele que antes de ter uma edição eu achava que

¹¹² “Foram muitas viagens, mais de três anos, com equipe, sem equipe, ficando com o Preporí na aldeia, depois teve a época da edição. E quando eu terminei, levei o filme lá: fiz uma apresentação pro pessoal da Escola de Medicina no Diauarum, mostrei pros índios, fui lá mostrar pro Preporí. Foi uma coisa mágica, assim, um negócio super forte mesmo, porque eu criei uma relação muito forte com o Pajé. E era um pacto forte também que ele queria, ele sabia que estava no final da vida dele queria deixar uma forma de testemunho, uma heranzinha, uma imagem. E o neto dele, que falava bem português, me ajudava traduzir, em campo, e começou a fazer o som” (Mari Corrêa, Olinda, 28.07.2003). Quanto ao neto de Prepori, na ficha técnica do documentário lemos: “Som: Myaú Kayabi”.

não tinha filme, e que então a gente tinha horários muito diferentes. A gente nunca mais se viu (Mari Corrêa e Vincent Carelli, Olinda, 28.07.2003).

Após esse encontro aparentemente desastroso em São Paulo, eles não sabem ao certo se dois ou três anos, Vincent Carelli procurou Mari Corrêa em Paris, e a empatia profissional prevaleceu. Naquele momento, “O corpo e os espíritos” já estava editado, e ele queria uma cópia do seu filme para levar para a oficina que o Vídeo nas Aldeias iria realizar no Xingu, o que aconteceu em setembro de 1997. Ela estava editando seu segundo filme, “Voix Indiennes” (70’, 1998), filmado no México, na Guatemala e no Brasil, com a participação de Aílton Krenák.¹¹³ Depois disso voltaram a se encontrar no Festival do Filme Etnográfico no Rio de Janeiro, quando Vincent Carelli convidou Mari Corrêa para realizarem a primeira oficina regional de formação de realizadores indígenas, no Acre. Em parceria com a Comissão Pró-Índio-AC, uma oficina de 15 dias em 1998.

A primeira oficina foi muito rápida, foi curta, teve Ashaninka, Kaxinawá, e a gente fez duas oficinas mais ou menos ao mesmo tempo: a oficina de desenho animado, que o Vincent dirigia, e eu fiquei com o grupo dos alunos que faziam vídeo. E como a gente estava num espaço meio fechado, a gente filmava o que acontecia lá que era o de desenho animado (risos)... um negócio mais ou menos antropofágico ali, mas era o que tinha pra fazer. O resultado disso foi um filmezinho de nada, mas que foi muito legal porque eles gostaram muito da experiência, e quiseram continuar (Mari Corrêa, Olinda, 28.07.2003).

Os Ashaninka e os Kaxinawá que participaram desta oficina já eram professores em suas aldeias, onde praticavam uma pedagogia na qual a cosmologia e o modo de viver do grupo integravam o currículo escolar. Este trabalho, que marcou o início da participação de Mari Corrêa no Vídeo nas Aldeias, foi também onde ela pôde expressar-se como formadora

¹¹³“E aí a gente conversou e bateu né, que aí o momento já era outro. A gente se encontrou rapidamente, almoçamos juntos... acho que também bateu um pouco pro Vincent assim o meu perfil, que eu dirigia, fazia câmera, editava, eu sabia fazer oficina... e aí houve realmente um encontro de verdade” (Mari Corrêa, Olinda, 28.07.2003).

de realizadores, implementando uma metodologia que ela considera condizente e adaptável a não importa qual grupo, que é a do “*aprender fazendo*”.¹¹⁴

Concluído esse trabalho, Vincent Carelli e Mari Corrêa avaliaram que para dar a formação pretendida era necessário oferecer oficinas mais longas, nas aldeias, e decidem investir nos grupos que demonstraram interesse em continuar como os professores Ashaninka e Kaxinawá. Eles começaram a planejar as oficinas seguintes, adaptando o trabalho a cada grupo, criando junto com eles uma maneira de trabalhar sem interferir nas experiências, cuja orientação era enviá-los ao campo e aguardar que trouxessem as imagens para então trabalharem sobre o material coletado.

Eu dizia pra eles: vai filmar? então vai embora, só volta aqui quando tiver com o material pronto pra gente olhar. E a edição, que pra mim era fundamental na história, era a hora que você sentia na prática a necessidade de pensar em certas coisas no momento da filmagem. E fazia isso na aldeia, mesmo que fossem montagens bastante toscas, porque a gente levava um material que era linear e que era realmente mínimo. Pra mim, foi usar aquilo que eu tinha aprendido e da forma como eu tinha aprendido, que eu achava que com os índios tinha tudo a ver também, que é essa coisa de você aprender fazendo. Essa metodologia era uma prática que eu tinha, sabia que funcionava, e que tinha um dinamismo interessante, que era ao mesmo tempo de ensinar e também de deixar fazer, deixar quebrar a cara (Mari Corrêa, Olinda, 28.07.2003).

Para as oficinas, eles levavam basicamente dois equipamentos: um aparelho reproduzidor (*player*) no qual se assiste o que foi filmado, e um aparelho gravador (*recorder*), no qual se registra em outra fita o material escolhido para montagem. Chama-se linear porque se monta um material contínuo: plano 1, plano 2, sucessivamente e em tempo real. Nesse momento da oficina na aldeia, o objetivo é conduzir o aluno a compreender o

¹¹⁴“Então eram também pessoas que de cara já tinham uma idéia de como utilizar o vídeo, quer dizer a coisa se esboçou rapidamente. Não era assim “eu vou usar o vídeo pra fazer isso”, mas imediatamente eles viram o interesse que o vídeo podia ter dentro do trabalho deles na aldeia com os alunos, um uso pedagógico do vídeo” (Mari Corrêa, Olinda, 28.07.2003).

processo de fabricação de um filme, como também aprender a captar imagens em função do que ele precisa para dar seqüência ao seu roteiro.

Mas mesmo sendo o mínimo, dava pra gente fazer montagem já com eles na aldeia e com as pessoas assistindo. Então foi super legal, funcionou super bem com eles... E é isso. É essa história (Mari Corrêa, Olinda, 28.07.2003).¹¹⁵

As oficinas regionais tiveram início após o Encontro ocorrido no Parque Indígena Xingu, em setembro de 1997. Depois disso, Mari Corrêa e Vincent Carelli realizaram o primeiro documentário em co-autoria “*Ou vai ou racha: 20 anos de luta*” (31’, 1998), a pedido dos Macuxi do norte de Roraima que comemoraram vinte anos do movimento pelo reconhecimento da área indígena Raposa/Serra do Sol. O trabalho foi também uma oficina de edição e de desenho animado com os Macuxi na aldeia Maturuca, e o filme apresenta parte deste trabalho que reproduz forças policiais com as quais eles se defrontaram em sua história, assim como a encenação dos episódios de conflito atuada por estudantes da escola indígena.

Neste período, o Vídeo nas Aldeias lança dois documentários de autoria indígena. “*Tem que ser curioso*” (16’, 1997), de Caimi Waiassé, Xavante de Pimentel Barbosa, e “*Heparidub’rada, Obrigado irmão*” (17’, 1998), de Divino Tserewahú. Ambos trazem o depoimento dos alunos do Vídeo nas Aldeias sobre sua iniciação ao vídeo.



Figura 10: Imagem do vídeo “tem que ser curioso”.



Figura 11: Caimi Waiassé, imagem do vídeo “tem que ser curioso”.



Figura 12: Divino Tserewahú, imagem do vídeo “Heparidub’rada”.

¹¹⁵ “É essa a história” foi como Mari Corrirea terminou seu relato de como ela chegou ao Vídeo nas Aldeias.

Também em 1999, Vincent Carelli e Tutu Nunes realizam uma oficina de capacitação na área xavante de Sangradouro (MT), durante a realização do ritual de iniciação masculina à vida adulta. Desta oficina resulta o primeiro trabalho de autoria indígena coletiva, *“Wapté Mnhõnõ, Iniciação do Jovem Xavante”* (75’, 1999), de Bartolomeu Patira, Caimi Waiassé, Divino Tserewahú e Jorge Protodi, Whinti Suyá.

Na seqüência, dois outros trabalhos de autoria indígena coletiva, também frutos de oficina de capacitação coordenada por Mari Corrêa e Vincent Carelli. *“No Tempo das Chuvas”* (38’, 2000) – de Isaac, Valdete e Tsirotsi Ashaninka, Lulhu Manchineri, Maru Kaxinawá, Nelson Kulina, Fernando Katuquina e André Kanamari – apresenta o cotidiano de alguns personagens da comunidade Ashaninka do Rio Amônia (AC), durante a estação das chuvas. O outro foi *“Moyngo”* (40’, 2000), de Kumaré e Kanaré Ikpeng. Os realizadores Ikpeng haviam registrado o ritual de iniciação e tatuagem dos meninos, e durante a oficina na aldeia a comunidade resolveu encenar o mito de origem deste ritual. Em 2001, Kumaré, Karané e Natuyulkpeng, a primeira realizadora entre os alunos do VnA, filmaram o ritual *Wagré* e o vídeo *“Moyngo”* foi remontado em 2002, passando a ser distribuído como *“Moyngo, o sonho de Maragareum”* (44’, 2003).

Desde meados de 1998 a 2000, o projeto VnA passou por um período de transição que culminou na sua constituição em associação civil.¹¹⁶ Foi assim que *“Índios no Brasil”* (2000, 180’), a série televisiva com dez episódios concebida para complementar o currículo do ensino fundamental, foi uma produção da ONG Vídeo nas Aldeias e realização da TV Escola/MEC. De direção geral de Vincent Carelli, que também fez a fotografia junto com Cleyton Capelossi, o trabalho envolveu um grande contingente de colaboradores que participam da série como conteadistas¹¹⁷, subsidiando o roteiro de autoria de Vincent Carelli, Henri Gervaseau e Tutu Nunes que é também o editor, com a participação da equipe da TV Escola.

Toda a série é apresentada por Ailton Krenak, que introduz e comenta os temas, e realiza as entrevistas. Nove personalidades indígenas participam da série como personagens

¹¹⁶ “(...) com o objetivo geral de consolidar e ampliar o trabalho que vem realizando desde 1987 com diversas comunidades indígenas no Brasil, no desafio de colocá-las a participar da rede global de comunicação audiovisual” (Ata de criação da Associação Civil Vídeo nas Aldeias, 10.07.2000).

¹¹⁷ Assinam essa co-autoria: Bruna Franchetto, Carlos Fausto, Dominique Gallois, Luís Donisete Benzi Grupioni, Vincent Carelli, Virgínia Valadão.

centrais, falando em nome de suas comunidades, de sua história aos projetos atuais: Joaquim Maná, Kaxinawá da aldeia Macuripe da Terra Indígena Praia do Carapanã (AC); Davi Kopenawa, Yanomami (RR); Francisco Pianco, Ashaninka do Rio Amônia (AC); Quitéria Binga Maria de Jesus, Pankararu, Brejo dos Padres (PE); Azilene Krin Inácio, Kaingang (SC); José Ferreira, Maxacali de Água Boa (MG); Daniel Kaiowá, aldeia de Panambizinho (MS); Derlindo Onkop, Krahô da aldeia de Rio Vermelho (TO); Bonifácio José, Baniwa, São Gabriel da Cachoeira (AM). Além destes, participam na qualidade de entrevistados: Brás de Oliveira França, Baré (AM); Agenor Gomes Julião, Pankararu (PE); Jaime Lulhu, Manchineri (AC); José Lopes, Kaingang (RS); André Fernando, Baniwa (AM); e o líder à época da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), Pedro Garcia, Tariano (AM).

“Quem São Eles?” (≠1, 18’), mostra o total desconhecimento do brasileiro urbano sobre os índios. Entrevistas de rua, com homens e mulheres de diferentes faixas etárias e de sete estados (CE, PE, AM, MT, RJ, SP, SC) revelam toda sorte de preconceitos sobre os índios. Os nove personagens indígenas expressam sua visão sobre os estereótipos comuns que fundamentam a discriminação que eles sofrem.

“Nossas Línguas” (≠2, 20’), trata da repressão às línguas indígenas ao longo da nossa história praticada por missões religiosas, governo e populações envolvidas, e mostra as experiências bem sucedidas de escolas indígenas na atualidade.

“Boa Viagem Ibantu!” (≠3, 18’), apresenta a experiência do convívio de quatro jovens urbanos com os Krahô da Aldeia do Rio Vermelho em Tocantins.¹¹⁸ Recebidos calorosamente por diferentes membros da comunidade, eles são batizados com nomes krahô, pintados com urucum e jenipapo, e participam ativamente da vida na aldeia em suas atividades ordinárias e cerimoniais. Acompanhados por Derlindo Onkop, os jovens dão depoimentos, encantados com a experiência.

¹¹⁸Os jovens são: Miguel Rodrigues, de 16 anos, que trabalhava na Fundação Cultural Casagrande de Nova Olinda (CE), onde coloca no ar um programa de rádio, de segunda a sábado, das 7 às 9hs da manhã; Samara Macedo, 15 anos, que também trabalha na Fundação Cultural Casagrande, faz um programa na rádio comunitária; Rita Carelli, 15 anos, morava em São Paulo e participa do grupo “Organismo”, que faz performances com a temática ambiental. Rita Carelli, 15 anos, mora em São Paulo e participa do grupo “Organismo”, que faz performances com a temática ambiental e Luciano Conceição, 21 anos, trabalhava no Rio de Janeiro, ator do grupo teatral “Nós do Morro” da Favela do Vidigal. Rita Carelli, filha de Virgínia Valadão e Vincent Carelli, foi escolhida na última hora a integrar o grupo, em função da desistência do quarto adolescente.

“Quando Deus Visita a Aldeia” (≠4, 18’), mostra três membros do grupo que esteve entre os Krahô visitando os Kaiowá-Guarani da aldeia de Panambizinho, no Mato Grosso do Sul. O jovem Daniel Kaiowá explica-lhes a cosmologia guarani, e conduz os jovens visitantes na experiência da religiosidade de sua comunidade. Os jovens são muito diretos em seus depoimentos, e expressam a decepção que tiveram quando chegaram numa aldeia com casas dispersas, em uma área sem mata, cercada de lavouras mecanizadas. Mas a convivência, tão diferente daquela vivida entre os Krahô, revela-se igualmente emocionante.

“Uma Outra História” (≠5, 17’), com imagens do filme de Humberto Mauro “O Descobrimento do Brasil” (1940), índios e adolescentes entrevistados comentam que o encontro feliz entre portugueses e índios no litoral jamais existiu. A história de uma invasão, que ao longo dos séculos se consolidou com guerras de ocupação, é exemplificada com a experiência dos Pankararu, dos Kaingang e dos povos indígenas do Acre. Para os professores indígenas do Acre, que elaboraram a cartilha *História Indígena*, esta história tem quatro períodos: “o tempo das malocas”, quando a vida dos índios era mais tranquila, pois viviam na tradição, com fartura de alimentos e sem doenças; “o tempo das correrias”, é aquele em que eles viveram fugindo das frentes que os atacavam, período em que as mulheres tiveram poucos filhos, que contraíam doenças pelo contato à força com os invasores e morriam cedo; “tempo do cativo”, acontece com o ciclo da exploração da borracha, com a chegada dos “patrões” que os marcavam a ferro com suas iniciais, forçando-os ao trabalho nos seringais e à dependência de suas vendas (o “sistema de aviamento”); e “o tempo dos direitos”, com suas terras demarcadas, escolas, agentes agroflorestais e de saúde nas aldeias.

“Primeiros Contatos” (≠6, 19’), mostra as ocupações das décadas de 1950 no Brasil Central e de 1970 na Amazônia. Com imagens dos filmes “Sertão - Entre os Índios do Brasil Central” de Gil Vasconcelos, assistimos aos primeiros contatos com os Xavante; “Guerra de Pacificação na Amazônia” de Yves Billon, a catástrofe do contato dizima populações dos Cinta Larga em Rondônia e dos Parakanã no sul do Pará; em “Diários da Amazônia”, de Geoffrey O’Connor, a devastação provocada pelos garimpos; e uma matéria sobre os índios isolados do Uerê em Rondônia, com imagens de arquivo do VnA.

“Nossas Terras” (≠7, 20’), com imagens dos filmes “A Árvore da Fortuna” de Aurélio Michilis, e “Terra dos Índios” de Zelito Viana, traz depoimentos de Francisco Pianco, Bonifácio José, Daniel Kaiowá e Azilene Krin Inácio que entrevista José Lopes, o cacique do

território kaingang de Nonoai (RS), sobre os conflitos de terra com os regionais e as experiências recentes de conquista de seus territórios ancestrais.

“Filhos da Terra” (≠8, 18’), Ailton Krenak abre o episódio comentando que o conceito de desenvolvimento sustentável, o uso de um recurso da natureza pensando nas gerações futuras, sempre fez parte da relação dos índios com o meio ambiente. Francisco Pinhanco mostra para Ailton Krenak o Calendário Ashaninka, produzido por Margarete Kitaka Mendes, no qual os meses do ano são ilustrados com o que se faz e onde está o Ashaninka naquele momento, em função do ciclo de reprodução das plantas e dos animais. Duas matérias apresentam as experiências de manejo sustentado de recursos naturais. Dos Ashaninka, com a coleta do fruto da palmeira murumuru que eles transportam em canoas até a fábrica da Tawayá na cidade de Cruzeiro do Sul (AC), onde extraem a gordura para produção de sabonetes; a massa que sobra do processamento e a casca do fruto eles reutilizam para ração e carvão respectivamente. Dos Baniwa, a produção de cestaria para a rede de lojas Tok&Stok de São Paulo, que à época estava em plena expansão e já empregava trinta artesãos.

“Do Outro Lado do Céu” (≠9, 18’), aborda o tema da religiosidade indígena. Assistimos ao xamã David Kopenawa falando sobre o entendimento dos Yanomami da relação do mundo dos homens com as forças da natureza, a José Ferreira falando sobre as crenças dos Maxacali, e à festa do Toré entre os Pankararu, onde são invocados os “Encantados”, os espíritos que os protegem.

“Nossos Direitos” (≠10, 17’), traz os depoimentos das lideranças Kaiowá, Kaxinawá, Yanomami, Ashaninka, Kaingang, e do líder da FOIRN sobre os direitos à terra, à saúde, à escola na língua indígena e a livre organização conquistados e legitimados pela Constituição de 1988. Em seu depoimento, Azielene Krin Inácio lembra que a Constituição amenizou a situação de tutelado do Estatuto do Índio por ter reconhecido o direito de iniciativa judicial das comunidades em defesa de seus interesses. Mas que enfim, a proposta de um novo Estatuto do Índio tramita no Congresso desde 1996.

A série é distribuída pelo Ministério da Educação (MEC) às escolas da rede pública em duas fitas VHS, com três livretos que contêm os artigos sobre os temas da série (autores citados na Nota nº 104). O MEC promove também a difusão anual pelo satélite da TV Escola, o canal de TV de ensino a distância, a uma rede de 50 mil escolas públicas e privadas não indígenas.

As escolas brasileiras, no geral, carecem de material informativo e atrativo sobre as populações indígenas. A divulgação massiva de uma série como “Índios no Brasil” foi um grande avanço neste assunto, oferecendo uma oportunidade de renovação da visão que a população estudantil tem dos índios. Além de despertar o interesse, abre-se um espaço para a difusão de mais vídeos sobre o tema indígena (MONTE; CORRÊA; CARELLI, 2003).

A série Índios no Brasil apresenta a qualidade audiovisual distintiva dos documentários do Vídeo nas Aldeias: tema bem desenvolvido, personagens que prendem a atenção do espectador, seja em depoimentos dados com espontaneidade para a câmera ou em entrevistas que assistimos como conversação entre os personagens. Terá havido uma intencionalidade de não se fazer uso de imagens que pela exuberância dos ornamentos ou da pintura corporal, como dos povos do Xingu, por exemplo, possam alimentar o imaginário do exótico? Em termos de conteúdo o espectador defronta-se com um material desconhecido e atual que, sem incorrer em uma narrativa generalizante, dá noção da diversidade do que é ser índio no Brasil contemporâneo.

De alcance a diferentes públicos, a mensagem geral de “Índios no Brasil” pode ser sintetizada com as palavras do Professor Maru Kaxinawá, em seus comentários à cartilha elaborada pelos professores indígenas do Acre (# 5):

Todo povo indígena tem a sua história: a história de vida, a história de trabalho, a história da terra, a história da tradição e a história de todas as convivências daquele povo indígena.

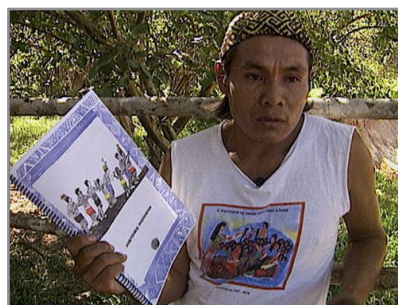


Figura 13: Prof. Maru Kaxinawá, imagem do episódio 5 da série “Índios no Brasil”.

No Centro de Trabalho Indigenista, o projeto Vídeo nas Aldeias teve uma importante história de parcerias profissionais até o ponto de sua continuidade requerer autonomia institucional. Virgínia Valadão, além de sua participação direta nos documentários, como coordenadora do CTI “foi a grande articuladora da sobrevivência do projeto” (CARELLI, 2004: 24). A parceria com Dominique Gallois possibilitou o trabalho junto aos Waiãpi, resultou em vários documentários, e ainda a divulgação destas experiências no meio acadêmico. Outros profissionais colaboraram como consultores científicos, entre os quais Lara Ferraz e Gilberto Azanha. Também, o trabalho dos editores não se restringiu à finalização dos

documentários: Tutu Nunes, Valdir Afonso, Cleyton Capelossi e Altair Paixão participaram das atividades de campo e contribuíram para o aprendizado dos cinegrafistas indígenas.

Na avaliação realizada para o Programa Norueguês para Povos Indígenas (NORAD) das três ONGs que recebem apoio deste programa governamental de cooperação internacional, Nádia Farage e Paulo Santilli colocaram a emancipação do projeto Vídeo nas Aldeias como fato decorrente de sua própria trajetória.¹¹⁹

No período em que o Vídeo nas Aldeias passou por uma reformulação de sua proposta de base, antes de sua constituição em associação civil, foram realizadas cinco oficinas regionais de formação de realizadores indígenas: em 1998, na cidade de Rio Branco (AC) em fevereiro, na aldeia xavante de Sangradouro (MT) em maio e agosto, e na aldeia macuxi de Muturuca (RR) em outubro; em 1999, na aldeia ashaninka do Rio Amônia (AC) em março e abril, e na aldeia ikpeng no Parque Xingu (MT) em setembro. Destas cinco oficinas, Mari Corrêa não participou apenas da oficina realizada em Sangradouro, a qual Vincent Carelli compartilhou a coordenação com Tutu Nunes. A avaliação do trabalho em Rio Branco, a mencionada oficina de quinze dias para quatro professores indígenas em parceria com a Comissão Pró-Índio (CPI-AC), indicou a idéia de uma outra abordagem. Nas palavras de Mari Corrêa:

Esta primeira experiência nos mostrou que, se quiséssemos dar maior consistência ao trabalho e obter melhores resultados, era preciso desenvolver uma formação a longo prazo. Porque se aprender a usar uma câmera pode ser fácil, aprender a fazer filmes é uma outra história (CORRÊA 2004:34).

Também no ano de 2000, o CTI implementou um projeto específico para os Waiãpi, que deixaram assim de integrar os grupos com os quais o Vídeo nas Aldeias trabalha. Sílvia Pellegrino (2003) indica que no momento de sua pesquisa, a gestão do “Programa Wajãpi” estava passando à recém-criada associação indígena Iepé.

¹¹⁹“O campo de atuação do VNA passou a se expandir, alcançando povos que não eram, então, alvo de projetos específicos do CTI, de modo que a documentação audiovisual deixava, aos poucos, de ser atividade subsidiária, para ganhar perfil próprio de organização especializada em comunicações” (FARAGE E SANTILLI 2003: 51).

Segundo os responsáveis pela formação em audiovisual, o objetivo do trabalho das oficinas é formar os Wajãpi a fim de que possam fazer o filme de ficção para o qual eles solicitam apoio há vários anos, sendo capacitados para a elaboração do roteiro, manipulação das câmeras, captura de imagens e processo de edição (PELLEGRINO 2003: 67).

A reorientação dos objetivos do VnA, assumindo como prioridade dar formação profissional a realizadores indígenas, está diretamente ligada ao processo de transformação engendradas pelo projeto, em parte provocadas pelas experiências, e em parte pela própria demanda indígena. Fatores externos ao projeto favoreceram e deram sustentação à mudança: o crescimento da mídia indígena no âmbito internacional, a globalização da mídia brasileira com a abertura das TVs a cabo, propagação das antenas parabólicas no meio rural, a ampliação do sistema público de televisão¹²⁰, e o próprio desenvolvimento da tecnologia digital, gerando equipamentos de alta qualidade que proporcionam baixo custo de realização. Mas sem dúvida, a consolidação desta mudança se deve à parceria profissional com uma pessoa alinhada aos novos objetivos e capacitada a executá-los.

(...) quando iniciamos a formação de realizadores indígenas e decidimos, em 2000, fundar a ONG Vídeo nas Aldeias, pensei que talvez até pudéssemos mudar seu nome para Vídeo *das* Aldeias. Afinal, estávamos dando uma guinada nos rumos do projeto, criando condições para que os índios pudessem enfim se expressar por si mesmos, através de seus filmes (CORRÊA, 2004:39).

2.4 DAS ALDEIAS

¹²⁰ “Recentemente, a legislação permitiu que retransmissoras locais da Rede Brasil, além de retransmitir a programação gerada pela TV Educativa/Fundação Roquette Pinto, possam também transmitir duas horas diárias de sua produção local, passando a ter um status de retransmissoras mistas. Grande número destas retransmissoras pertencem à Fundações, Universidades e outros organismos públicos das esferas municipais ou estaduais” (GALLOIS E CARELLI 1998: 1).

O relato de Vincent Carelli sobre uma das primeiras oficinas assinala que o trabalho que os índios vinham desenvolvendo por conta própria em suas aldeias não ultrapassava o formato de descrição visual, por vezes parcial e fragmentada, restrita aos movimentos mais importantes dos cerimoniais, deixando de lado a riqueza dos detalhes, a situação dos personagens, e a possibilidade de inserção de mais públicos – como as próprias crianças da comunidade e o público não índio –, com entrevistas e explicações de conteúdo destas imagens. Assim, a ideia proposta por Divino Tserewahú ao final do Encontro no Xingu foi uma oportunidade metodológica importante para iniciar o processo de transformar cinegrafistas em realizadores.



Foto 5: Divino Tserewahú e Vincent Carelli, Rio de Janeiro, abr. 2004.

O propósito das oficinas é justamente a de transpor esta etapa da mera descrição visual dos registros, para a elaboração de documentários que desenvolvam uma linguagem específica para chegar a um conteúdo, a uma mensagem determinada. Para que haja uma intencionalidade, uma busca consciente de um dado resultado durante o registro. Até agora, os vídeos elaborados com o Siã Kaxinawá (Fruto da Aliança dos Povos da Floresta), o Kasiripinã Waiãpi (Jane Moraita, Nossas Festas) e o Caimi Waiassé (Tem que ser Curioso), tiveram os seus roteiros totalmente construídos a posteriori. A partir de um conjunto de material filmado, concebemos um roteiro que foi reforçado nos dois últimos casos, por depoimentos dos autores sobre seus trabalhos (CARELLI, 1998: 9).

Divino e Bartolomeu convidaram os alunos que mais se destacaram durante a oficina realizada no Parque Xingu em 1997 a virem em Sangradouro no ano seguinte para realizarem as filmagens do ritual de iniciação masculina, o *wapt'é mnhonho*. Em campo, a oficina contou com mais alunos: os anfitriões, Divino Tserewahú, cinegrafista e Bartolomeu Patira, repórter, da aldeia Sangradouro; Tseritó, cinegrafista, e Lucas Ruri'õ, repórter, aldeia da Abelinha; Arquimedes, cinegrafista, da aldeia Dom Bosco; Caimi Waiassé e Jorge Protodi, cinegrafistas de Pimentel Barbosa; Whinti e Nhikranberi, cinegrafistas Suyá do Parque Xingu.

Assim, uma oficina desenvolvida no contexto da cobertura de um cerimonial da sua própria cultura, se revelou, como imaginávamos, metodologicamente extremamente produtiva e proveitosa para os alunos. Não se trata de uma situação artificial na qual se passa um exercício de câmera do tipo “me faça um plano sequência de alguém entrando em casa”. É uma situação de grande desafio e motivação porque há toda uma expectativa da comunidade em relação aos resultados, além de apresentar uma diversidade de situação a serem filmadas. Enfim é a situação ideal porque permite trabalhar conjuntamente tanto o aprimoramento da técnica quanto a questão do conteúdo, de maneira que imagem e conteúdo se relacionem, um objetivando o outro (CARELLI, 1998: 10).



Conceitualmente, a ideia dessa oficina era de sair da linha “telemagazine”, que foi a do Programa de Índio e das matérias que os alunos fizeram durante o curso do Xingu, e entrar numa linha documental, com um tratamento mais aprofundado.

O procedimento consistiu em dirigi-los durante os registros do cerimonial, e, durante 2 a 3 horas diárias visionar com eles os resultados. Ali se fazia uma crítica exaustiva dos enquadramentos, dos movimentos, do conjunto de planos necessárias a uma boa cobertura, de como se fixar em alguns personagens na cenas de multidão, etc. A característica própria dos cerimoniais Xavante, em que certas cenas se repetem ao longo de semanas, foi excelente para a prática de exercícios, tornando possível refazer até acertar certas seqüências, após visionar os erros cometidos. A partir destas

imagens se levantava uma pauta de questões relativas ao significado daquele momento do ritual, da coreografia, da simbologia dos enfeites, etc. E eles partiam então para pesquisar, sozinhos, estes conteúdos na forma de entrevistas com os anciões da aldeia (CARELLI, 1998: 10).

Na situação de pesquisa que os alunos foram submetidos, o aprendizado junto aos velhos lhes permitiu, além do conhecimento de conteúdo de determinados ritos, a iniciação à linguagem documentária. Tratava-se da experiência de colocar-se na relação como observador, o aprendizado do “distanciamento” e do “questionamento”:

Na medida em que eles foram assimilando a sistemática de uma boa cobertura, eles aprenderam também a planejar o trabalho. Não se filma ao acaso, depois que acorda, antes ou depois que almoçou. A filmagem passa a moldar os seus horários e não o inverso. É preciso escolher os melhores momentos e se antecipar a eles, e não andar a reboque dos acontecimentos. Por exemplo, o amanhecer de madrugada no centro da aldeia é o momento em que os anciões que dirigem o cerimonial fazem uma avaliação do desenrolar dos acontecimentos e planejam os passos seguintes. O registro sistemático deste momento proporciona uma autêntica crônica do ritual podendo ser usado como um dos fios condutores da narrativa. Estabelecemos então que todo mundo se levantaria às 4 da manhã e as câmeras se revezariam todos os dias no pátio. O fato da gente ter marcado presença neste espaço, além do uso possível na narrativa do filme, colocava a filmagem no eixo correto na perspectiva dos índios, no sentido em que estávamos valorizando os anciões, os homens do conhecimento e decisão naquele momento (CARELLI, 1998: 10-11).

Assim, eles planejavam a captação dos ritos mais complexos, que são aqueles com atividades em diferentes locais simultaneamente, definindo o posicionamento das câmeras em pontos estratégicos na aldeia, tendo discutido antes quais as seqüências de planos que dariam uma melhor cobertura do evento.

O trabalho de tradução agora é que nos revelará o conteúdo de tudo aquilo que foi dito para as câmeras da equipe abrindo assim a terceira etapa da

oficina, que é a de roteirização e montagem. E esta edição, como já foi dito, ainda tem um espaço aberto para registros de estúdio com os atores/autores comentando alguma etapa sem costura, dar sua visão do cerimonial e manifestar suas impressões sobre seu trabalho de filmagem. Mas este ciclo de aprendizagem só se concluirá pela mostra do trabalho final pelos autores a uma diversidade de audiências pelo mundo afora. Toda a trajetória deve ao final trazer o argumento e a motivação para empreender o filme seguinte (CARELLI 1998: 14).

Esta foi uma oficina com alunos que tinham uma formação inicial e que já trabalhavam como cinegrafistas em suas aldeias, e no contexto de um ritual. Situação completamente diferente na aldeia ashaninka do Rio Amônia, durante a oficina em março e abril de 1999, onde “não estava acontecendo nada”¹²¹. Com oito alunos, sendo cinco destes não Ashaninka, Mari Corrêa relata que pôde experimentar com eles a idéia de “filmar o nada”. Chovia muito, eram poucas as atividades na aldeia, e em função da umidade as câmeras demoravam a funcionar. Como exercício, ela sugeria cada aluno escolher uma pessoa da aldeia e retratar o seu cotidiano. Eles saíam para seus exercícios sozinhos, voltavam no final do dia com o material captado, e então formadores e alunos visionavam e discutiam o material de cada um.

A pedagogia da Varan, que Mari Corrêa levou para o Vídeo nas Aldeias¹²², é a de aprender a mostrar realidades cotidianas, a expressar em imagens e sons o que é uma identidade cultural, numa aprendizagem pela prática, onde o grupo de estagiários participa das diferentes etapas da fabricação de um filme mutuamente. O futuro documentarista aprende que todo filme expressa um ponto de vista, o que compreende o aprendizado de definir o seu ponto de vista, situar seu olhar, dar-lhe um sentido. Na relação com o sujeito filmado, o documentarista é ensinado a lhe dar a palavra em seu próprio ritmo e duração. Como princípio que realizar um filme é também uma questão ética, a orientação é de se integrar ao meio que se filma, privilegiando a proximidade com as pessoas filmadas em detrimento de uma observação distante. Aprende também que todo documentário faz face

¹²¹ Em uma conversa de rádio com Mari Corrêa, Kumaré Ikpeng diz estar parado, não estar filmando “porque não está acontecendo nada” (CORRÊA 2004: 35).

¹²² Os estágios na Varan são de doze semanas na sede em Paris, e experiências como a oficina entre os Kanak ocorrem de maneira esporádica, dependendo de um interesse e de uma organização local para viabilizá-las.

ao imprevisto, o que requer o ajuste continuado do filme ao que a realidade propõe. Nesta pedagogia, o real não é dado, é necessário “faze-lo atuar”.¹²³ O que Mari Corrêa traduz por “*filmar o real não é filmar a realidade*”.¹²⁴

No novo formato institucional do projeto, o desenvolvimento da proposta de formação profissional começou pela definição sobre o que ensinar.

A gente discutia na época, que tipo de trabalho que faríamos com eles. Eu tinha uma certa aversão à linguagem televisiva, eu achava que de qualquer forma a gente não podia fazer igual e que então tínhamos que evitar fazer reportagens. A gente discutiu muito sobre essa questão do quê fazer: será que é um negócio assim aberto, que tudo é possível e tal, ou nós vamos concentrar num formato, num estilo também...? Não que eu ache que as coisas têm que se restringir a isso, mas eu acho que esse caminho é muito legal porque exige pesquisa. Você vê com os meninos? Quer dizer, eles aprendem, né, com a própria filmagem, aprendem as coisas de sua própria cultura, sabe, assim, pesquisando mesmo e indo atrás e ouvindo e depois traduzindo. Às vezes eu faço uma pergunta e eles não sabem exatamente, e isso obriga... Acho que é esse o grande lance (Mari Corrêa, Olinda, 28.07.2003).

Os “meninos” aos quais Mari Corrêa se refere são os alunos Maricá Kuikúro e Takumã Kuikúro, que estavam em Olinda naquele momento em uma oficina de edição.

¹²³ “Le réel ne se dépose pas simplement sur les bandes magnétiques, il faut le "mettre en scène". Mise en scène n'est pas synonyme de manipulation, mais il convient de prendre en compte que tout documentaire élabore un point de vue. Ce qu'on capte, ces ont des traces du visible et de l'audible, qu'ils'agit d'organiser en une "représentation" qui fasse pressentir au spectateur quelque chose qui n'est pas "réel" mais "vérité" (“L’esprit Varan” in www.ateliersvaran.com/presentation_esprit.asp, 18 jan 2004).

¹²⁴ “Ao contrário destes filmes que querem equivocadamente explicar como são os índios, a proximidade que resulta desta outra forma de se posicionar permite à pessoa filmada fazer parte da construção do filme, interagindo com o “filmador”. Ela escolhe o que quer mostrar de si e como quer se mostrar, assim como também faz o realizador quando seleciona o que vai registrar. Isso não tira nada de sua espontaneidade, porque está à vontade diante de uma câmera que não lhe “rouba” a imagem. Ao ver estes filmes, não estamos portanto diante da “verdadeira realidade” dos índios, mas de uma interpretação constituída de pelo menos dois olhares: o da pessoa que filma e da que consente em ser filmada” (CORRÊA, 2004: 37).

Os diretores do VnA optaram pela linguagem documentária, estruturando o trabalho de formação em oficinas de capacitação nas aldeias e as de produção e de edição na sede em Olinda. Uma abordagem e um método de trabalho aplicável às situações em que se começa do ‘ponto zero’ com um aluno, e sobre sua formação pretende-se investir em longo prazo, visando sua autonomia como realizador.

O aprendizado da realização de filmes documentários requer uma iniciação à sua linguagem. Isso implica na aquisição da técnica (o manuseio do material) juntamente com a reflexão que se elabora em grupo e individualmente sobre a especificidade dessa linguagem, levando em conta os aspectos étnicos e culturais específicos da comunidade onde se realiza a oficina. A elaboração de um ponto de vista é o ponto central desse aprendizado, dando-se ênfase a uma visão crítica e criativa dos temas e conteúdos abordados (MONTE; CORRÊA; CARELLI, 2003).

“Ponto de vista” é também um termo técnico em cinema, *Point-of-view (POV) shot*, “um plano em que a câmera assume a posição de um sujeito de modo a nos mostrar o que ele está vendo” (BRANIGAN, 2004: 251).

Na linguagem da Varan, compreender o que é um ponto de vista passa basicamente por duas questões: “*Por que narramos as coisas de tal maneira? Como se estabelece a relação com o outro? (...) Tentamos integrar esta noção de relação que é na verdade a história do filme: o filme narra a progressão da relação que você tem com o outro, com aquilo que você vê.*”¹²⁵

Noções bastante próximas do aprendizado do antropólogo sobre a relação entre observação e observado na qual ele se coloca como observador, e portanto, como autor desta observação, seja como “intérprete” seja como “tradutor”, de acordo com a sua orientação teórica. Pierre Baudry (1992: 128-133), destacando o fato de não haver antropólogos na equipe da Varan, compara a pedagogia deste com o trabalho de campo do etnólogo. A presença do documentarista transforma o meio social em que ele está e, portanto, ele deve aí encontrar ou criar o seu lugar, fazer com que sua atividade seja

¹²⁵ “Pourquoi raconte-t-on les choses de telle manière? Comment s’établit la relation à l’autre? (...) On tente d’intégrer cette notion de relation, qui est en fait l’histoire du film : le film raconte la progression de votre relation à l’autre, à ce que vous voyez” (VILLAR 2003, “L’Oeil de Varan” in <http://kymea.com/LAREVUE /005/doss005.html>, 08.02.2006).

inteligível e aceitável. Desconfiando de situações de entrevistas dirigidas, a fala das pessoas filmadas deve ser tomada num contexto de desejo de se expressarem. Trabalho de campo, de descoberta de temas e personagens, para fabricação de um filme, entretanto, a diferença entre “documento” e “documentário” é a diferença radical entre os trabalhos do etnólogo e do documentarista. No filme documentário, a produção de conhecimentos é também colocada em cena: a atenção é dirigida ao que faz narrativa, e a dimensão dramatúrgica é necessária. Na proposta do Vídeo nas Aldeias a noção de “ponto de vista” se expressa com a idéia de formação autoral.

A vocação das oficinas de formação é estimular a produção de filmes de cunho autoral, evitando reproduzir padrões tipicamente televisuais ou de qualquer modelo preestabelecido. O trabalho dos formadores durante o decorrer da oficina é de abrir espaço para essa descoberta, instigando a curiosidade e a criatividade de cada um, fazendo o elo necessário entre conteúdo e forma, estimulando a consciência de um olhar próprio sobre o mundo” (MONTE; CORRÊA; CARELLI, 2003: 5).

A educadora Nietta Monte (2004) defende a concepção de autoria como propulsora de uma ação educacional que implica em nova prática política e de linguagem. Nessa concepção fundam-se os programas de formação dos professores e de agentes agroflorestais desenvolvidos a partir dos anos 1980 na Amazônia brasileira, assim como a de formação de realizadores do Vídeo nas Aldeias. A argumentação da autora é que sua importância pode ser atestada no âmbito de indivíduos, de coletividades e na produção e uso de obras artísticas e intelectuais. O acervo de autoria indígena contemporâneo no Brasil constitui-se de livros, jornais, desenhos e pinturas, vídeos, CDs, esculturas, mobiliário, ao mesmo tempo coletivos e individuais. Este patrimônio material e intelectual, tem ampla utilização nas aldeias e no intercâmbio entre diferentes sociedades. A nível individual, tanto realizadores, professores, agentes agroflorestais e de saúde, vêm capacitando-se para atuar em cenários interculturais complexos e neles inserir as demandas de suas sociedades. Legitimados como lideranças para a ação cultural, em suas sociedades estes novos atores sociais têm papel de mediadores e de intérpretes de conhecimentos específicos, e vem promovendo um elo de continuidade entre as gerações. No nível das coletividades, Monte (2004) indica que a

experiência de autoria traduz o princípio político “da autodeterminação dos povos” no campo lingüístico-cultural, integrando a agenda dos direitos à diferença cultural e os da igualdade política e social.

Por outro lado, a experiência de autoria indígena tem possibilitado a expressão coletiva e dinâmica de identidades históricas, apoiada em suportes e meios de comunicação apropriados no contato com outros povos, como foram a escrita alfabética e, mais recentemente, a câmera de vídeo, o computador e em alguns casos, a internet (MONTE 2004: 68).

A pedagogia desenvolvida pelo Vídeo nas Aldeias para formação de realizadores indígenas consistiu, geralmente, em realizar oficinas nas aldeias com duração de um mês, compreendendo entre cinco a doze alunos, com dois a três formadores - Mari Corrêa, Vincent Carelli, e a depender do porte trabalho um editor era contratado. O planejamento logístico dessas oficinas incluía o transporte de uma quantidade de equipamentos e de provisão em alimentos, em condições de traslado que se dividem em trechos por avião, por terra em ônibus interurbano, e comumente transporte fluvial no trecho final de acesso à aldeia.

Os futuros realizadores eram escolhidos pelas comunidades, escolha que recaía sempre sobre aqueles que demonstram iniciativas para o coletivo. Do aprendizado inicial de manuseio do equipamento passava-se às atividades de roteiro, à definição de temas e de personagens. Os alunos executavam as atividades de captação sem acompanhamento dos formadores. Eles eram orientados a estabelecer uma relação de consentimento e de proximidade com seus personagens, e assim o recurso ao zoom não era permitido. Os alunos retornavam com o material audiovisual, e em conjunto eles procediam a uma análise crítica do material captado. A cada dia de trabalho definia-se a pauta do dia seguinte. Ainda na aldeia, os alunos recebiam uma formação inicial sobre edição, com atividades de montagem do material produzido na oficina. Todo esse processo era acompanhado de discussões sobre o conteúdo do material, sua qualidade técnica e também de reflexões sobre seu tratamento. A dinâmica da oficina incluía a comunidade, que contribuía desde a escolha dos temas, exercia a crítica e influía no resultado final do trabalho (MONTE; CORRÊA; CARELLI, 2003).

Concluída a oficina, cabia a cada aluno a definição de um projeto que ele quisesse realizar, e o VnA prestava apoio financeiro, técnico e de conteúdo para a produção deste projeto. Quando o aluno já havia acumulado um material filmado significativo, realizava-se uma oficina de edição trazendo o aluno até a sede do VnA, para o momento crucial de seu aprendizado, quando o aluno se defronta com o processo de fabricação de um filme.

Acho que filmar é mais fácil do que editar, e estou me referindo ao documentário. A edição é a fase mais complexa desse tipo de filme, já que o real foge do nosso controle (...) É o momento delicado de escolher, articular e construir o filme a partir do emaranhado do material bruto, do real fragmentado e desordenado. Passar pelo processo de edição com eles, experimentando possibilidades, cortando ou alongando planos, construindo seqüências, articulando-as entre si, é, sem dúvida, o momento crucial do aprendizado. É neste momento que conseguem ter uma visão mais ampla do trabalho que fizeram conferindo, através da edição, novos significados a ele. E é também quando escolhem o que fará, ou não, parte do produto final: que falas e que cenas guardar, o que e onde cortar, o que mostrar e não mostrar (CORRÊA, 2004:37).

Durante as atividades de pesquisa na sede do Vídeo nas Aldeias, observei parte de uma oficina de edição com os realizadores kuikúro, que começou em 25 de julho de 2003. Maricá, 25 anos, bilíngue, trabalhava com a antropóloga e linguista Bruna Franchetto para o dicionário e gramática da língua kuikúro (karib). Takumã, 23 anos, apesar de não ter a mesma fluência em português na época, também já trabalhava fora da aldeia em projetos com Maricá, como os que vêm desenvolvendo na Associação Terra Indígena Xingu (ATIX), com sede em Canarana (MT). Eles haviam trazido o material captado por cinco alunos durante a oficina ocorrida na aldeia kuikúro de Ipatse, no Parque Indígena Xingu, em outubro de 2002, e imagens que eles captaram no período compreendido após essa oficina até a vinda deles à Olinda, em julho de 2003. Eles haviam trazido trinta cassetes digitais, “mini-dv”, todas devidamente identificadas pelos alunos, acompanhadas de uma descrição, o trabalho de minutagem do material.

A primeira atividade dos alunos com os formadores consistiu em visionar todo o material. As fitas digitais foram colocadas num aparelho de leitura (“deck”) conectado ao computador, um Apple G4. Neste, o trabalho se fazia em um aplicativo de edição profissional da Apple, o “Final Cut Pro”, que consistia em revisar cada fita, identificando as porções utilizáveis a serem transferidas ao disco rígido do computador para o processo final de edição. O termo utilizado pelos alunos era de que eles estavam “logando”. Isto é um dos termos referentes às tarefas do aplicativo: tarefas de identificar (“logging”) cada plano gravado na fita mini-dv que se quer transferir (“capturing”) ao disco duro para uso de edição.



Figura 17: Imagem do vídeo “Imbé Gikegü, Cheiro de Pequi”.

Cada plano ou sequência de planos são inseridos em uma pasta (“clip”), com um nome e referência de sua fita de procedência, e nos quais insere-se anotações e comentários que visam organizar a navegação sobre o material original. “Logging and capturing” são tarefas relacionadas, porém independentes, e que se pode fazer em duas etapas ou ao mesmo tempo. Os formadores as faziam ao mesmo tempo, criando os “media files” correspondentes aos clips “capturados” no disco duro.

Mari Corrêa e Vincent Carelli revezavam-se no computador, com Maricá e Takumã ao lado deles. Cada porção em visionamento discutia-se a qualidade técnica da captação - luz, foco, enquadramento, movimento de câmera - e também de conteúdo do plano. A discussão se fazia tanto sobre o bom material, quanto sobre aquele que não poderia ser aproveitado. Trabalho diário de muitas horas contínuas, o ambiente era de descontração. Calma, pedagógica e alegre, Mari Corrêa colocava questões de tradução aos alunos, detinha-se para elogiar os planos ou para ensinar alguma coisa. Da mesma maneira, Vincent Carelli ensinava vibrando com “as sacadas de câmera” dos “meninos”. Os alunos vão anotando o que eles deverão captar, seja com os personagens, de planos que faltam e os que precisam ser refeitos, a transcrição das falas e tradução ao português dos planos selecionados a fazer.

No geral, os comentários dos formadores foram de que o material continha imagens de excelente qualidade: criatividade, senso estético apurado, intimidade do realizador com os personagens. Da bela fotografia, retive na memória as mulheres indo de bicicleta coletar o enorme fruto amarelo - espécie endêmica de pequí que não contém espinhos -, o fruto sendo coletados e transportados em grandes bacias de alumínio sobre a cabeça das

mulheres em suas respectivas bicicletas, todas com vestidos estampados em azul e vermelho. Para fazer estes planos, Takumã colocou-se em uma árvore no caminho que elas passavam. A mãe de Takumã é a “dona da Festa do Pequi”, e assistimos ao seu avô materno narrando o mito de origem durante doze minutos. Se por um lado há várias versões de como as mulheres descobriram o pequi, por outro, o realizador fez seu avô repetir a narrativa algumas vezes. Há também imagens do cotidiano, e assistimos às incríveis imagens de mulheres jogando futebol com vestidos longos e pintura corporal.

A oficina de edição foi concluída com uma primeira versão do vídeo sobre o pequí (mitologia, coleta do fruto, preparação da festa, a festa), e os alunos levaram de volta para mostrar na Aldeia. De agosto até novembro, eles teriam tarefas determinadas a realizar antes do retorno de Mari Corrêa, Vincent Carelli e Carlos Fausto em novembro na aldeia kuikúro para concluírem este trabalho com uma segunda oficina.

O material que assistir durante essa oficina foi utilizado no filme “*Imbé Gikegu, Cheiro de Pequi*” (36’, 2006), de Mariká e Takumã Kuikúro, que ganhou o prêmio de melhor curta metragem no Festival Terres em Vue – Présence Autochtone, Montreal, junho 2007.

Em 2003, os executores do Vídeo nas Aldeias lidavam com uma limitação de orçamento que não permitia responder a demanda à qual eles eram submetidos. Para iniciar um trabalho era necessário garantir as condições materiais para os alunos continuarem exercitando-se na aldeia após a primeira oficina, a disponibilidade dos instrutores de acompanhar o desenvolvimento dos alunos em uma formação de longo prazo.

É trabalho adicionado. Quer dizer, você forma uma, duas pessoas numa aldeia e depois passa pra outra? Não, você continua dando respaldo, infraestrutura, você vai adicionando. O dinheiro não se adiciona, e nem o tempo se adiciona. Então, a gente não consegue dar mais do que três, quatro no máximo, oficinas de campo por ano. Você tem que dar para aqueles que você já iniciou e continuar, você tem que dar força para aqueles que já estão produzindo e não precisam mais de oficina, que é o caso do Divino e de alguns meninos lá do Acre, e tem os novos... E os novos ainda tem o custo dos novos, que é comprar câmera. A gente não vai fazer uma oficina sem poder deixar uma câmera no local, a gente não faz proselitismo (risos)...(Mari Corrêa, Olinda, 28.07.2003).

O projeto “*Chiapas Midia*”, cuja pedagogia eles desaprovam, serviu aqui de argumentação pra exemplificar o que não se fazia no Vídeo nas Aldeias: fazer oficinas de formação para muitas pessoas, que deveriam chegar até o final da edição em poucos dias.

Quer dizer, o resultado se vê, não tem assim nenhuma preocupação com a própria linguagem. Tem que dominar uma linguagem. Cinema é uma linguagem, então não adianta você pegar a câmera e aprender o “rec”. E tem a coisa da estética, essa coisa de não ser complacente, do rigor... de não ser condescendente, que tem a ver com o respeito com eles mesmos. Quando você vê como é que esses caras se pintam, como eles dão importância à estética, quando se faz uma flecha, sabe assim, tudo mesmo, o apuro. Eles têm esse rigor também, por que é que a gente não vai ter? “Ai que bonitinho”, quando tá tudo fora de foco, tá horroroso? Não! (Mari Corrêa, Olinda, 28.07.2003).

Um ponto destacado nessa conversa, e que pude verificar na oficina que acompanhei, é que há todo um rigor profissional de não falsificar a noção do que para eles é necessário esteticamente. Não se trata de imposição de uma noção de estética, mas antes de exigir um apuro no trabalho.



Figura 18: Imagem do vídeo “*Kiarâsâ Yô Sâty, O Amendoim da Cotia*”

Pô, os caras que trabalham com o vídeo, em sua maioria, caçam e pescam, e a pontaria é um negócio de sobrevivência certo? Então por que que os caras não vão filmar assim, pausada, refletidamente, filmando qualquer coisa sem procurar com o olhar realmente aquilo que se quer mostrar ou tá a fim de documentar? Eu acho que esse rigor, é compartilhar o rigor sabe, não é impor um rigor (Mari Corrêa, Olinda, 28.07.2003).

Na visão de Vincent Carelli, não falsificar a noção do que para eles como profissionais é necessário esteticamente, é um pouco como a relação de professor que tenta conduzir o aluno no desenvolvimento do seu potencial, cuja orientação visa um produto que ele próprio gostaria de ter feito, e do qual ele se orgulha.

Quando a gente vê o material deles, que tem um acesso a uma realidade com a qual a gente tanto se bateu, tanto pra dialogar, pra filmar... E até os filmes que saem assim quase que por... [Mari Corrêa: Resultado de exercícios] É, puro registro da vida, de interação das pessoas. E dão filmes singelos, minimalistas... Aí que pinta a descoberta, sei lá, não digo uma linguagem deles, mas eles conseguem trazer uma realidade deles num clima que a gente não consegue, né, que dificilmente a gente consegue..." (Vincent Carelli e Mari Corrêa, 28.07.2003).

As oficinas de formação e de edição também submetiam os formadores a um particular aprendizado com o material dos alunos. Exemplo do que Mari Corrêa indica como "resultado de exercícios" e que Vincent Carelli complementa "como registro da vida, de interação das pessoas", é o documentário "*Kiarâsâ Yô Sâty, O amendoim da cotia*" (51', 2005), de Kamoï Panará e Paturi Panará, realizado com as imagens de uma oficina de formação na aldeia Panará, em agosto/setembro de 2004. Ganhador do prêmio "melhor documentário" do FORUM.DOC 2005 (Belo Horizonte/UFMG), e em 2006 do "2^{ième} prix Teueikan", 16^e édition Festival Présence Autochtone (Montréal, Terres en Vues).¹²⁶



Figuras 19 e 20: Imagens de "*Kiarâsâ Yô Sâty, O Amendoim da Cotia*"

Dans une vision toute amérindienne des choses, le passage du maillot sportif à l'habit liturgique se fait dans une continuité naturelle, les réalités humaines et divines se déployant sur un même terrain. Épousant le rythme des labeurs et de jours, courant derrière les soubresauts d'un ballon de soccer, parcourant en souplesse le champ cérémoniel, la caméra n'est plus un regard extérieur mais captation immédiate du vécu par une équipe de jeunes Panara pour qui foot, rituels, vie quotidienne, alimentation, survie et chamanisme ne sont pas des éléments disparates, manifestations



¹²⁶ Teueikan, nome innu do tambor sagrado, homenageia a criatividade dos cineastas e videastas das "Primeiras Nações", premiando a obra que se destaca na produção de alta qualidade selecionada pelo festival ("Homage aux L'auréats", Catalogue du Festival 2006: 40).

d'une incohérence sociale postmoderne, mais les pièces essentielles rigoureusement ordonnées de l'harmonie du monde. Pour cette exemplaire adéquation entre un regard cinématographique singulier et une cosmovision issue de la tradition panara, le jury de Présence autochtone 2006 accorde donc le deuxième prix Teueikan à Kiarâsâ Yô Sâty, la Cacahuète de l'agouti ("Loréats 2006" IN: <http://www.nativelynx.qc.ca/06/fr/index.html>, acessado em 4 dezembro 2006).

2.5. AFFECTIO SOCIETATIS, AFFECTIO MARITALIS

Após a imersão em Olinda em 2003, mantive contato com a equipe do Vídeo nas Aldeias por conversação telefônica e correspondência eletrônica. Particpei da Mostra "Um Olhar Indígena" como convidada, e continuei acompanhando os trabalhos dos executores após o trabalho de campo junto aos Xavante de Sangradouro em 2004.



Foto 6: Mari Corrêa, Chantal Collard (ao centro) e Andrea Cardarello. Montreal, jul. 2007.

Em 2007, Pirinop, meu primeiro contato (83', 2007), documentário de Mari Corrêa e Karané Ikpeng, foi selecionado para a competição oficial do Festival "Présence Autochtone - Terres en Vue". Foi ela quem veio apresentar o filme em Montreal enquanto Karané está fazendo o mesmo entre os Kanak em Nouméa, na Nova Caledônia. Pirino'p foi um sucesso de público e de crítica, e ganhou o Prêmio Rigoberta Manchú 2007 do Festival présence autochtone – Terres en Vue.

Pirinop, meu primeiro contato (83', 2007) é a narrativa dos próprios Ikpeng sobre a maior experiência que eles vivenciaram como grupo: o encontro com os irmãos Villas Boas em 1964 e a conseqüente mudança da área em que viviam às margens do Rio Jatobá no Mato Grosso, para o Parque Indígena do Xingu. O filme surpreende pelo humor e cativa pela reflexão que seus protagonistas fazem de sua história, conduzindo o espectador a fazer a sua própria. Atores e intérpretes dessa narrativa, o grupo revive as histórias do dia em que uma ave-espírito cruzou o céu da aldeia pela primeira vez, assim como as razões que levaram Orlando e Cláudio Villas-Boas a contatarem os temidos Tixcã. Com imagens de arquivo daquele encontro, assim como da chegada deles ao Parque, o cotidiano do presente, o diálogo de gerações, através das expectativas daqueles que se exilaram e daqueles que, naquele momento, se questionam se nasceram no exílio ou se são

xinguanos (Texto do DVD).



Figura 21: Imagem de “Pirinop, Meu Primeiro Contato”.



Figura 22: Imagem de “Pirinop, Meu Primeiro Conato”.



Figura 23: Mari Corrêa, Karané e Natuyú Ikpeng, equipe de realização de “Pirinop, ...”.

O convívio desses dias possibilitou atualizar-me sobre as atividades e produções do Vídeo nas Aldeias, além de ter acesso a um material novo que ela havia trazido (Cineastas Indígenas, Catálogo da Mostra de 2005 em Brasília). O projeto havia crescido enormemente, ampliado e diversificado seu raio de atuação, multiplicado o número de financiadores parceiros: Fundação Ford, MinC, MMA, MEC, Petrobras, IPHAN, PDPI, Banco do Nordeste, e mais outros financiadores internacionais em projetos pontuais.

No início de 2008, em comunicação pessoal, a diretora do Vídeo nas Aldeias relatava entusiasmada o sucesso do “resgate arqueológico” que ela empreendeu no material arquivado do “Projeto Curumbiara”, editando o filme de Vincent Carelli.

Depois disso, em uma mensagem de maio de 2008, Mari Corrêa me confiou seu profundo pesar pela ruptura da relação conjugal com Vincent Carelli. Eles acabavam de chegar de Nova Iorque e Washington, onde o Museu do Índio Americano havia feito uma mostra especial em homenagem aos 10 anos do programa de formação dos realizadores indígenas do Vídeo nas Aldeias.

Naquele momento, percebia a existência de uma fragilidade, para além da quebra da *societatis maritalis*, que colocava o projeto em situação de risco. A ameaça não estava exatamente na separação do casal, pois ambos tinham uma relação “profissionalmente amorosa” com o Vídeo nas Aldeias. A vulnerabilidade da experiência, que havia se tornado a referência internacional na área de produção de mídia indígena, estava em não ter a devida correspondência em desenvolvimento institucional para o crescimento alcançado. Não havia um novo desenho institucional para o “novo” Vídeo nas Aldeias em funcionamento. Os

associados do VnA, apesar de terem afinidades profissionais e acompanharem as atividades através dos relatórios e conversas informais, não acompanhavam diretamente o dia-a-dia da instituição. As muitas contratações efetuadas para os projetos cumpriam seus objetivos, mas não chegaram a ser suficientes para mitigar a sobrecarga de trabalho dos executores do Projeto. A situação de vulnerabilidade que em 2003 e 2004 imaginei como problema futuro, a de que não havia “maris” e “vincents” sendo multiplicados, aqui se manifestava real.

Habitados a um ritmo intenso, mesmo em meio aos dramas individuais os diretores do VnA conseguiram manter a agenda daquele ano, inclusive a das oficinas nas aldeias, cada qual trabalhando em projetos distintos. Mari Corrêa estava envolvida com a realização da MAWO - Casa de Cultura Ikpeng¹²⁷, com uma oficina de formação para os Kisêdjê¹²⁸ e, em Minas Gerais, um projeto de formação de realizadores, escritores e fotógrafos Maxakali em parceria com a Associação Filmes de Quintal, com uma oficina de filmagens na aldeia Vila Nova do Pradinho e uma de edição em Belo Horizonte.¹²⁹ Através de Mari Corrêa, sabia que Vincent Carelli continuava assegurando as atividades institucionais do VnA, e que juntos, eles haviam formalizado um projeto com a Secretaria da Diversidade (MinC) para iniciar trabalhos com cinco novos grupos.

Naquele momento pleno de incertezas e conflitos, assim como durante os próximos sete meses, Mari Corrêa acreditou que era possível manter o *affectio societatis* e dedicou-se a isso. E eu, especialmente por estar morando em São Paulo, fui uma das testemunhas privilegiadas de seu empenho na consecução do que ela chamava de uma “agenda positiva” para se chegar a uma nova forma de colaboração e assim “*continuar essa parceria que se mostrou durante esses 10 anos ser frutífera, criativa e potente*”.¹³⁰

¹²⁷ Projeto totalmente concluído em 2011, ele abrange a construção da Casa, oficinas de gravação dos seus cantos e de um filme sobre o ritual em que as crianças são tatuadas, produção do material para o DVD Ikpeng da coleção Cineastas Indígenas, e a preparação dos jovens, com uma oficina de informática, para eles para assumirem o gerenciamento da base de dados online, que eles criaram para preservar a memória cultural ikpeng.

¹²⁸ Produção do filme dos realizadores Kisêdjê sobre os Tapayuna.

¹²⁹ Projeto “Imagem Corpo Verdade: trânsito de saberes Maxakali”, coordenado pela musicóloga e professora da UFMG Rosângela de Tugni. Destas oficinas foram produzidos os filmes “Caçando Capivara – Kuxakuk Xak” (56’, 2009) e “Acordar do Dia – Äyök Mõka ‘ Ok Hãmtup” (32’, 2009).

¹³⁰ Texto da carta de Mari Corrêa aos sócios do VnA enviada por correio eletrônico em agosto de 2008.

Contudo, ao concluir uma oficina no Xingu com os Ikpeng, ela recebe a convocação de uma assembléia extraordinária para eleição de uma nova diretoria do Vídeo nas Aldeias. Mais que surpreendente, uma vez que a diretoria tinha sido reeleita naquele ano, o fato era um prenúncio do processo de intenso desgaste nas relações entre os diretores do VnA.¹³¹

A assembleia extraordinária do Vídeo nas Aldeias aconteceu em 05 de setembro de 2008, em São Paulo, na sede do Instituto Socioambiental (ISA). Decidiu-se pela criação de dois núcleos de atividades: o de Olinda, que continuaria como estava, sob a coordenação de Vincent Carelli, e o outro, em São Paulo, sob a coordenação de Mari Corrêa. Os projetos e os equipamentos foram divididos entre os núcleos, mas a efetiva e completa divisão do material seria feita mais tarde, o que nunca aconteceu. Mari Corrêa veio de Olinda acompanhada por Dora Nascimento que já trabalhava para o VnA. Um escritório provisório do Núcleo foi instalado em sua casa. E ficou definido um mediador para o processo de reestruturação institucional.

Durante esse período de existência do Núcleo de São Paulo, Mari Corrêa trabalhou intensivamente no projeto com os Maxakalipara edição do primeiro filme desse coletivo, apresentado no festival de cinema e vídeo ForumDoc BH, em novembro daquele ano.

As condições de trabalho caminharam para uma situação insustentável. E foi então que pessoas próximas a Mari Corrêa naquele momento, e que conheciam seu trabalho profissional, começaram a encorajá-la a desligar-se do Vídeo nas Aldeias. Nosso incentivo era também um compromisso de apoio para que ela criasse uma nova instituição, para onde pudesse levar os projetos com os quais estava comprometida pessoalmente.

Em janeiro de 2009 Mari Corrêa anunciou sua decisão de deixar o Vídeo nas Aldeias. Em março houve uma nova assembléia. Deixar o Vídeo nas Aldeias implicava em abdicar de um patrimônio, o “© videonasaldeias,” que ela havia trabalhado para sua transformação, digamos, de *nome* para *marca*. O grupo de sócios entendeu, portanto, que era justo que ela obtivesse as condições necessárias para dar continuidade aos projetos junto às comunidades indígenas com as quais estava trabalhando.

¹³¹ Desde o início de 2001, o Vídeo nas Aldeias tem sede em Olinda (PE). Até 2009, a associação possuía dez sócios efetivos - Vincent Carelli, Mari Corrêa, Altair Paixão, Carlos Alberto Ricardo, Henri Arraes Gervaiseau, Lucila Meirelles, Nietta Lindenberg, Renato Gavazzi, Sérgio Bloch, Vera Olinda Sena -, um conselho consultivo e um conselho fiscal.

Esse foi também o entendimento do maior agente financiador, a Embaixada da Noruega, que decidiu dividir em partes iguais os recursos destinados ao Vídeo nas Aldeias, destinado a metade do montante à instituição que Mari Corrêa iria criar. E assim, com o endosso da Embaixada da Noruega, nasceu o Instituto Catitu – Aldeia em Cena.¹³²

*

O Vídeo nas Aldeias teve início com a ida de Vincent Carelli em 1986, equipado de uma câmera e um aparelho de visionamento vídeo, aos Nambiquara da aldeia de Mamaindê no Alto Guaporé (MT). A experiência mostrada em “A Festa da Moça” (18’, 1987) inaugura o projeto de introduzir o vídeo nas aldeias, de tornar a tecnologia vídeo acessível a diferentes grupos indígenas como meio de informação, comunicação e expressão. Durante os dez primeiros anos do projeto, Vincent Carelli foi o seu produtor, executor, e assinou a autoria da maioria dos documentários da série. Nesse período, o CTI equipou as aldeias com aparelhos de visionamento, de “videotecas”, doou filmadoras e formou cinegrafistas para as aldeias. Em 1996, já consolidado como programa e como série de documentários, em conexão com a tendência de produção de mídia dos povos aborígenes do mundo o Vídeo nas Aldeias promove uma experiência de telejornalismo com membros de diferentes sociedades indígenas do Mato Grosso. Para Vincent Carelli, a experimentação dos índios na direção e realização daquela série desencadeou nele uma mudança de direção. Em 1997 o Vídeo nas Aldeias promove uma grande oficina de capacitação audiovisual no Parque Indígena Xingu, na qual participaram a maioria dos cinegrafistas vinculados ao projeto. No ano seguinte, o ingresso na equipe do VnAde Mari Corrêa, documentarista e editora com experiência pedagógica na formação de realizadores, foi decisiva para a nova orientação do projeto e a consolidação do seu formato institucional.

O sucesso das experiências do Vídeo nas Aldeias junto à diferentes comunidades indígenas e a qualidade de seus documentários são, sem dúvida, mérito das pessoas que dedicaram-se à sua consecução, combinação de trabalho e personalidades nessa forma de aliança política entre índios e não índios. Além do empenho pessoal, a operacionalidade do projeto, levado à áreas de difícil acesso, parece ter relação com o formato institucional no qual o poder de decisão estava junto ao poder de execução, que utilizava uma pequena

¹³²Ao qual sou filiada e participo como um dos sócios-fundadores.

equipe de trabalho em caráter permanente e serviços profissionais contratados especificamente por atividade.

O projeto existe na interação entre índios e não índios, e esta relação, que tem hoje vinte e cinco anos, não é uma relação dispensável. Ao contrário, ela é uma aliança política necessária e talvez mesmo imprescindível para a continuidade do trabalho de formação em realização audiovisual que responda à demandas distintas, que atue em consonância à diversidade de situações em que estão as populações indígenas no País.

Em 2003, o arquivo de imagens do Vídeo nas Aldeias constituía-se de mais de três mil horas/imagens/brutas, sendo dois terços deste material referente a trinta povos indígenas com os quais o projeto manteve relação de 1986 a 2000; e o restante, material dos alunos, captado desde a primeira oficina no Parque Indígena Xingu em 1997. Acervo do material original, i.e., em sua maioria constituído de material não editado, este “arquivo” encaixa-se perfeitamente no que Eduardo Viveiros de Castro coloca sobre os novos objetos produzidos pelas tecnologias de circulação da informação.¹³³ Eles fazem parte das novas tecnologias de reprodução (NTR) intelectuais, produtos da revolução digital, e que para existir socialmente é preciso que recebam uma interpretação jurídica- interpretação esta que desafia o pensamento sobre a relação entre o homem e as coisas, concebida no modelo clássico da propriedade privada individual.

O acervo em questão não é um “banco de imagem”¹³⁴ no sentido em que as imagens não estão disponíveis para um interessado qualquer, e o problema começa pela definição dos “usos” e das “restrições de usos”, considerando que sobre as imagens recaem o “direito de autor” e o “direito de imagem” de quem nela aparece, ambos regidos legalmente.¹³⁵

¹³³ Palestra do Prof. Eduardo Viveiros de Castro: “AMAZONE: idéias para um megatexto”. PPGAS/CFH-UFSC, 22 de março de 2005.

¹³⁴ “O banco de imagem funciona como um depósito de imagens que reúne um acervo de diferentes fotógrafos e disponibiliza esse acervo para qualquer interessado, para qualquer objetivo, inclusive comercial. Essa atividade supõe uma relação complexa entre: a) o interessado em comprar uma ou mais imagens do banco; b) o banco de imagens; c) o fotógrafo que cede seus direitos autorais sobre suas fotos ao banco; e d) o retratado, que cede o uso da sua imagem para o fotógrafo – ciente de que este irá depositá-la no banco de imagens e que terceiros incertos e não sabidos poderão utilizá-las para finalidades das mais diversas, inclusive comercial” (Baptista e do Valle 2004: 46-47).

¹³⁵ Constituição Federal, Art.5º, e Lei de Direitos Autorais (Lei nº 9610, 19 de fevereiro de 1998).

Fernando M. Baptista e Raul S. T. do Valle (2004), a fim de esclarecer a problemática do direito de imagem, indicam que há uma importante diferença quanto à titularidade deste direito dependendo se este aplica-se aos índios (individual) e ou aos grupos indígenas (coletivo). Os juristas tratam como coisas distintas o que é chamado imagem retrato (atributos físicos) e imagem social (o conjunto de traços morais, sociais e culturais que caracterizam a pessoa perante a sociedade). Uma mídia pode retratar ambas as imagens de uma pessoa. Quando a imagem representa não uma pessoa mas *“um conjunto de circunstâncias que conforma uma cultura própria”* (BAPTISTA e DO VALLE 2004: 41) também está sendo projetado naquela mídia a imagem cultural associada à tal pessoa, e a titularidade da imagem neste caso é coletiva. No entanto, eles chamam a atenção para o fato de que:

A noção de imagem cultural não existe no ordenamento jurídico. Diz respeito à interpretação de um direito constitucional coletivo – o direito à cultura indígena – juntamente com um direito constitucional individual – o direito à imagem – que admite, em sua noção, atributos culturais (BAPTISTA e DO VALLE 2004: 46-47).

O Vídeo nas Aldeias contratou uma consultoria jurídica que definiu as condições de trabalho do projeto, reconhecendo a diferenciação em direitos de autor, de imagem da comunidade e de distribuição pela associação. Em princípio, estes direitos aplicam-se igualmente às imagens não editadas. No estatuto da associação o acervo de imagens não se distingue de um arquivo, no sentido de serem documentos sob a custódia da instituição que os produziu e os conserva num determinado lugar, sob condições apropriadas. Apenas em caso “de se verificar impossibilidade insuperável” de continuidade do VnA, sua destinação está prevista a entidades que tenham objetivos semelhantes e competência técnica para gerenciá-lo.¹³⁶

¹³⁶ “Em caso de dissolução da associação, seu patrimônio entrará em liquidação, revertendo-se todos os bens e direitos, inclusive o acervo de imagens, a entidades sem fins lucrativos cujos objetivos sociais sejam semelhantes aos da associação, e que tenham competência técnica para gerenciar o acervo” (Estatuto da associação, Artigo 36, Assembléia de fundação da “Vídeo nas Aldeias”. São Paulo, 10 de julho de 2000).

Por tratar-se de imagens referentes a diferentes grupos, para trabalhá-las, seria necessário ir a cada grupo e promover um debate sobre a sua utilização? Haveria, como ponto de partida, um estatuto jurídico aplicável ao acervo? Ou este reclamaria mais do que um, conforme sua pertença? Como propriedade e como herança, este acervo têm valor econômico, histórico, sociológico, artístico, o que o constitui patrimônio cultural dos coletivos envolvidos, mas que também inclui-se no patrimônio cultural brasileiro – e eventualmente, mais institutos jurídicos podem recair sobre estes bens. Uma definição dos “usos” e das “restrições de usos” visariam a sua conservação e sua difusão. Pode-se imaginar os conflitos de interesses que possa gerar tal definição, mas não se pode avaliar sua dimensão sem antes definir o que se quer fazer com ele. Por exemplo, quem poderia redimir um conflito de interesses entre grupos indígenas ou mesmo interno a esses, de uma aldeia em relação a uma outra, quanto às imagens do acervo? Ou, quem iria captar recursos e definir sua aplicação?

Em 2008, a pedido de Vincent Carelli, Divino Tserewahú “repatriou” o acervo de imagens xavante, hoje arquivado no Museu das Culturas Dom Bosco. E talvez tenha sido essa a solução encontrada pelo Vídeo nas Aldeias para o acervo de imagens de outros grupos.

No primeiro momento do projeto, até por uma questão de *conceito*, conforme discutimos o *perspectivismo* dentro do indigenismo, não se editava “filmes dos índios”. Mas a razão é simples: de fato, os índios não faziam filmes. Durante os dez anos que se seguiram à experiência com os Nambiquara de Mamaindê, a questão da autoria dos documentários não foi problematizada. O dilema, se chegou a se constituir como tal, estava no âmbito *do que mostrar*. Logo de início, a definição do conteúdo dos filmes foi dividida em “para dentro” e “para fora”, o que era para consumo interno e o que era para o público não-índio, o “programa” e a “série de documentários”. O “programa” fazia parte da ação indigenista desenvolvida pelos membros do CTI, e não tinha objetivos de visibilidade como os documentários. A ambos atribuía-se igual importância, programa e série alimentavam-se mutuamente.

Quando o projeto foi institucionalizado, passando a ter como foco a formação de realizadores indígenas, o problema que se colocaram seus executores foi sobre *o que ensinar*. Com o propósito de evitar a linha televisiva, de reportagens, Vincent Carelli e Mari Corrêa se propuseram a ensinar aquilo que eles próprios faziam, e o que, afinal, tinha aclamado a série de vídeos: a linguagem documentária, uma linguagem cinematográfica. A

formação de realizadores como *autores* tem sido trabalhada desde então, e ela continua em aberto, no sentido que ainda não se viu um cineasta indígena com a autonomia que tem por exemplo um escritor indígena como Daniel Munduruku.

Em 2003, perguntei aos diretores do Vídeo nas Aldeias “*qual era o sonho*”. Um deles era de que o vídeo *nas aldeias* se tornasse o vídeo *das aldeias*, que houvesse uma apropriação tal que no futuro o projeto viesse a ser coordenado por um coletivo de realizadores formados pelo Vídeo nas Aldeias. O outro era de que os índios em geral conquistassem um espaço na televisão pública brasileira.

Em 2007, uma nova tendência começou a delinear-se no Vídeo nas Aldeias com a parceria entre Mari Corrêa e Karané Ikpeng, que resultou em “*Pirinop, meu primeiro contato*” (83’, 2007). Outros trabalhos em coautoria se sucederam, como os de Divino Tserewahú em “*Pi’õnhitsi, Mulheres Xavante sem Nome*” (56’, 2009) e “*Tsõ’rehipãri, Sangradouro*” (28’, 2009).

Enquanto projeto de comunicação, no sentido amplo de uma prática dirigida para troca de informações entre sujeitos, o Vídeo nas Aldeias faz parte de um fenômeno maior, participando do conjunto de ações que contribuíram para a passagem do *nativo* ao *sujeito*, *passagem* da condição de imagem de um personagem genérico, autóctone do continente americano a um sujeito, diferenciado e com direitos especiais. Passagem feita, o sujeito diferenciado e com direitos especiais desenvolve o interesse em explorar sua própria imagem. No entanto, esse sujeito que é *coletivo*, precisará deixar lugar para o sujeito histórico indígena individual emergir e validar seu papel de especialista.

Saindo da narrativa sobre o projeto, passemos agora ao encontro com as pessoas que faziam o Vídeo nas Aldeias na época de meu encontro com elas. Trata-se do relato etnográfico propriamente, que tem um papel central na análise aqui desenvolvida, uma introdução ao papel e lugar do realizador junto ao seu coletivo, vista do ângulo de uma pesquisa que não realizou os objetivos que pretendia.

3. O ARMISTÍCIO E O IRREDUTÍVEL (PARTE I)

From: DivinoTserewahú<tserewahu@yahoo.com.br>
To: <p_gclaudia@terra.com.br>
Cc: <tserewahu@yahoo.com.br>
Date: 15 de julho de 2004 15:46
Subject: nosso trabalho

Olá, Cláudia, você já tem a cabeça esfriada?

Eu acho que todo o problema que a gente enfrenta é muito difícil para nós, você percebeu isso também? Mas vamos enfrentando e assim a gente consegue chegar no fim e realizaremos o nosso trabalho bem feito e bonito.

Meu grande abraço para você e para a sua mãe. Divino Tserewahú.

3.1 “NOSSO TRABALHO”

Divino Tserewahú estabeleceu comigo, desde as nossas primeiras conversas, uma relação, digamos, de autor para autor. Ele também adotou o entendimento que a pesquisa que eu iria fazer junto a ele e sobre sua vida seria um trabalho conjunto, e portanto, o *nosso trabalho*.

Com o intuito de facilitar a leitura, identifico sumariamente as pessoas que fazem parte desta etnografia.

Alexandre Tsereptsé	Pai de Divino Tserewahú
Augusto Cerewahita	Xavante, sogro de Divino Tserewahú
Bartolomeu Patira	Professor xavante e vereador
CaimiWaiassé	Xavante de Pimentel Barbosa
Carlos Fausto	Antropólogo, Museu Nacional/UFRJ
Cassiano Wamo'ra	Irmão de Divino Tserewahú
Celestino	Liderança de Parabubure, primo de Alexandre Tsereptsé
Cornélio	Sobrinho de Alexandre Tsereptsé
Divino Tserewahú	Realizador xavante de Sangradouro
Domingos Maboro'e õ	Xavante, chefe de Posto da Funai

Dora do Nascimento	Funcionária do Vídeo nas Aldeias
Dr. João Paulo Vieira Fº	Médico sanitaria, São Paulo
Geraldo Bororo	Ancião da aldeia bororo de Sangradouro
Hélio G. de Souza	Documentarista, professor da UFMS
Jeremias Tseréptsé	Irmão de Divino Tserewahú
JérômeTiberghien	Marido da pesquisadora
Joana Tseréptsé	Mãe de Divino Tserewahú
Joaquim Marãdzuho	Irmão de Alexandre Tseréptsé, pai de Osvaldo B. Marãdzuho
Jorge Protodi	Xavante de Pimentel Barbosa
JustinaTseréptsé	Cunhada de Divino Tserewahú, esposa de Jeremias Tseréptsé
KaranéIkpeng	Realizador ikpeng
Keniapropin Panará	Realizador panará
Kleber da Silva	Funcionário do Vídeo nas Aldeias
Kumaré Ikpeng	Realizador ikpeng
Lucas Ruri'õ	Professor xavante, sobrinho de Alexandre Tseréptsé
Manoel Gomes	Fazendeiro da região nos anos 1950.
Marcos Pellegrini	Antropólogo, amigo pessoal
Maria Rufina	Professora xavante, irmã de Divino Tserewahú
Mari Corrêa	Diretora do Vídeo nas Aldeias (2000-2009)
Mariká Kuikuro	MarikáKuikuro
Mestre Adalberto	Adalbert Heide, salesiano da missão de Sangradouro
Mestre Tarley	Diretor do Colégio de 1º e 2º Graus de Sangradouro
Naína Terena	Jornalista terena
Natuyulkpeng	Realizadora ikpeng
Olívia Sabino	Secretária do Vídeo nas Aldeias
Oswaldo B. Marãdzuho	Sobrinho de Alexandre Tseréptsé
Patrício Tserewauwe	Xavante, cacique de Sangradouro (falecido em 2008)
Paturi Panará	Realizador panará
Pe. Afonso	Diretor da Inspeção Salesiana do Mato Grosso do Sul
Pe. Augusto Kiã	Diretor da missão salesiana de Sangradouro
Pe. Bruno	Salesiano da missão de Sangradouro
Pe. Dídimo	Padre salesiano, Missão São Gonçalo, Cuiabá MT
Pe. Jorge Lachine	Padre salesiano, Universidade Católica Dom Bosco

PenidzaTserewahú	Filha de RosinaCerewahita e Divino Tserewahú
Rita Carelli	Filha de Virgínia Valadão e Vincent Carelli
RosinaCerewahita	Esposa de Divino Tserewahú
PedroTserepsté	Pai de Alexandre Tserepsté
Takumã Kuikuro	Realizador kuikuro
Valdete Pinhanta	Realizador ashaninka
Vincent Carelli	Diretor do Vídeo nas Aldeias
Winti Suyá	Realizador suyá
Zacharias Kunuk	Realizador inuit

Figura 24: Quadro de referência

3.1.1 Palavra de amigo

A primeira tentativa de contato com Vincent Carelli foi em novembro de 2000, quando telefonei no Centro de Trabalho Indigenista em São Paulo. Ele estava no Acre e só voltaria após um mês, mas eu podia mandar-lhe um fax, e assim o fiz. Na seqüência, soube que o projeto Vídeo nas Aldeias seria instalado em Olinda, para onde Vincent Carelli acabara de mudar-se. E então enviei-lhe uma mensagem por e-mail.

Em janeiro de 2001, apresentou-se a oportunidade de fazer chegar ao conhecimento de Divino Tserewahú que havia uma pesquisadora interessada em estudar o seu trabalho. O Prof. Hélio G. de Souza, documentarista, amigo do realizador xavante, informou-me que o pai dele, Sr. Alexandre Tsereptsé, passaria alguns dias em Campo Grande, e combinamos de ir à rodoviária recebê-lo. Quando cheguei, lá estavam o Prof. Hélio e Oswaldo Buruwé Marãdzuho, sobrinho do Sr. Alexandre. Sr. Alexandre Tsereptsé viria para “pintar” o sobrinho, filho de seu irmão Sr. Joaquim Marãdzuho, na solenidade de sua formatura como missionário leigo.

Esperamos na plataforma e ele não chegou na hora prevista. Fomos a uma lanchonete em frente ao local de chegada dos ônibus, e lá Oswaldo disse-me sério e sem rodeios: *“Os antropólogos pensam que sabem tudo sobre a cultura do índio, mas quem sabe da cultura do índio é o índio”*. Nuvens carregadas, raios e trovoadas compuseram o cenário da longa espera. O sobrinho estava apreensivo com o que poderia ter acontecido ao seu tio. De repente o céu desaba numa forte chuva de verão, e fomos embora. Mas o Tio tinha

conseguido uma carona, e assim, no dia seguinte, fui à solenidade de formatura para conhecê-lo. Lá conheci um senhor simpático, alegre, de boa conversa, que ficou entusiasmado com o fato de alguém querer estudar o trabalho do seu filho. Encontramo-nos mais uma vez na rodoviária, e ele convidou-me para ir com o Prof. Hélio Godoy e sua esposa à “Festa da Onça”, o ritual de nomeação das mulheres xavante, em maio próximo.

Dois anos depois, nenhum contato com o realizador xavante nem com os diretores do Vídeo nas Aldeias. Algumas pessoas me haviam alertado para a pouca viabilidade do projeto de pesquisa, pois Vincent Carelli seria “*uma pessoa muito difícil*”. O amigo médico e antropólogo Marcos Pellegrini, sabendo que o prazo para eu estabelecer o primeiro e decisivo contato com os diretores do Vídeo nas Aldeias já estava se esgotando, tomou a iniciativa de telefonar para Vincent Carelli e apresentar-me. Marcos, que já havia trabalhado com eles na realização de um vídeo, falou-me deles como bons amigos.¹³⁷

No final da tarde de 20 de maio conversei por telefone com Vincent Carelli. Ele mostrou-se receptivo, especialmente porque eu pretendia trabalhar com “*um caso bem sucedido das experiências do projeto*”, que já havia realizado vários trabalhos. Na aldeia, ele havia montado uma videoteca, emprestando cópias de filmes em VHS àqueles que solicitavam. No início daquele ano tinha organizado um cine-club na “casa dos velhos”, onde realizou o “Festival Charles Chaplin”.¹³⁸ Por fim, Vincent Carelli me disse que Divino Tserewahúera reconhecido em sua comunidade, e que naquele momento mantinha um horário de exibição de filmes para os “velhos” que gostavam de assistir ao “Ratinho” após as sessões de vídeo.

Finalizamos nossa conversa com o acordo de que eu iria até lá conhecê-los em meados de julho, quando eu poderia acompanhar uma oficina de edição para dois alunos kuikuro.

Um pouco antes da viagem recebi uma mensagem via e-mail de Mari Corrêa, generosa em informações sobre o Vídeo nas Aldeias, sobre sua experiência profissional e em comentários sobre o projeto preliminar que lhes havia enviado por Correios. Nessa

¹³⁷ Documentário sobre doenças sexualmente transmissíveis (DST-Aids) realizado para o Ministério da Saúde.

¹³⁸ Esta casa é da comunidade, onde fazem diferentes atividades e nas quais mulheres e crianças também participam. Entre os Xavante, a instituição masculina permanente é a “casa dos adolescentes”, o Hö. A “casa dos homens” existe durante os rituais, é construída fora da aldeia e próximo à mata, e destruída após a conclusão do ritual.

mensagem ela me chamou a atenção para a diversidade das experiências, a diferença de enfoque do uso do vídeo entre elas, e me informou sobre os Xavante de Pimentel Barbosa.

Você escolheu focar o caso dos Xavante, o que de fato, é muito interessante, mas vale lembrar que hoje apenas o Divino continua produzindo filmes. O Caimi deixou de trabalhar com o VNA já faz algum tempo e não realizou nenhum filme de cunho autoral. Será que você já tem essas informações? (Mari Corrêa, comunicação pessoal, 11.07.2003).

3.1.1.1 Aldeia do vídeo

Cheguei a Olinda no dia 21 de julho, e naquela tarde subi a ladeira da Rua de São Francisco até o número 162. Instalado na parte térrea de um casarão antigo, com janelões e piso em ladrilho hidráulico, os ambientes eram amplos, arejados e bem iluminados. Na entrada, o espaço de circulação oferecia um local de trabalho sobre uma grande mesa, e outro de leitura diante de uma abertura que dava para a varanda que circundava a parte dos fundos da casa. Em uma das salas estava instalado o escritório onde trabalhavam Mari Corrêa, Vincent Carelli e Olívia Sabino, que também dava para a varanda e que se comunicava com as duas salas dos estúdios de edição. Uma outra, a única que se fechava a porta também durante o expediente, abrigava todo o acervo e um sistema de copiagem de fitas, climatizada e desumidificada 24 horas por dia. As aberturas da casa, janelas e portas externas, eram recobertas com grades. E as portas em grade, sempre trancadas a cadeado. Havia um sistema de segurança interno com alarme eletrônico, cobrindo as instalações onde se encontravam os equipamentos e o acervo do Vídeo nas Aldeias. Os alunos hospedavam-se na residência dos diretores, no piso superior, de onde se tinha vista para o mar de Olinda.

Vincent Carelli iniciou a conversa comigo dizendo que muitos pesquisadores já haviam tentado fazer uma pesquisa sobre o Vídeo nas Aldeias, e que até então ele não havia aberto essa possibilidade. A razão foi de que as pretendidas pesquisas “*colavam demais ou pretendiam colar no projeto*”, isto é, que em última instância, os pesquisadores pretendiam fazer parte da equipe do VnA. Em seguida disse que não sabia ao certo o que Mari Corrêa havia me escrito, mas que eles tinham posições diferentes quanto à experiência que eu deveria escolher para estudo. De sua parte, considerava que por ser a área de atuação deles

muito ampla e envolvendo realidades bastante diversas, um bom estudo teria necessariamente que se concentrar em um caso. Ele me falou muito dos Xavante, e em especial dos alunos do Projeto. Jorge Protodi, de Pimentel Barbosa (MT), era um excelente cinegrafista, mas regrediu em função da descontinuidade de sua participação. Caimi Waiassé, também da mesma aldeia de Pimentel Barbosa e que prometia como realizador, estava inserido numa rede de conflitos e acabou deixando o projeto por isso. Assim, somente Divino Tserewahú, da aldeia Sangradouro (MT), continuava seu aprendizado de realizador. Ele era também aquele com mais experiência e autonomia de realização, sendo freqüentemente convidado por outros grupos como realizador. Outros alunos Xavante que participaram de oficinas e encontros, e continuaram dando sua colaboração ao projeto sem por isso se tornarem realizadores, foram Lucas Ruri'õ e Bartolomeu Patira.

Ainda falávamos sobre os Xavante quando Divino Tserewahú telefonou. Vincent Carelli interrompeu nossa conversa para falar com ele. Fui até a cozinha e conheci Dora Nascimento, funcionária da casa dos diretores, e Rita Carelli, filha dele com Virgínia Valadão. Ao retomarmos a conversa, Vincent Carelli falou sobre a saída do VnA do CTI como, fundamentalmente, uma questão de espaço. O projeto cresceu, ganhou visibilidade, sua demanda aumentou, e o espaço físico na sede do CTI foi se tornando cada vez mais insuficiente, constringendo a consecução do Projeto. Houve então uma separação inicial, com instalação em sede própria em São Paulo, antes da constituição do VnA como associação civil. A definição de Olinda como sede do VnA foi uma escolha do casal de diretores, pela cidade em si mesma, sem conexão com outras ONGs ou projetos específicos.

O expediente do VnA começava às 8h30 e encerrava entre 18 e 19h, com uma hora e meia de intervalo para o almoço. Eles estavam em meio aos preparativos de uma oficina junto aos Ikpeng no Parque Indígena Xingu (9 a 26 de agosto), e uma mostra do VnA no "Encontro de Lideranças Indígenas" em Rio Branco (3 a 7 de setembro), com a presença de doze realizadores alunos do Projeto. Daí a três dias começaria a oficina de edição para os alunos kuikuro que viriam da aldeia Ipatse (Parque Indígena Xingu), com imagens captadas por um coletivo de cinco pessoas em uma oficina de formação. Eles esperavam também o antropólogo Carlos Fausto, que vinha trabalhando com o VnA junto aos Kuikuro, e que chegou no dia 29. Mari Corrêa estava trabalhando em Brasília, filmando a Senadora e Ministra do Meio Ambiente Marina Silva, e chegou no dia 23.

Ainda neste período, os diretores estavam elaborando um projeto para enviar a um programa da Comunidade Européia, e outro para concorrer ao Prêmio “Chico Mendes”¹³⁹. Naquele momento, inscrever os trabalhos em festivais, assim como em outros tipos de premiação, tinha também um caráter de necessidade. O projeto não recebia apoio de nenhuma instância governamental brasileira, e a atividade de divulgação era fundamental para o financiamento do projeto. Quando fazia parte dos prêmios um montante em dinheiro, este, mesmo se dirigido pessoalmente, era reinvestido no Projeto. O importante aporte financeiro do Programa Norueguês para Povos Indígenas (NORAD) ao Vídeo nas Aldeias não chegava a cobrir todas as despesas com a formação dos realizadores.

Hospedei-me em uma pousada que dava fundos para a rua onde se situa a sede do VnA, uma ladeira típica de Olinda, com constante movimento de turistas conduzidos por crianças, os guias locais. Na casa do VnA, tocava-se um sino junto ao portão da garagem. Dois cachorros, um pastor alemão e um labrador, Rock e Léo, completavam o trabalho de avisar que “tem gente”. A dinâmica do meu dia-a-dia foi de estar no VnA, das 10h da manhã ao encerramento do expediente. Até a chegada dos realizadores kuikuro, passei os dias assistindo a vídeos, lendo documentos e conversando com a equipe. Do dia 24 em diante, com a chegada dos realizadores, privilegiei a observação da oficina de edição.

O teor de nossas conversas e discussões faz parte desta etnografia como um todo. Aqui, cabe apenas ressaltar dois aspectos de ordem metodológica. Um, que Vincent Carelli e Mari Corrêa apoiaram a intenção do registro vídeo das atividades em campo. Vincent Carelli, que esteve algumas vezes com os Xavante de Sangradouro, pensava que o melhor para a pesquisa era que fôssemos hóspedes do pai do Divino, Sr. Alexandre Tsereptsé, ao mesmo tempo em que considerava impossível instalar-se em uma casa com tantos equipamentos. Alertou-me, entretanto, que ter casa própria e anuência da comunidade para proceder às filmagens, elevaria sensivelmente o custo financeiro da pesquisa. Sabendo que eu tinha tido contato com um grupo Kaiowá-Guarani, Vincent Carelli me disse: *“Os Jê pedem muito. Eles não têm vergonha de pedir como os Guarani.*

¹³⁹ E ganharam o Prêmio Chico Mendes 2003 na categoria Arte e Cultura, “pela valorização das referências culturais e ambientais das populações da Amazônia”, prêmio criado pelo Ministério do Meio Ambiente. Fonte: “Notícias Socioambientais de 22.12.2003”. Disponível em <http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe%3Fid=1518.html>

Das prováveis dificuldades eu enfrentaria, tinha algum conhecimento através da “Crônica de uma oficina de vídeo” (CARELLI, 1998), etnografia que me introduziu na complexidade do trabalho de formação de realizadores, na magnitude do contexto político local explicitada na narrativa da intensa negociação que ele teve que emprender, diante de todos no pátio da aldeia, para a consolidar a realização do trabalho.

O outro aspecto era quanto à possibilidade de observá-los durante algum evento de grande público, como um festival. Vincent Carelli iria a Toronto em outubro com Valdete Pinhanta, realizador ashaninka. Como naquele momento a Mostra no Centro Cultural do Banco do Brasil no Rio de Janeiro não era ainda um projeto aprovado, planejamos que Jérôme Tiberghien, que estaria no Canadá, iria encontrá-los para filmar as atividades de que eles participassem.

A atividade de pesquisa no Vídeo nas Aldeias foi uma experiência de convívio com uma casa, uma produtora e um local de aprendizado. Uma casa com filhos, com hóspedes, amigos dos donos da casa e os de seus filhos, incluindo os cachorros que te aceitam nesse convívio. Pessoas calorosas e acolhedoras, compartilhamos também bons momentos de lazer. Por uma experiência anterior, o clima ‘febricitante’ do escritório me era familiar¹⁴⁰. Entretanto, o local da oficina (um dos estúdios de edição) estava resguardado do movimento do escritório, mesmo se contíguo a este.

A “*peessoa muito difícil*” que conheci é espontânea, direta, e brincalhona. A diferença em relação a Mari Corrêa foi apenas dela ter se mostrado mais reservada no início da interação. Certamente que meu projeto de pesquisa interessou Mari Corrêa e Vincent Carelli. Mas foi explicitado algumas vezes, e com muito humor, que o que contribuiu de maneira efetiva para que eu chegasse até Olinda foi a indicação pessoal de Marcos Pellegrini.

3.1.1.2 Norte & Sul?

Finda a experiência em Olinda, o projeto dependeria das relações que eu viesse a estabelecer ou não com os Xavante. Mantive-me informada sobre as atividades do VnA e, como combinado, quando Divino Tserewahú foi à Olinda, falei com ele pela primeira vez. A

¹⁴⁰ Antes de ingressar no doutorado, trabalhei durante nove meses na sucursal de Montreal da “maison de production” Final Image Inc., junto à Isabelle Pierson (produtora e realizadora) e Christine Dénault (editora).

conversa foi rápida. E era mais importante o gesto que as explicações, que de todas as maneiras já haviam sido dadas por Vincent Carelli e Mari Corrêa.

Ainda no mês de outubro daquele ano, Vincent Carelli orientou-me sobre o orçamento do trabalho de campo para participar como uma das pesquisas do Projeto *Transformações indígenas — os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história*, PRONEX/NuTI (UFRJ, UFF, UFSC).

Chegou a época do Festival do Filme Aborígine em Toronto, onde foram apresentados oito filmes do Vídeo nas Aldeias. Vincent Carelli e Zacharias Kunuk, o realizador inuit, eram os convidados para encerrar o evento com o debate “*North & South – are they really that different?*”¹⁴¹

Tratava-se de um encontro raro e eu fiquei interessadíssima sobre o que eles discutiriam, a reação do público e a avaliação de Vincent Carelli e Valdete Pinhanta.

Jérôme Tiberghien foi de Montreal para Toronto para acompanhá-los e registrar em vídeo os debates. Quando eles chegaram, Zacharias Kunuk ainda não estava lá, uma tempestade de neve impossibilitava o voo entre Igloolik e Toronto. Jérôme Tiberghien relatou-me que o Festival não tinha uma boa organização e que foi realizado em um local inapropriado. Em seguida, foram informados que Zacharias Kunuk estava realmente impossibilitado de vir, mas fariam as conferências e o debate por telecomunicação via satélite.

No dia do encontro digital, domingo 28 de outubro, Jérôme Tiberghien instala a câmera diante da grande tela, mas não se consegue estabelecer a comunicação. Decidem fazer sem imagem e, conforme combinado, telefonam para Zacharias Kunuk.

Uma mulher atende.

- Podemos falar com Zach?

- Zach?

- Sim.

- Zach não está.



Foto 7: Valdete Pinhanta e o presidente do Festival Terres em Vue André Dudemaine, Toronto, out. 2003.

¹⁴¹ “North & South – are they really that different?” Film and television are relatively new to indigenous peoples of both countries. Join us these masters filmmakers discuss bringing contemporary media to their respective communities and their stories out into the world”. Catálogo do “The 4th Annual Imagine Native Film & Media Arts”, 22-26 October 2003, Toronto, Canada.

- Não está?
- Não.
- Mas... e onde ele está?
- Ora, ele saiu pra caçar!

Um longo silêncio na platéia. Vincent Carelli, mal contendo seu riso, diz lamentar muito não falar com Zacharias Kunuk, confessando que, por outro lado, o acontecido lhe tirava de um grande embaraço. No último encontro que teve com o realizador inuit, ele foi presenteado com vários filmes realizados pela Igloolik Isuma Productions para divulgar entre os povos indígenas amazônicos com os quais trabalhava. Acontece que Vincent Carelli não saberia o que dizer ao colega, já que nos visionamentos desses filmes os índios não reagiram e nem mesmo fizeram comentários.

Para concluir o evento, organização do Festival improvisou dois outros debates, um sobre os índios do Oeste canadense e o outro sobre o conflito armado de Oka em 1990.¹⁴²

3.1.2 (14) 66 400-7220

Consegui estabelecer contato direto com Divino Tserewahú em janeiro de 2004. Entre 16 de janeiro e 3 de fevereiro conversamos sobre a minha ida a Sangradouro para conhecê-lo, falar do projeto, e acertar os detalhes da pesquisa de campo com a comunidade. Comuniquei-lhe que meu marido me acompanharia durante a estadia em campo.

Divino Tserewahú mostrou-se interessado, alegre, descontraído. Ele acertou com seu pai, que por sua vez acertou com o Conselho dos Anciões, a data de chegada e o período da nossa permanência na aldeia – de 8 a 12 de fevereiro. O motivo de tal data é que eles tinham

¹⁴² “Oka” é uma municipalidade perto de Montreal (Quebec, Canadá), onde vive uma comunidade Mohawk (Iroqueses ou Haudenosaunee). No início dos anos 1990 a municipalidade autorizou o corte de uma floresta de pinheiros para ampliação de um club de golf. O desmatamento violou o cemitério indígena e os Mohawk entraram em guerra contra a municipalidade, ocupando a área. Vieram “warriors” de outras reservas indígenas norte-americanas, e as forças policiais da província não conseguiram desarmá-los. O governo federal entrevistou com o exército invadindo a área, e um policial morreu. A Crise de Oka, como ficou conhecida, durou de 11 de julho de a 26 de setembro de 1990.

uma viagem a fazer para Brasília, naquele momento ainda não definida se antes ou depois da data que me foi acordada.

Os velhos ficaram muito contentes. Eles mandaram dizer para você se preparar que eles vão te fazer muitas perguntas. Você vai trazer câmera? Eu quero que você entreviste meu pai (Divino Tserewahú, comunicação pessoal, 03.02.2004).

3.1.2.1 “A hierarquia, você sabe né?”



Foto 8: Alexandre Tsereptsé, a pesquisadora e Divino Tserewahú, casa de Jeremias e Justina, Sangradouro, fev. 2004.

Devido a percalços da viagem, chegamos à cidade de Primavera do Leste com oito horas de atraso. No local de encontro, o Posto Barril, havia uma comitiva xavante,

que me pareceu ser de aproximadamente quarenta pessoas. Eles nos aguardavam há horas e estavam com fome. Alguns deles jantaram, outros levaram a janta em marmitex, abastecemos e fomos para a aldeia.

O realizador morava com o sogro, e assim, fomos hóspedes de seu irmão Jeremias e sua esposa Justina. Os adultos de sua família falavam português, o que não é comum entre os mais velhos e tampouco entre as mulheres. Jérôme Tiberghien foi “a” atração que imediatamente passaram a chamar de “Gegê”. Todos queriam falar com ele, sobretudo para saber como viviam os índios no Canadá. As crianças presentes na casa o seguiam para onde fosse - atentas para a direção da câmera, colocavam-se em cena sempre que possível. E tomaram conta de nós: havia sempre uma delas de mão dadas conosco, repetiam o que falávamos, indicavam querer brincar de roda (cantavam em xavante “ciranda cirandinha” e “pau no gato”), incluíam-nos em suas brincadeiras mesmo se não as compreendêssemos, e mais, ajudavam os adultos com informações para completarem as lacunas de suas narrativas.



Foto 9: O realizador com a pesquisadora, seu pai e um tio em frente à Funai de Primavera do Leste, fev. 2004.

No segundo dia fomos até à Funai em Primavera do Leste, para que nossa visita fosse do conhecimento das autoridades – o que o Sr. Alexandre achava importante para nossa segurança pessoal.

Na aldeia, ficamos a maior parte do tempo em casa em razão das chuvas. Sr. Alexandre nos dedicou atenção especial, e ele foi a pessoa com quem mais interagi. Os pais de Divino



Foto 10: Joana Tsereptsé, mãe de Divino Tserewahú, e a pesquisadora. Sangradouro, fev. 2004.

Tserewahú são pessoas delicadas e com espírito aguçado. Alexandre Tsereptsé foi cacique de Sangradouro durante quinze anos, e ainda é uma liderança política de importância regional. Dona de uma boa conversa, Joana Tsereptsé fala português fluentemente, e me deu o

“mapa” político da aldeia logo no nosso segundo encontro. Assim, foi ela quem me indicou, indiretamente, a composição da elite local ao nominar a divisão de poder em Sangradouro entre “os pioneiros” e “os que não são daqui”. Ao que Jeremias completou: “*a hierarquia, você sabe né?*”



Foto 11: Alexandre Tsereptsé, Divino tserewahú e o cacique Patrício, escritório da Funai de Primavera do Leste, fev. 2004.

3.1.2.2 A saga dos pioneiros

Alexandre Tsereptsé contou-me que eles viviam em *Parabubu*, onde havia muita mata e não se conhecia nenhum tipo de doença, quando um avião teco-teco sobrevoou a aldeia jogando coisas da civilização para os índios, como caixas de fósforo, jornal e roupas.

O rapaz que pegou as roupas apresentou febre três dias depois, começou a coçar-se e morreu. Alexandre Tsereptsé lembra-se de seu pai, Pedro Tsereptsé, ir buscá-lo no *hö* para fazer-lhe escoriações e assim tirar o sangue ruim, técnica de cura ainda hoje utilizada entre os Xavante. Naquele dia morreu um cunhado do seu pai, no dia seguinte mais um outro. E então a comunidade decidiu deixar a área. Dividiram-se em dois grupos, o do seu pai seguiu o “rio dos matrinchão”, o rio “*Segundinho*”.

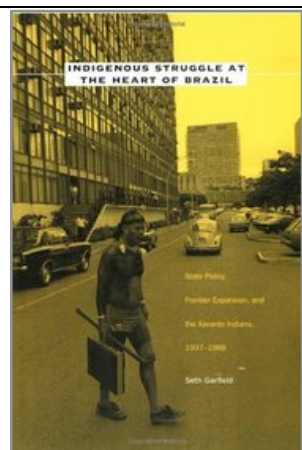
Andaram uma semana antes de fazer o primeiro acampamento, e nesse morreram mais três pessoas de sua família – primo, cunhada e tia. Abandonaram o lugar e seguiram caminhando. No segundo acampamento morreu um tio, na caminhada que se seguiu morreu a vó da Sra. Joana.

Pedro Tsereptsé tinha dois irmãos e uma irmã; a partir do próximo acampamento ele teria apenas um irmão. De seus próprios filhos restam três meninos (Adão, Joaquim e Alexandre) e uma menina. Pedro Tsereptsé abraçou suas crianças e seguiu com elas e mais um casal até o rio Cambuco, onde encontraram o outro grupo de *Parabubu*. Juntaram-se e seguiram caminhando.

Eles caçavam, mas viviam principalmente da coleta de frutos e tubérculos, como castanha de babaçu e cará. A mortandade continuava e eles decidiram ir ao encontro de moradores, pedir ajuda. Isso foi em fevereiro de 1951. Formaram uma pequena comitiva de cinco pessoas e Celestino, seu primo, momento em que conheceram o Sr. Manoel Gomes, proprietário local que era amigo dos índios. A comitiva retorna ao acampamento com oito moradores. Eles trouxeram um medicamento que curou as chagas.¹⁴³

Parabubu, hoje Terra Indígena Parabubure, está localizada nos municípios de Nova Xavantina e Campinápolis (MT), área indígena reconhecida em 1987 e regularizada em 1991.

Celestino Tsererob'ó tornou-se uma importante liderança que trabalhou para o reconhecimento da TI Parabubure. Foto da capa do livro de Seth Garfield, a imagem emblemática do Xavante em Brasília nos anos de 1970, com borduna e pasta na mão, peito pintado com carvão, e "gravata", o colar de algodão.



Após esse episódio, levantaram acampamento. Um avião sobrevoou a caminhada deles, e pelo relato de um dos Xavante que esteve entre os moradores, eles descobriram que estavam sendo seguidos, vigiados. Chegaram a uma várzea e fizeram novo acampamento. As mulheres saíram em busca de frutos, os homens, em busca de caça. Quando caminhavam por um trilheiro e chegaram a outra várzea viram pessoas estranhas. Eram dez cavaleiros ao todo, mas somente o padre foi até eles.¹⁴⁴

¹⁴³ "Trouxeram remédio que o vaqueiro usa pra curar bicheira no gado. Os velhos chamaram: "esse aqui, branco fala que vai acabar ferida, vai curar". Primeiro banhamos, lavamos com sabão. Depois passamos a pomada da lata... ficava doendo, e o cheiro era muito ruim. A noite a gente dormiu bem, não se mexeu mais. Em três ou quatro dias dias, melhorou" (Alexandre Tsereptsé, aldeia Sangradouro, 09.02.2004).

¹⁴⁴ "Vem gente, estranho nosso, parece cabeça de macaco, o cabelo pra trás (risos)... Vem um cavaleiro. Papai Pedro veio bravo, com arco e flecha, e adolescentes também, com arco e flecha, foram encontrá-los no

O grupo continuou caminhando até encontrar um córrego, e ali acamparam novamente. Havia moradores por perto, não sabiam exatamente onde e nem quantos eram. Após muita insistência dos jovens, Sr. Pedro os autorizou a matar uma vaca. Mas, conforme o informante deles descobriu, três vacas voltaram para o curral com flechas. O proprietário, furioso, saiu a procura de quem fez aquilo. Manoel Gomes intercedeu por eles, e no outro dia os Xavante deixaram o acampamento.¹⁴⁵

Seguiram caminhando por vários dias até chegarem a um local bonito, com córrego, mata e muitos frutos. Ali estabeleceram uma aldeia, onde habitaram durante um ano, de 1955 a 1956. Na metade do ano de 1956, faleceu o irmão caçula do Sr. Pedro. Agora ele estava só, com seus filhos e sobrinhos. Em razão da morte, o grupo se divide para deixar a aldeia. E o grupo conduzido por aquele que viria a ser o sogro do Sr. Alexandre, tomou outro rumo. A família Tsereptsé ainda ficou lá durante um mês para fazer o luto. E foi então que Pedro Tsereptsé teve uma visão com pessoas que lhe orientaram o caminho a seguir rumo à nascente do rio, onde havia gente que os aguardavam.¹⁴⁶

Sr. Tsereptsé reuniu o grupo, relatou o sonho, e eles partiram. Para atravessar o Rio das Mortes tiveram ajuda de moradores que os atravessaram em canoas. Eles seguiram como antes, caminhando e acampando todas as semanas. Encontraram a estrada de rodagem, no sentido Merure para Sangradouro.¹⁴⁷ E foi assim, buscando a nascente do Rio

trilheiro. O cavaleiro apeou, amarrou o cavalo numa árvore. Usava roupa comprida. Tirou de dentro de uma latinha brilhante, cálice, padre tirou e fez sinal da cruz: “em nome do pai do filho e do espírito santo”. Depois tirou do bolso medalhas de Nossa Senhora e deu, colocando no pescoço e abençoando. Os velhos falaram: “esses aqui estão atrás de nós, talvez eles sejam bons” (Alexandre Tsereptsé, aldeia Sangradouro, 09.02.2004).

¹⁴⁵ Sr. Alexandre relata que eles estavam próximos de São Joaquim, município dos Estado de Mato Grosso: “Branco saiu pra matar índio, e todos ficaram com muito medo. Manoel Gomes, grande protetor, amigo, salvou os índios. Ele falou com vaqueiro, com os moradores: “não pode matar índio” (Alexandre Tsereptsé, aldeia Sangradouro, 09.02.2004).

¹⁴⁶ “Isso que eu to contando agora é muito sério. Fim de tarde, papai vai se banhar. Aí tem gente, debaixo do jatobá, gente debaixo de feixe de acurí, encoberto com palha, falando: “Você leva seu filho, pega essa estrada. Você não pode ficar aqui. Pega rumo da água, até onde nasceu a água. A ponta da água é lá em cima, tem gente esperando lá” (Alexandre Tsereptsé, aldeia Sangradouro, 09.02.2004).

¹⁴⁷ “Eu escutei barulho de carro. Aí vem um vestido branco, freira chamou com a mão. Eu fui andando, segurando a flecha, assim, pronto pra atirar. Ela pegou minha mão, esquerda, fez comigo pai, filho, espírito, santo... papai veio andando bravo, com arco. Padre Bruno tirou um saco grande, de pão, e entregou pra mim. Papai agradeceu. Caçador, irmão, primo, parente não chegaram ainda. Papai distribuiu pão com a nora. Ele deu

das Mortes, o grupo de dezenove pessoas conduzido por Pedro Tsereptsé chegou a Sangradouro em 24 de fevereiro de 1957.

3.1.2.3 Pressão em alta

Resguardados pelo desconhecimento da língua, estávamos praticamente isolados dos demais habitantes da aldeia. Percebia um clima de tensão no ar, como se a qualquer momento algo fosse acontecer. Divino Tserewahú falou-me vagamente sobre o desaparecimento de seu tio Joaquim, pai do Oswaldo, e que seu corpo não tinha sido encontrado. Mas eu não sabia se isso era fonte de tensão naquele momento.

Divino Tserewahú vinha nos visitar de manhã, de tarde e de noite. Levou-nos à sua casa para apresentar sua esposa e filhos. Rosina estava na sétima gravidez. Bonita e tímida, ainda amamentava Penidza, a caçulinha de pouco mais de um ano. Crianças vivazes, visionamos com elas o último trabalho de seu pai, “*Daratizé, Aprendiz de curador*” (35’, 2003), filme sobre o ritual *wai’á* em uma aldeia recém-fundada na T. I. São Marcos (MT).

A pessoa espontânea e alegre com quem conversei nos telefonemas parecia pouco à vontade. No período de quatro dias de nossa estadia, ele esteve com pressão alta e com uma crise de amigdalite. Ele me disse, repetidamente, que “o vídeo” era a sua profissão. E disse também, outras tantas vezes que queria deixar o Vídeo nas Aldeias, ao menos por um tempo, e voltar a estudar. Eu sabia que havia muita pressão sobre ele em razão de sua vida profissional. Tendo uma família a sustentar, uma remuneração fixa era primordial. Entretanto, como realizador do Vídeo nas Aldeias, ele só recebia algum dinheiro em razão de um produto ou de um serviço prestado. E na aldeia, ele era o cinegrafista da comunidade sem remuneração.

No projeto de pesquisa estava prevista a remuneração de seus serviços, o que eu e os diretores do VnA pensávamos ser uma solução provisória, que o manteria na aldeia ao mesmo tempo que permitiria avançar em um dos seus projetos de realização, a exemplo do filme que queria fazer sobre o seu pai.

também cinco pedaços de uma coisa dura, a gente não conhecia. Papai quis saber o que era antes de repartir. Ele pegou e foi roendo... “hum, papai ta gostando muito!” Eram rapaduras” (Alexandre Tsereptsé, aldeia Sangradouro, 09.02.2004).

Na segunda noite, fomos saudados pelos anciões com um rito de boas vindas. A reunião com eles sobre as condições da pesquisa seria na noite seguinte, porque o assunto ainda estava em discussão.

No dia seguinte Sr. Alexandre levou-nos para conhecer a aldeia. Tínhamos estado somente na casa do Jeremias e redondezas imediatas a pedido de nossos anfitriões, que temiam por nossa segurança pessoal. Pedi para fotografar o passeio e ele me disse que podíamos filmar. Sr. Alexandre informou-me que a aldeia Sangradouro (ou São José) possuía 61 casas, era a mais antiga da reserva de 98 mil hectares, naquele momento com 22 aldeias habitadas por 2.700 Xavante. Até então, pensava haver 800 pessoas em toda a reserva. E comecei a pensar que a preocupação do Sr. Alexandre com a nossa “segurança pessoal” podia ser algo mais do que eu supunha ser questão de “etiqueta” e “diplomacia”.

Durante o passeio, vimos um homem trançando em frente à sua casa o que parecia ser uma grande esteira. Jerome Tiberghien filma e ele não gosta e faz sinais que devemos pagá-lo por isso. Nosso anfitrião intervém, eles conversam e vamos embora.

Em cada casa que passávamos, Sr. Alexandre me explicava de quem era, sempre um parente seu, e se alguém da casa viesse ver porque os cachorros latiam tanto, Sr. Alexandre apresentava a pesquisadora e seu marido. Mesmo sem entrar em nenhuma delas, vi pessoas idosas doentes. Época das chuvas, a vegetação rasteira estava alta e havia lixo inorgânico espalhado.

Nesta noite, às 19:30 começaria a reunião do Conselho. Bartolomeu Patira deveria estar conosco para traduzir e defender a ideia da pesquisa, mas um compromisso de última hora apareceu, e eu não conheci o Vereador. No *War'ã* (local de reunião), eu e o realizador ficamos em pé, do lado de fora do círculo formado por 17 homens, todos eles sentados em bancos e cadeiras que haviam trazido de suas casas. Talvez esta praça esteja no centro da aldeia, mas não parece estar no centro do círculo das casas, e sim mais a oeste deste.

Após termos pedido consentimento para fazer fotos, Jérôme tentou fotografar-nos, mas não havia luz suficiente. A espera foi longa, ao menos uma hora e meia. A medida que



Foto 2: Reunião no *war'ã*, Sangradouro, fev. 2004.

mudavam de assunto, Divino me traduzia o tema em discussão. Quando chegou a vez da pesquisa, cinco entre eles levantaram-se e foram embora.¹⁴⁸

Do lado de fora do círculo, após a apresentação minha e do Jérôme - nome, idade, de onde vínhamos – fiz uma pausa, esperando que o cacique Patrício traduzisse. E então apresentei, sumariamente, o porquê do meu interesse para realizar uma pesquisa sobre a participação deles no Vídeo nas Aldeias e como pretendia fazê-la. A tradução do cacique pareceu-me muito rápida.



Foto 13: Reunião no war'ã, Sangradouro, fev. 2004.

Um ancião, sentado, falou, e o Sr. Patrício me disse que o Conselho dos Anciões já havia chegado a uma decisão: eles queriam doze mil reais para que eu e o Jérôme morássemos em Sangradouro por seis meses. O montante em dinheiro era pra dividir entre todas as aldeias, “pra não ter problema de reclamação da nossa presença”. Eu poderia ter uma casa, me custaria mil reais a mais para construí-la, ou eu poderia morar na “casa da Comunidade” – uma construção em alvenaria onde funcionou o “cine-club”, e que naquele momento estava repleto de material de construção.¹⁴⁹ Argumentei que a pesquisa não tinha financiamento e também que não havia meios de eu levantar aquele montante. Então propuseram dividir o montante em duas parcelas: um depósito na conta da Associação antes de iniciar a pesquisa, e outro antes de finalizá-la. Respondi que nestes termos eu não poderia realizar a pesquisa. Eles propuseram a quantia de dez mil reais, também em duas vezes. E eu, que só poderia pagar a metade do que eles pediam. Então, ofereceram um prazo para eu pensar. Eles não pareciam interessados nas minhas explicações. Não havia mais o que dizer, aceitei o prazo para dar a resposta, início de abril.

Por razões de política interna, Sr. Alexandre tinha assistido à reunião de longe. Tão logo me viu disse não aprovar a idéia de morarmos em uma casa independente: “*É muito longe de mim. Será que vão respeitar?*”

Voltamos pra casa do Jeremias. Eram nove e meia da noite e Justina serviu o jantar para nós. Divino estava nervoso, contrariado, me dizendo que iria falar com Bartolomeu e

¹⁴⁸ Após a reunião, Divino explicou-me que quando eles já haviam decidido algo, muitos iam embora, cientes de que ficariam sabendo a repercussão no outro dia. Mas isso só fez sentido para mim quando aprendi que eles decidiam por consenso, e não por decisão de uma maioria.

¹⁴⁹ Às vezes denominada “casa dos velhos” por meus interlocutores. Mas, conforme indicado anteriormente, a instituição “casa dos homens” só existe durante os rituais, construída fora da aldeia e próxima a uma mata.

que eles “falariam duro” na próxima reunião, que aconteceria em quatro dias. E eu, preocupada. Não exatamente com o montante pedido pelos *velhos* porque sabia que chegaria a um acordo possível para mim. O problema era que até aquele momento o realizador não tinha afirmado que queria que a pesquisa acontecesse. Ele parecia sincero quanto à incerteza de seu futuro. E com o seu habitual bom humor desculpou-se algumas vezes por não estar me dispensando a devida atenção: “*o Vincent vai dar bronca em mim se eu não te receber bem*”.

No dia seguinte, tomamos café com o Sr. Alexandre. Divino Tserewahú chegou um pouco depois, tínhamos combinado de ir conhecer as instalações da missão e pela primeira vez estive a sós com ele. Começamos pelo refeitório, de onde se vê a aldeia bororo, que está bem próxima. Ele falou de suas lembranças de menino e continuamos o passeio pelas varandas dos edifícios contíguos uns aos outros. A um dado momento vejo o Sr. Alexandre, caminhando até a missão.¹⁵⁰ Ali era um local onde muitos Xavante e Bororo aguardavam a chegada de alguém ou uma condução para sair da reserva. Encontramos o Sr. Geraldo Bororo. O Sr. Alexandre chegou até nós e nos apresentou indicando que ele estava presente quando o grupo conduzido por seu pai chegou em Sangradouro. Alegrementemente, Sr. Geraldo narrou suas impressões sobre a chegada daquele “grupo de pessoas muito magras”, apresentou sua neta, convidou-me para vir tomar café em sua casa e conhecer a aldeia.

Deixamos aquele grupo para ir conhecer o agente de saúde responsável pela enfermaria, um outro primo de Divino Tserewahú. Visitamos as instalações, enquanto o enfermeiro explicava como funcionam os serviços de primeiros cuidados prestados aos Xavante e aos Bororo. E por fim mostrou-me a penúria do estoque de medicamentos da farmácia, pedindo-me que eu fizesse alguma coisa por eles.

Sr. Alexandre nos acompanhava discretamente e à distância. Atravessamos a rua. Em frente estão as instalações da escola. Visitamos as salas de aula, o pátio, o local onde o mestre Adalberto fazia projeções de filmes para eles – uma imensa sala de aula, com a história do sonho de S. João Dom Bosco retratado nas paredes. Nestas instalações havia poucas pessoas, todas de passagem, pois o período era de férias. Por fim sentamos nos degraus da igreja e ali conversamos bastante, de tudo um pouco. Perguntei sobre a adesão dos Xavante ao catolicismo e ele me disse: *Alguns gostam, gostam de ir à igreja, de cantar na*

¹⁵⁰ Naquele momento entendi que o Sr. Alexandre “nos cuidava”, e fiquei pensando se “evitar mal-entendidos” não seria algo bem mais palpável do que eu imaginava.

missa. Mas você sabe, nós somos 'tserente', aldeia redondinha e tudo. A religião xavante é o Wai'á (Divino Tserewahú, Sangradouro, 11.02.2004).

Divino e sua família são Xavante. No contexto dessa fala, Divino Tserewahú fez alusão aos "S(h)erente" como uma atestação de autenticidade, para dizer que provinham de um mesmo grupo original, antes da primeira grande divisão no passado, que se implantava em aldeias redondas, grupo que cindiu-se em Xerente e Xavante. Eram eles justamente aqueles que não quiseram contato para manterem-se "autênticos", que se mantiveram "índios puros" que os salesianos não conseguiram "aculturar".

3.1.2.4 Reformular o projeto ou buscar outro realizador

Conseguí conversar sobre o projeto de pesquisa apenas com o realizador. As pessoas que conheci não fizeram nenhum comentário após minhas explicações. O tema parecia não suscitar interesse, e mal me respondiam sobre o que pensavam dos filmes realizados junto ao Vídeo nas Aldeias. Com exceção dos meus anfitriões, as pessoas que conheci, mais exatamente os homens que conheci, quiseram contar-me sua história pessoal e o que faziam. A proposição sobre a pesquisa mais interessante foi a do Sr. Alexandre, que o meu trabalho fosse sobre a história dos *pioneiros*: "*Você vai trabalhar para a comunidade Tsereptsé*". E uma vez mais o filho Jeremias: "*A hierarquia, você sabe né?*"

A discussão com a "comunidade" ficou resumida ao meu acordo ou não sobre um preço a pagar-lhes "para não ter problema", assim como a interação com Divino Tserewahú ficou restrita a encontros sem privacidade, nos quais ele se mostrava muito tenso. Percebendo conflito entre sua situação pessoal e profissional, tentei saber sobre suas relações e prováveis problemas na aldeia, mas suas respostas foram evasivas ou simplesmente "eu não posso dizer", "você vai ver". Além disso, suas assertivas - "*eu nasci para ser realizador*" e "*eu vou deixar o Vídeo nas Aldeias, não vou mais fazer vídeo*" -, colocavam em dúvida a possibilidade da pesquisa.

A situação pessoal e profissional do realizador, a reação da Comunidade (i.e., a dos "velhos") à pesquisa, o número de aldeias e de sua população fornecidos localmente, contrariaram todos os dados em que o projeto estava fundamentado. L. Souza e R. Santos (2001), que realizaram pesquisa em Sangradouro, indicaram oito aldeias em 1998.

Essadiferença, em apenas seis anos, alertou-me quanto à viabilidade do projeto sob condições sócio-políticas que desconhecia. Em meio às dúvidas, a certeza de que o planejado como campo era inviável.

De volta, em casa, mantive uma intensa comunicação com os diretores do VnA e com os orientadores.¹⁵¹ A orientação acadêmica era para eu insistir com Divino Tserewahú, inclusive voltar a Sangradouro. A sugestão de Vincent Carelli foi a de aguardar a manifestação do Divino, e restringir a pesquisa à época do próximo ritual, momento em que a questão do vídeo está em evidência e quando o Divino Tserewahú está publicamente em atividade.

No domingo, dia 15 de fevereiro, Divino telefonou da aldeia. Na reunião de sábado, ele e Bartolomeu tinham “*falado duro*” com os velhos, e o resultado foi a de baixar o preço da pesquisa para sete mil reais. Falei da minha disponibilidade de voltar para conversarmos. A ligação caiu. Ele telefonou mais uma vez e eu insisti com a pergunta se ele queria que a pesquisa acontecesse: “*Eu não sei ainda Cláudia, vamos ver*”.

A ligação caiu novamente. Tentei mais algumas vezes, mas a comunicação não se completava. A partir daí, perdi o contato com o Divino.

Na última semana do mês de fevereiro soube por V. Carelli que a “Festa da Onça” (prevista para maio), tinha começado e que Divino estava filmando. Em 1º de março, enviei-lhe um telegrama.¹⁵² Dez dias depois ele telefonou. A “Festa da Onça” tinha sido interrompida no dia anterior por causa de um acidente durante a corrida de toras de buriti, que resultou na morte de um membro da Comunidade. Convidei-o a vir a Campo Grande, e ele me pediu um prazo para consultar o Conselho dos Anciões.

3.1.2.5 Lugar onde eu falo

Divino Tserewahú esteve em Campo Grande nos dias 12, 13 e 14 de março. No nosso primeiro encontro conversamos três horas seguidas sobre o projeto de pesquisa. Relatei

¹⁵¹ À época, Professores Theophilos Rifiotis (orientador), Robert Crépeau (co-orientador) e Flávio Wiik (supervisor do trabalho de campo).

¹⁵² <<Precisamos continuar nossa conversa interrompida. Em 15 dias devo entregar meu projeto. Você quer fazer parte dele? Por favor, me ligue de um bom telefone, abraço Cláudia>>.

minha trajetória no tema, o que esperava aprender com ele e como imaginava a Tese. Alegre e receptivo, Divino falou primeiro que tinha ficado muito triste com a minha partida antes da hora, e que os “velhos” lhe perguntaram se eu teria ficado aborrecida com eles. Disse-me também que se eu tivesse dito em Sangradouro o que acabara de lhe dizer, “os velhos” teriam aceito a pesquisa. Lembrei-lhe que fui para lá preparada para apresentar e discutir a pesquisa conforme ele tinha me dito ao telefone, e que lá não pude conversar nem mesmo com ele. Disse-lhe também sobre minhas dúvidas quanto ao interesse e a participação da comunidade.

Quando ele aceitou o convite de vir a Campo Grande, propus fazermos juntos um documento para que ele levasse à discussão no Conselho dos Anciães, uma espécie de “acordo da pesquisa”. Após nossa primeira conversa, Divino me disse que o que eu deveria escrever era uma carta, e orientou-me sobre seu conteúdo. Sem falar de custos ou despesas, redigi uma carta na qual ressaltava a importância do seu trabalho como realizador, e que a aceitação da pesquisa seria como uma forma de retribuição da Comunidade ao Vídeo nas Aldeias. No dia seguinte ele leu e aprovou. Acordamos que eu dividiria com ele o valor da bolsa que recebia da Capes e doaria uma vaca para um churrasco no final da pesquisa, ou da “Festa da onça” caso eles retomassem o ritual. Quanto à minha moradia, Divino conversaria com o Diretor da missão salesiana para saber se eles podiam nos hospedar, e se tal pedido fosse aceito, que ele levaria para aprovação do Conselho dos Anciães.

Esta opção de hospedagem foi discutida em função da inviabilidade de moradia de mais duas pessoas com sua parafernália de equipamentos na casa do irmão de Divino, e das condições de nossa segurança na casa da comunidade, conforme seu pai havia insistido.

Além dessas “duas reuniões de trabalho”, conversamos informalmente sobre nossas respectivas histórias de vida, passeamos pelos quatro cantos da cidade, almoçamos e jantamos juntos, e fizemos duas visitas ao Mestre Adalbert Heide na Inspetoria Salesiana. Divino hospedou-se em um hotel, mas nosso local de encontro era a casa de minha mãe. Como amigo dela, ele foi adotado por Ming, um boxer, que o seguia como sua sombra. Mostrei-lhe meu computador, navegamos pela internet, abrimos a conta <tserewahu@yahoo.com>, e a primeira mensagem que ele enviou foi para Vincent Carelli.

Foram três dias completamente diferentes daqueles na aldeia. De Primavera do Leste ele telefonou para dizer que fez boa viagem, que gostou muito do passeio, e que tinha certeza que os “velhos” aprovariam. “*Confie em mim*”. Em 2 de abril, via e-mail, soube o

resultado da reunião na qual minha carta foi lida e a pesquisa aprovada, sob as novas condições.

3.1.3 “Comme un poisson dans l’eau”

De 18 a 26 de abril de 2004, o campo foi em meio ao evento do Vídeo nas Aldeias, a Mostra “Um olhar indígena”, realizada no Centro Cultural Banco do Brasil no Rio de Janeiro, onde foram exibidos quarenta e dois vídeos realizados entre 1988 e 2003. Jérôme Tiberghien veio de Montreal, e hospedamos-nos onde estavam os realizadores, Hotel Paysandú no Flamengo. Os objetivos eram os de observar Divino no grupo, no visionamento e debate de seus filmes, e de interagir com os realizadores. Jérôme Tiberghien registraria os debates e o movimento nas áreas de circulação.

Divino nos recepcionou como amigos aguardados, e introduziu-nos no convívio com seus pares: Natuyu, Kumaré e Kanaré Ikpeng, Mariká e Takumã Kuikuro, Keniapropin e Paturi Panará, Winti Suyá, Isaac e Valdete Ashaninka. Todos jovens entre 18 e 30 anos, oito deles viviam com suas mulheres e filhos.

Na primeira noite, as equipes do Vídeo nas Aldeias e a de produção do evento vieram para o hotel, e assistimos à matéria sobre eles no programa “Fantástico”, da Rede Globo de televisão. Uma matéria bem feita sobre o projeto e com belas imagens, que os contagiou a todos com o “espírito de pertença” a um grupo.

Neste grupo, Divino Tserewahú tinha a posição do realizador com maior produção e participação em festivais, com maior autonomia de realização e de edição, e também aquele que “explicava coisas difíceis de um jeito fácil” para seus colegas. Quando chegou, ele estava



Fotos 14 e 15: Divino Tserewahú e Paturi Panará filmam o sagão do Centro Cultural Banco do Brasil na abertura da Mostra “Um olhar indígena”. Rio de Janeiro, abr. 2004.



Foto 16: Divino Tserewahú, Karané, Natuyu e Kumaré Ikpeng, em debate após exibição de seus filmes. Rio de Janeiro, abr. 2004.



Foto 17: Divino Tserewahú, em entrevista via telefone. Rio de Janeiro, abr. 2004.

com a pintura do seu clã no rosto— “por causa de uma festa na aldeia” –, cabelos curtos sem o corte tradicional, mas como sempre, com os brincos de madeira (*dapo’rewa’u*). Estava no seu meio e esbanjou contentamento. Muito solicitado, deu várias entrevistas, inclusive por telefone.

Ele exerce um tipo de liderança espontânea sobre os outros realizadores, liderança que lhe é atribuída e não exatamente cultivada, a exemplo de sua indicação pelos demais realizadores para fazer a abertura oficial da Mostra.

“Agradeço a todos por terem vindo ver nosso trabalho. Somos de etnias diferentes, e esta é uma oportunidade para nós nos encontrarmos. Somos realizadores indígenas, registramos a cultura do nosso povo. Os diretores do Vídeo nas Aldeias dão força para a gente. Eu sou da nação Xavante, do Mato Grosso”

(Divino Tserewahú na solenidade de abertura da Mostra “Um olhar indígena”, Centro Cultural Banco do Brasil, Rio de Janeiro, 19 de abril de 2004).



Foto 18: Maricá e Takumã Kuikuro, Karané Ikpeng, Divino Tserewahú, Kumaré e Natuyu Ikpeng, Keniapoprin Panará, Winti Suyá e Paturi Panará. Centro Cultural Banco do Brasil, Rio de Janeiro, 04. 2004.

Pude conversar com os demais realizadores entre uma atividade e outra, em pequenos grupos e individualmente. Expliquei a pesquisa, indaguei sobre suas histórias de vida, relação com suas comunidades enquanto realizadores, e questões específicas sobre seus filmes. Com a equipe do VnA e com a equipe de produção da Mostra, as conversas foram restritas a informações e troca de cordialidades, pois estavam todos muito atarefados com o funcionamento do evento, entrevistas e o trabalho pedagógico.

As minhas atividades durante este encontro foram de observar os realizadores indígenas nas oficinas de registro de rua e nas oficinas de edição dessas imagens, como também



Foto 19: Divino Tserewahú, abordado por alunos que assistiram a seus filmes na Mostra, do lado de fora do Centro Cultural Banco do Brasil. Rio de Janeiro, abr. 2004.



Foto 20: Divino Tserewahú, Maricá Kuikuro (câmera), Kumaré Ikpeng (áudio). Rio de Janeiro, abr. 2004.

participar com eles da programação oficial - atividades que começavam às 9h e só se encerravam depois das 22h. Privilegiei as exibições dos filmes de Divino Tserewahú para observar sua atuação junto a um público não índio, assim como a reação do público a seus vídeos, já que após a exibição destes acontecia um debate de meia hora com os realizadores. Diante do público, Divino Tserewahú expressava espontaneidade, com crianças e adultos. E estes dois públicos expressaram um mesmo tipo de curiosidade, extrapolando o quadro das imagens para o modo de vida xavante, para a concepção dos seus rituais.



Foto 21: Divino Tserewahú em debate após exibição de seus vídeos, Winti Suyá (câmera). Rio de Janeiro abr. 2004.

A partir do terceiro dia da Mostra, ele recebeu vários telefonemas da aldeia: de seu irmão Jeremias pedindo que lhe enviasse dinheiro, de seu pai e de caciques que o reprovavam por não estar na aldeia para filmar as “festas” que estavam acontecendo.¹⁵³

A Mostra foi também um grande encontro de realizadores do projeto, justamente o que não é tão freqüente como eles gostariam. Logo de chegada, fizeram uma reunião para que os realizadores definissem o que gostariam de levar da experiência vivida na Mostra para suas aldeias. Eles escolheram realizar um “*making off*” do evento, com as entrevistas de rua sobre o que os não-índios pensam dos índios, e o que os não-índios pensam de índios que fazem vídeos.

As atividades externas aconteceram no Parque do Aterro do Flamengo no feriado do dia 21 de abril, e no centro da cidade nas imediações do Centro Cultural Banco do Brasil. Nestas abordagens, os entrevistados mostraram interesse por quem os entrevistava e quem os filmava, chegando mesmo a tocá-los enquanto perguntavam “*você é índio mesmo?*” ou “*eu nunca tinha visto um índio de verdade!*” Os entrevistados responderam positivamente sobre os índios em geral, mas nenhum deles sabia da existência do Vídeo nas Aldeias. Aqueles que assistiram à matéria no programa “Fantástico”, disseram estar encantados de saber que no Brasil havia índios que faziam filmes, e que iriam assistir à Mostra.



Foto 22: Divino Tserewahú e Maricá Kuikuro em entrevista de rua. Aterro do Flamengo, Rio de Janeiro, abr. 2004.

¹⁵³ “Os velhos estão bravos comigo, eu tinha que estar lá. Eles não vão me perdoar” (Divino Tserewahú, Rio de Janeiro, 22.04.2004).

Participei de oficinas de edição destas imagens que resultaram num vídeo cuja edição final foi concluída em Olinda. Jérôme Tiberghien fez o registro audiovisual dos debates após cada sessão de vídeos, dos dois debates oficiais da Mostra, do público no saguão do CCBB, dos realizadores indígenas filmando as atividades da Mostra, e das atividades de rua.



Foto 23: Isaac e Valdete Pinhanta com Mari Corrêa em entrevista de rua. Aterro do Flamengo, Rio de Janeiro, abr. 2004.

A reunião de encerramento aconteceu no dia 26 de abril, no apartamento de Nietta Monte, pedagoga que trabalha há vários anos com a formação de professores indígenas no Acre e membro do Vídeo nas Aldeias. Eles analisaram o relatório de prestação de contas da associação, avaliaram o encontro, discutiram projetos futuros, particularmente o de incentivar a formação de mulheres documentaristas indígenas. A única representante feminina no grupo é a Ikpeng Natuyu, que encontra bastante dificuldade em conciliar seu papel de realizadora à pressão de casar-se e ter filhos. A despedida foi calorosa, com trocas de endereços eletrônicos e votos de um próximo encontro.



Foto 24: Kanaré e Natuyu Ikpeng, Maricá Kuikuro ao fundo. Reunião no apto de Nietta Monte, Rio de Janeiro, abr. 2004.

3.1.4 “Você é antropóloga, você sabe...”

Domingo, 2 de maio, ainda é cedo e o telefone toca. Divino Tserewahú, com uma voz bem triste, justifica-se por ainda não ter uma resposta do diretor da missão, o que ele esperava ter no dia seguinte. Na viagem de volta do Rio de Janeiro foi assaltado em Cuiabá, no táxi do aeroporto para o hotel.¹⁵⁴

Começava ali uma sistemática de ao menos dois telefonemas por semana, uma espécie de “campo”, para o qual eu listava as dúvidas oriundas da etnologia para esclarecer no próximo telefonema. Registrava o teor de nossas conversas, e este registro alimentou uma correspondência particular com os meus orientadores. As chamadas eram pra informar ou

¹⁵⁴ Pegaram a câmera e sua mochila e o largaram no centro da cidade. Ele deu parte na polícia, e conseguiu recuperar a câmera, com o microfone avariado.

resolver algo relacionado à minha próxima ida a campo, e por elas, uma amizade foi se consolidando.

Desde o encontro em Sangradouro, quando Divino Tserewahú me explicava uma instituição sociológica, simbólica ou ritual, ele começava a responder a questão pela afirmativa “*Você é antropóloga, você sabe ...*” Inicialmente esta afirmativa foi intimidadora. Só muito tempo depois lhe perguntei se ele percebia o tanto que eu tinha estudado para conversar com ele como “a antropóloga que sabe”. Ele me respondeu simplesmente “*não, acho normal*”.

Nas conversas durante os intervalos das atividades da Mostra, havíamos acertado alguns detalhes da pesquisa. Acordamos que eu passaria dois meses em Sangradouro, com possibilidade de retorno ou de vinda dele em Campo Grande para complementação dos dados. Naquele momento ainda não estava definido o que eu iria observar como realização vídeo, pois ele não estava seguro sobre a retomada e conclusão do ritual de nomeação das mulheres. O que decidimos como trabalho conjunto foi que eu observaria as filmagens fosse do rito de nomeação das mulheres, a parte de encerramento do ritual da Festa da Onça, ou ele continuaria o vídeo sobre seu pai.

Sabendo que a edição é um trabalho longo e intenso, como também que o realizador é bastante sistemático nesta fase do trabalho¹⁵⁵, perguntei-lhe se eu poderia acompanhá-lo na montagem da primeira versão, “a cozinha do seu filme”. Para minha surpresa, e mais expectativas, ele considerou minha participação como algo positivo, que o ajudaria com a minutagem, tradução para o português, e ainda, que minha participação seria um apoio importante à reflexão das decisões da montagem. Vincent Carelli aprovou a idéia, e assim, após o campo em Sangradouro eu iria para Olinda acompanhar a montagem da primeira versão do seu novo filme.

Quanto à nossa moradia na aldeia, Divino Tserewahú informou o Conselho dos Anciões que havia consultado os salesianos se eles podiam nos hospedar – que eu precisava de privacidade para trabalhar, que na casa de seu irmão havia muitas crianças e que eu trabalhava durante a noite. Eles aceitaram a justificativa e concordaram.

Em 11 de maio, Divino Tserewahú me avisou que iria viajar e não sabia quando voltaria. Eles tinham sido avisados da morte de seu avô materno em outra aldeia, e ele

¹⁵⁵Em junho de 2007, Mari Corrêa confirmou-me a sistemática de edição de Divino, de 10 a 12 horas contínuas, completamente concentrado, com poucas e pequenas interrupções.

acompanharia sua mãe até lá. Dia 13 ele telefonou pra dizer que estava de volta: não era o pai de D. Joana, era apenas um parente de seu avô. Dia 16, ele telefonou às 09:30 para me pedir um favor: ele estava sem cartão telefônico e assim não podia ligar para ter notícias da esposa que estava no hospital. Rosina, grávida de seis meses caiu em casa e foi levada para a cidade de Primavera do Leste (MT), a 55 km da aldeia. Divino Tserewahú teve que ficar por causa das crianças. Rosina não falava bem português, e assim D. Joana, a mãe dele, a acompanhou. Ele me deu um número, telefonei no Hospital São Lucas e ela não estava mais, tinha sido levada para o Pronto Atendimento. No Pronto Atendimento, a enfermeira foi se informar com a médica que a atendeu: Rosina estava em trabalho de parto e ia voltar para o H. S. Lucas. Telefonei na aldeia e combinamos que eu ligaria às 14:00 para dar mais notícias. E assim fiz, com a notícia de que ela continuava em trabalho de parto, que não se sabia ao certo o tempo de gestação, mas que o nenê nasceria antes que caísse a noite, que iria para a incubadora e se tudo corresse bem, Rosina teria alta no dia seguinte.

Enquanto isso, Divino Tserewahú conseguiu uma carona e foi vê-la. Voltaria às 17:00. De noite, as informações foram de que estavam tentando segurar o bebê, mas a bolsa havia rompido. No dia seguinte, ela continuou em trabalho de parto e a situação se agravou. De noite eles foram de ambulância para Cuiabá.

E assim seguimos nos falando. Dia 20, um papai feliz me telefonou pra dizer que era menino. A antropóloga sabia que não adiantava perguntar pelo nome, que é muito pesado para um ser dado ao ser, ainda fraquinho, que acabou de nascer (Lopes da Silva 1986).

3.1.4.1 *Stand by*

Os preparativos para a formalização da pesquisa junto à Funai foram iniciados em abril. O pedido era para a pesquisadora e seu acompanhante, que, além de ter todos os seus documentos em língua estrangeira dependia de um sistema de saúde estrangeiro que não emitiria um atestado de “não portador de doenças infecto-contagiosas”, sem realizar antes uma bateria de exames clínicos – os quais, por sua vez, não se agendam rapidamente. Foram vários telefonemas para o Coordenador de Estudos e Pesquisas da Funai em Brasília, para que o meu pedido tramitasse enquanto os documentos do acompanhante chegassem e fossem traduzidos oficialmente. Entretanto, por conta dos exames, descobriu-se uma

pequena mancha no pulmão de Jérôme Tiberghien. Como este podia ser um problema de imagem, pediu-se outro exame, o qual levou um mês para ficar pronto¹⁵⁶. Quando ele finalmente conseguiu enviar-me os documentos, estes demoraram 28 dias pra chegar. E assim, quanto mais o tempo passava mais longe parecia estar a chegada em campo, programada para 1º de julho.

Em 26 de maio, Divino Tserewahú telefonou para informar sobre a conversa com o diretor da missão. Eu poderia sim ficar lá: *“Uma semana antes da viagem você telefona para combinar com o Pe. Kiã. Eles não vão cobrar, vão te pedir uma contribuição”*.

Em 12 de junho, as notícias eram de que a família estava bem, o nenê gordinho, e que a festa de aniversário dos seus 30 anos tinha sido uma grande comemoração. A “Festa da Onça” continuava suspensa, por mais um mês ainda, e ele estava feliz.

Já no dia 16, ligou ao meio-dia para informar que os velhos decidiram alterar a data do início da pesquisa. Divino Tserewahú tinha obrigações rituais a cumprir durante uma expedição de caça e de coleta de material, para os ritos de conclusão da Festa da Onça. A viagem aconteceria no início de julho e estava prevista para terminar no dia 28. Os velhos, os *wapté* – os jovens reclusos na casa dos adolescentes, *Hö* -, e seus padrinhos iriam a outra aldeia distante. Bartolomeu fretaria um caminhão. Dia 19 próximo haveria uma reunião do Conselho dos Anciões, e ele faria o roteiro da viagem.

Divino Tserewahú parecia nervoso ao telefone. Ele tinha ido à enfermaria e sua pressão estava 17/9. Ele achava que a pressão alta era de preocupação com essa história de viagem porque *“tinha que pensar em muita coisa pra fazer tudo certinho”*, providenciar equipamento que não dispunha naquele momento (baterias, cabos, lâmpada), dinheiro e acertar o compromisso comigo. Ele levaria um ajudante para as filmagens. Já havia conversado com os velhos sobre a idéia do filme, que eles teriam que “explicar tudo” para o espectador, com o que eles concordaram.

No dia seguinte, 17 de junho, ele telefonou novamente. Na noite anterior os velhos haviam decidido pela partida imediata, na próxima madrugada. Ele não disse nada, mas não estava pronto. Perguntei se algum membro do Conselho havia sonhado alguma coisa para uma mudança assim repentina. Não, era outra coisa que não podia me dizer. Sugeri a Divino

¹⁵⁶ Em 5 de julho de 2004, soube o resultado dos exames do Jérôme: a tal mancha no pulmão que viram em 2 de junho, era efeito de ângulo da tomada do RX, que projetava uma sombra.

explicar aos anciões a oportunidade que era o registro desta viagem como parte do filme sobre a “Festa da Onça”, e ele disse saber que de nada adiantaria.

Divino Tserewahú foi a outra reunião do Conselho neste mesmo dia e me ligou em seguida. Ele acabou reproduzindo a insatisfação que compartilhamos em nossa conversa e os velhos não gostaram de sua ousadia. Eles alegaram que o Divino Tserewahú não era obrigado a ir, e que eles pouco se importavam com seus problemas de equipamentos, pois eles estavam *fazendo um ritual e não um filme*. O realizador me revelou que pensou em dizer-lhes que desistiria da pesquisa. Chegou inclusive a falar com seu pai. Ele me disse tratar-se apenas de uma ameaça aos velhos, que ficariam tristes de não terem um churrasco no fim do ritual. Mas seu pai desaconselhou-o, pois os velhos poderiam gostar da ideia.

Partiram na madrugada de sexta-feira, 18 de junho. No sábado à noite, 19 de junho, Divino me ligou de não sei onde, informando que já estavam voltando. O caminhão quebrou, o capim estava molhado e, portanto, não era propício para a caçada com queimadas. O prejuízo foi grande, Divino arcou com as despesas do "frete" de volta, e só chegaram na aldeia no domingo à noite.

Ele me relatou ter ficado mal após o último telefonema, se perguntando se havia me dito coisas que não devia dizer. E sua conclusão quanto ao fracasso da expedição foi a de que *"os velhos sonham demais"*.

No dia 21 nos falamos novamente, e ele estava muito alegre com o que seria o filme da Festa da Onça: *"este vai ser o último, vou fazer roça depois"*.

3.1.4.2 Funcionário de Deus

A partir de 5 de julho tentei contatar o diretor da missão salesiana, sem êxito por problemas de comunicação telefônica ou simplesmente por não encontrá-lo.

Dia 19 de julho conversei com o diretor do colégio, Mestre Tarley. Apresentei-me como a pesquisadora que estudava o projeto Vídeo nas Aldeias, que ia observar o trabalho do Divino durante os ritos de encerramento da Festa da Onça, e que telefonava para acertar os detalhes da minha estadia na missão, conforme acertado em maio. Mestre Tarley, informando que Pe. Augusto Kiã não estava, indicou as horas propícias para encontrá-lo.

Em 25 de julho, Pe. Kiã calmamente me disse que há cinco anos os Xavante vinham falando em fazer “esta festa”, que a missão não era hotel, e que era absurdo eu querer hospedar-me com eles durante dois meses. Mas, como não padre? Muitos pesquisadores já foram seus hóspedes! A missão não recebia mais pesquisadores desde há algum tempo, já que estes lá se instalavam para fazer suas pesquisas e depois noticiavam inverdades sobre o trabalho missionário.¹⁵⁷ Perguntei por que ele havia aceitado o nosso pedido. Ele ficou em silêncio.

Insisti. Não. Indicou a possibilidade de hospedagem em um posto de gasolina a 10km da reserva – local, na minha lembrança, nada atrativo. Também não me venderia uma vaca para não ter confusão com os índios. E por fim, ele não podia contrariar a decisão de uma instância maior.

Como eu pensava conhecer membros da instância maior - por ter organizado para dois deles uma exposição, lançamento de livro e debate sobre o patrimônio indígena da região do cerrado¹⁵⁸ - telefonei em Campo Grande na Inspeção mas não encontro o diretor, Pe. Afonso, com quem havia conversado sobre a pesquisa diante do Divino Tserewahú e do mestre Adalbert Heide. Telefonei no Centro de Documentação Indígena da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), e peço para marcar uma visita ao Pe. Jorge Lachine, autor de dicionário e gramática da língua xavante, e a ligação é passada a ele diretamente. Ele disse que sabia o que eu queria e que não me receberia pessoalmente: *“Você não vai fazer uma pesquisa com eles? Fique na casa de algum deles!”*

Em 26 de julho Divino Tserewahú telefonou de Cuiabá, de onde seguiria para São Paulo para exames de controle e tratamento médico com “o pai do Bartô”, Dr. João Botelho Vieira Filho. Indignado com o desmentido do diretor da missão de Sangradouro, ele repetiu o acordo de maio, exatamente nos mesmos termos, que ele foi explícito quanto aos dois meses de permanência, e me disse que isso não iria ficar assim: ele tinha testemunha, o

¹⁵⁷ Argumentei não ser o meu caso, que o Mestre Adalbert Heide me conhecia, conhecia o projeto e apoiava a pesquisa. Havia enviado ao Mestre Adalbert Heide uma cópia do projeto aprovado no PPGAS/UFSC, e Divino tinha conversado com ele sobre a minha estadia.

¹⁵⁸ Nos conhecemos quando fui diretora do IPHAN no estado de MS, durante a exposição de “Arte índia do Centro-Oeste”, que teve como atividades de abertura o lançamento do livro *O dono dos sonhos* de Sérgio Medeiros, palestras do Pe. Bartolomeu Giaccaria sobre os rituais xavante e do Pe. Jorge Lachine sobre seu trabalho com a língua xavante. MARCO, Museu de Arte Contemporânea, Campo Grande (MS), setembro de 1992.

primo Oswaldo, professor no colégio da missão e que me conhecia. Ele convocaria o Conselho dos Anciões no próximo sábado, chegando de São Paulo.

No dia seguinte, às 8:30 da manhã, Divino ligou para me tranquilizar. Após nos falarmos no dia anterior, ele ligou para o Pe. Dídimo da missão de São Gonçalo em Cuiabá, que tinha conhecimento do projeto. O Padre estava em Brasília e viria a Sangradouro naquele fim de semana, conversaria com os velhos xavante e com o Pe. Kiã.

No dia 5 de agosto tomei conhecimento da visita do Pe. Dídimo à missão. Divino Tserewahú, o cacique Patrício, Bartolomeu Patira, Oswaldo e Pe. Dídimo assistiram à Missa ministrada por Pe. Augusto, para conversar com ele em seguida, conforme combinado. Assim que esta acabou, Pe. Augusto pegou seu carro e "fugiu". Eles ficaram "muito bravos" com sua atitude, e no dia seguinte, o "pegaram" de surpresa, antes do café da manhã. Conforme o relato do realizador, a conversa foi difícil e demorada: "*Você não é um funcionário de Deus? Um funcionário de Deus não pode mentir e nem negar ajuda!*"¹⁵⁹

Pe. Augusto alegou que após terem falado mal dos salesianos na televisão, a norma da casa é a de não mais receber pesquisador entre eles.¹⁶⁰ Pe. Dídimo mostrou ao Pe. Augusto o meu projeto, falou também em nome do Mestre Adalbert Heide. Os demais membros da delegação diplomática intercederam, em vão.

Naquele dia haveria uma reunião com os velhos. Mas eles decidiram não levar o caso ao Conselho, para evitar mais conflitos.

3.1.4.3 Funcionário dos homens

Segunda-feira, pouco mais de sete horas da manhã, Divino telefonou. Estranhei sua voz "pequena", e percebo um profundo desânimo. Houve duas reuniões do Conselho dos Anciões, no sábado e no domingo, 7 e 8 de agosto. Teve "briga feia" e muita confusão. A Comunidade se dividiu. Um dos oito caciques de Sangradouro, e justamente o chefe do Posto (funcionário da Funai), apresentou o documento que enviei solicitando autorização, dizendo que nele estava escrito que eu ia fazer "pesquisa sobre a festa da onça" -: "*Estou*

¹⁵⁹ Divino Tserewahú, comunicação pessoal, 05.08.2004.

¹⁶⁰ Referência a uma emissão sobre o ritual funerário bororo (Globo Reporter). Depois, quando eu estava em campo me informaram que a referência era à antropóloga Cláudia Menezes.

*cansadíssimo Cláudia. Tem muita divisão, e estou muito preocupado porque você já levou bronca do teu professor”.*¹⁶¹

O realizador só tomou conhecimento disso no sábado, mas a coisa já estava feita há algum tempo. Neste mesmo dia ele faria uma reunião com os seus familiares e aliados, na qual estariam quatro velhos do Conselho. Quando terminou o relato, lembrei-lhe que ele próprio conhecia o documento, pois havia enviado uma cópia junto com o projeto a ele e ao Mestre Adalbert Heide. E assim, que só poderia haver má fé na tradução do "observar as filmagens do ritual de nominação das mulheres", teor deste documento e também daquele que escrevemos juntos em Campo Grande, levado ao Conselho, traduzido por Bartolomeu e aprovado pelos anciões. Também, e mais uma vez, que eu não ia desistir sem ir até lá, porque já tinha investido muito nesta pesquisa, e o que me interessava era entrevistá-lo, observar seu trabalho de filmagem e a pré-montagem do trabalho que teria observado. Alguns segundos em silêncio. E aí me ocorreu a idéia de fazermos outra coisa, por exemplo, um vídeo sobre o Bartolomeu. Ele também faz parte do Vídeo nas Aldeias, é professor, vereador, candidato à reeleição... poderíamos entrevista-lo no local onde nos hospedássemos em Primavera do Leste, o acompanharíamos em campanha e na e na Câmara dos Vereadores, em General Carneiro. No dia seguinte Divino Tserewahú telefonou super alegre para dizer que o vereador havia gostado da ideia, mas que teríamos que fazer também a Festa da Onça.

Na manhã de 12 de agosto, quinta-feira, recebi enfim o envelope com o timbre da Funai. O Ofício de 9 de agosto assinado pelo Coordenador Geral de Estudos e Pesquisa, Cláudio dos Santos Romero, informava que os Xavante manifestaram-se desfavoravelmente quanto à minha solicitação de autorização para pesquisa científica, negando o meu ingresso na terra indígena de Sangradouro.

3.1.4.4 *Audentes fortuna iuvat*

Partimos de Campo Grande (MS) às 13h00 de um sábado, 14 de agosto, num Celta 1000, abarrotado de coisas, inclusive no bagageiro externo instalado para esta viagem. Os primeiros 500 km se faz via BR-163, direção norte, rodovia com intenso tráfego de veículos

¹⁶¹ Divino Tserewahú, comunicação pessoal, 09.08.2004.

pesados, de mão-dupla em pista única, que estava em mau estado de conservação. A partir de Rondonópolis (MT), o trajeto se faz via MT-150 até Primavera do Leste. Estávamos em pleno período da seca no cerrado, com a fumaça de extensas queimadas. Por sugestão de Bartolomeu Patira, hospedamo-nos no Hotel Thomasi, aonde chegamos passadas 23h00.

O combinado com o Divino Tserewahú é que nos encontraríamos para a missa de domingo diante da igreja em Sangradouro, às 08h00, mas só chegamos diante da Igreja às 08h55.¹⁶² Constrangidos de entrar sem autorização da Funai e sem acompanhante xavante, percorremos devagar o caminho de 1 km até a entrada da aldeia, onde se localiza a casa do vereador. Lá estava Oswaldo Marãdzuho, que nos indicou o grupo que nos aguardava mais adiante. Fomos até a casa do Sr. Alexandre e D. Joana Tsereptsé, que nos receberam alegremente com seus filhos Jeremias, Maria Rufina, e Divino. Ali conversamos um pouco até que Bartolomeu Patira juntou-se a nós. Deixamos os familiares do realizador e seguimos para sua casa para conversar sobre o trabalho.¹⁶³

Augusto Cerewahita, também tio de Bartolomeu Patira e sogro do realizador nos aguardava, e participou de toda a conversa. Mostrei-lhes o documento assinado por Domingos Maboró'e õ, que negava o consentimento da comunidade. Nenhum dos três tinha visto o documento assinado pelo Chefe do Posto da Funai. Mostrei também o pedido de autorização de pesquisa. Bartolomeu Patira me assegurou que falaria no Conselho, e daí a dois dias iríamos à Funai esclarecer tudo isso. Nesta ocasião, levaria em mãos a autorização da comunidade assinada por Patrício Tserewauwe, cacique geral de Sangradouro e aquele que tinha a prerrogativa de assinar tal documento.

Ficamos na frente da casa, e não podíamos ver Rosina, que ainda estava em período de restrições pós-parto. Mas podíamos conhecer o nenê. Divino entrou em casa e voltou com uma criancinha de pouco mais de dois meses, toda redondinha.

¹⁶² Apesar de distar apenas 55 km de Primavera do Leste, as condições precárias da MT-070 nos impunha uma hora para ir e outra para voltar. O nosso despertador estava meia hora atrasado, o que só percebemos no momento em que deixamos o hotel, às 07:18hs. Mal passamos o posto de gasolina, que dista 10 km da missão, estourou um pneu traseiro. E então, para Jérôme Tiberghien chegar à aldeia de roupas limpas, sacrificamos o pneu voltando lentamente ao posto de gasolina. Tivemos que aguardar pelo serviço no posto, e chegamos diante da Igreja às 08:55.

¹⁶³ Seis fitas VHS com todo o material filmado por Jérôme durante a Mostra. Levei em VHS porque é formato do aparelho leitor que ele tinha na aldeia, mas informei que já estava no Vídeo nas Aldeias cópia completa do material bruto em suporte digital, e que ele poderia fazer uso daquelas imagens.

- Ele já tem nome Divino?
- Sim, Cláudia.
- E já pode falar o nome?
- Pode. É Carelli Tserewahú.



Foto 25: Divino tserewahú e Carelli Tserewahú, Sangradouro, ago. 2004.

3.2 “BE THERE”



Fotos 26, 27 e 28: MT-070, de Primavera do Leste para Sangradouro, set. 2004. Da estrada avista-se as instalações da missão salesiana.

Nossa moradia no período de 14 de agosto a 15 de setembro de 2004 foi no Hotel Thomasi, em Primavera do Leste. Durante esses 31 dias, fomos à aldeia de Sangradouro dez vezes, e uma vez à aldeia da Abelhinha, a convite de Lucas Ruri’õ. Passamos cinco noites na 8ª EXPOPRIMA – feira agropecuária –, e no hotel foram cinco encontros de trabalho.



O limite de idas à Sangradouro deveu-se a não autorização de entrada na área indígena pela Funai. Tinha sido avisada por meus interlocutores xavante que entre eles é comum a prática de sequestro de bens em situação de conflito. Levamos a campo equipamentos avaliados em vinte mil dólares canadenses, sob condição de “importação temporária” perante a Alfândega brasileira. Assim, qualquer problema quanto a esses equipamentos tornaria pública a condição de ilegalidade da pesquisa diante da Funai, com sanções que poderiam implicar também o acompanhante da



Fotos 29 e 30: Pátio ao Sul e ao Norte da casa do realizador. Sangradouro, ago. e set. 2004, respectivamente.

pesquisadora. Também fui avisada pelo administrador da Funai local para que eu não fosse à área indígena: *“Se acontecer alguma coisa, e sempre acontece, eu não poderei fazer nada”* (Sebastião Martins, escritório da Funai de Primavera do Leste, 24.08.2004).

Estive cinco vezes no escritório da Funai de Primavera do Leste. Na primeira, acompanhados por Divino Tserewahú e Bartolomeu Patira, fomos nos apresentar e esclarecer que os Xavante não se opunham à pesquisa e à nossa presença na aldeia. Fomos recebidos pelo administrador, Sr. Sebastião Martins, a quem solicitei a reabertura do meu processo e anulação da negativa de autorização. Apresentei o documento de consentimento da comunidade que requeria a reparação do equívoco, assinado pelo cacique geral da aldeia Sangradouro. As demais idas à Funai foram para tentar marcar uma entrevista com o Domingos Maboro'e õ e acompanhar o trâmite da autorização.¹⁶⁴

Na aldeia, conversava com meus interlocutores embaixo das mangueiras, diante do recém-construído posto de saúde, ou do lado externo da casa de Divino Tserewahú. Visando acumular material audiovisual para o documentário sobre Bartolomeu Patira, esses encontros eram registrados integralmente. E foi esse registro, ao longo do texto referido como “entrevistas”, que permitiu grande parte dessa descrição etnográfica.

Chegávamos a Sangradouro entre 08h30 e 09h00 e interrompíamos o trabalho entre 12h30 e 13h00. Quando Divino Tserewahú estava disponível para trabalharmos à tarde, almoçávamos no Posto de Gasolina a 10km, e voltávamos. Todavia, o rendimento das entrevistas era insatisfatório nestas ocasiões. O clima, quente e seco, e a música ambiente não favoreciam.¹⁶⁵

De início pensei incluir mais interlocutores, mas desisti. As pessoas que se aproximavam dos locais em que eu estava, com exceção dos professores do colégio na missão, não manifestavam interesse em falar do trabalho como o Vídeo nas Aldeias, ou mesmo sobre a produção de vídeo em geral. Ou melhor, o tema era direcionado para uma questão pessoal e desfavorável ao realizador. E um problema, para mim incontornável, seria disponibilizar recursos financeiros para atender a demanda de recompensa dos serviços, conforme já havia acontecido, com pedidos de auxílio de diferentes naturezas.

¹⁶⁴ Em 15 de setembro, quando estava carregando o carro para a viagem de volta, recebi um telefonema informando que eles receberam por fax a autorização para ingresso em terra indígena para pesquisa de dois meses, assinada em 8 de setembro.

¹⁶⁵ Os jovens estudam de manhã na Missão, e à tarde havia uma profusão de sons de diferentes ritmos.

Na cidade, os encontros de trabalho aconteceram na área de lazer do hotel, local onde instalávamos os equipamentos para visionar com Divino Tserewahú e Bartolomeu Patira as imagens captadas e os vídeos realizados.



Foto 31: Local de trabalho com Divino Tserewahú no Hotel Thomasi. Primavera do Leste, ago. 2004.

No período de 24 a 29 de agosto aconteceu a 8ª EXPOPRIMA – Feira Agropecuária Comercial e Industrial de Primavera do Leste -, o maior evento agroindustrial da região, onde são realizadas transações comerciais na área de maquinários agrícolas, terraplanagem, equipamentos de irrigação, leilões de gado, veículos de grande porte como também equipamentos eletroeletrônicos. Era a primeira vez que os Xavante iam à feira na condição de convidados, e Divino Tserewahú faria o registro da apresentação dos grupos de dança. Durante esse evento, das 18 às 24h de 25 a 29 de agosto, o *campo* foi no Parque de Exposições de Primavera do Leste.



Fotos 32 a 36: participação dos jovens xavante na 8ª EXPOPRIMA, ago. 2004.



A participação dos Xavante na EXPOPRIMA foi organizada pela ASPRIM (Associação dos Produtores da Grande Primavera do Leste), que montou um stand na feira para divulgação do projeto de auto-sustentação alimentar que estavam desenvolvendo em parceria com as comunidades da Terra Indígena Sangradouro/Volta Grande, com apoio técnico do governo estadual através da EMPAER – Empresa Mato-grossense de pesquisa, Assistência e Extensão Rural.



No evento pude conhecer algumas pessoas com as quais os Xavante se relacionavam em Primavera, interagir com os jovens que estudam na escola da missão salesiana e com seis de seus professores, assim como observá-los fascinados nos shows de rodeio e com os músicos Xitãozinho e Xororó.

Para esses jovens, aquela era uma rara oportunidade de lazer na cidade – rodeios e shows de música – por terem transporte e alimentação garantidos, e a entrada gratuita. Os Xavante ficavam no stand da ASPRIM antes e após as apresentações, onde Divino Tserewahú



instalou televisão e aparelho de exibição vídeo no qual ficavam em exibição os trabalhos do Vídeo nas Aldeias.

Foto 37: Xitãozinho, Bartolomeu Patira, Domingos Maboro'e õ e sobrinhas, Prof. Miguel Angelo, Xororó e o Pres. da ASPRIM, César Vilani. 8ª EXPOPRIMA, 2004.

Na última noite do evento conheci um casal de franceses que fazia donativos aos Xavante há oito anos, e os escutei referindo-se ao stand da ASPRIM e à participação dos grupos xavante de dança na EXPOPRIMA como resultado de um "*traité de paix*".

Foto 38: Casal de franceses no Stand da ASPRIM (ele de preto e ela de branco ao fundo), 8ª EXPOPRIMA, 2004.



No dia seguinte, 30 de agosto, fui à Prefeitura, onde colhi o seguinte relato.

O "*acordo de paz*" é como ficou conhecido o "Protocolo de Intenções de 29 de agosto de 2003 firmado entre o governo estadual de Mato Grosso, os municípios de General Carneiro, Novo São Joaquim e Poxoréu com o sindicato rural de Primavera do Leste". O instrumento visava à implementação de ações "para a paz e o bem-estar social a todos", a melhoria da qualidade de vida das populações indígenas e da relação entre índios e produtores rurais.

A iniciativa visou à conclusão de um longo conflito estabelecido entre os Xavante de Sangradouro e Volta Grande com produtores rurais, pelo desaparecimento do Sr. Joaquim Marãdzuho, de 72 anos. O ancião, pai do Oswaldo Marãdzuho e tio paterno do Divino Tserewahú, saiu para pescar em 2 de abril de 2003, não voltou e seu corpo não foi encontrado. Acusando o fazendeiro vizinho, os Xavante invadiram a tal fazenda, fizeram reféns seus empregados e o proprietário, um senhor de idade avançada. Amarraram os homens e humilharam a nora do proprietário fazendo-a andar nua pela lavoura diante de todos. Sequestraram carros e maquinário agrícola desta fazenda e ficaram com esses bens durante 90 dias. Depois desse episódio invadiram outra propriedade lindeira à reserva e impediram a colheita de soja.

O caso foi amplamente noticiado na imprensa local, com repercussão internacional, e jornalistas portugueses estiveram na área indígena.

Após essas revelações, os dias em que não tive trabalho com Divino Tserewahú, fiz pesquisa no Jornal Folha de Primavera, de abril de 2003 a abril de 2004, e pude conferir que as revelações do funcionário municipal foram condizentes com o conteúdo das matérias nele publicadas. A pesquisa foi restrita a este Jornal, porque o outro (O Diário) não deu a mesma cobertura ao caso. Isso se atribui ao fato de na Folha de Primavera ter trabalhado a jornalista Naína Terena, que por ser “parente” tinha uma relação privilegiada com os Xavante, a autora da maioria das matérias.

Como já disse, as cinco noites na feira agropecuária foram também a oportunidade de estabelecer contato com os jovens alunos que participavam do evento e com seus professores. Foi em razão desse contato prévio que pude conversar com cinco professores na Escola S. José, em uma reunião realizada no dia 6 de setembro.

O professor que me havia feito críticas contundentes a respeito de Divino Tserewahú e de Vincent Carelli quando conversamos no stand da ASPRM, não quis participar da reunião. No geral, os professores expressaram desconhecimento do projeto, do controle sobre a distribuição dos recursos assim como o destino e o uso das imagens captadas. A grande queixa era de não terem acesso às imagens produzidas sobre suas festas e tradições. E para isso gostariam de ter um *museu* na aldeia, cujo maior acervo seria de natureza audiovisual.



Foto 39:Edições arquivadas do Jornal Folha de Primavera, Primavera do Leste, set. 2004.

De maneira mais ampla, expressaram ressentimento pela maneira como essa participação vinha sendo conduzida, fruto de uma prática política consolidada e que se estendia a outros projetos, como aquele que estavam desenvolvendo com os produtores rurais naquele momento. A acusação era contra a família de Divino Tserewahú e seu aliado Bartolomeu Patira, enquanto grupo que se instituiu como elite.

Mas eu sempre digo que eu acho muito errado de um grupo resolver em nome da comunidade e o restante deixar de lado, como se fosse, né, o pai dele... Daí eu sempre falo que é muito errado a gente encobrir isso. Então, é isso que ta faltando ainda né, eu membro da comunidade explicar o assunto que deve ser tratado para o benefício da comunidade para a comunidade resolver, e não aquele que manda né, que manda para a comunidade dizendo que ta certo..." (Prof. Cosme, Escola Estadual São José, Sangradouro, 06.09.2004).

Foto 40: Pátio da aldeia Abelhinha, set. 2004.



Foto 41: Crianças posando para foto da pesquisadora em frente ao apiário da aldeia Abelhinha, set de 2004.



A ida à Abelhinha foi uma experiência surpreendente. Lucas Ruri'õ providenciou o caminhão da aldeia para nos levar, por causa do areão não se chega lá em carro baixo. Logo de chegada fomos cercados por um grupo de crianças pequenas, muito alegres, que não nos deixaram mais até irmos embora. O contraste com Sangradouro começava pelo número de habitantes, que era de 85 pessoas. As casas todas na arquitetura xavante tradicional, um grande pomar, criação de pequenos animais, um viveiro de plantas medicinais e de árvores do cerrado, e um apiário. Instalada a uns 500 m do rio, da aldeia avistava-se uma mata ciliar compacta e imponente.



Fotos 42, 43 e 44: Lucas Ruri'õ com suas crianças e seus pais, com sua esposa e filhos, e crianças da aldeia no viveiro de plantas das mulheres.

Passei o 7 de setembro em Sangradouro. A aldeia estava cheia de gente, inclusive com autoridades do município de General Carneiro. O feriado foi comemorado com partidas de futebol, com equipes masculinas pela manhã e feminina à tarde. O realizador jogou, e no time dele Domingos Maboro'e õ.

A realização do vídeo sobre Bartolomeu Patira não aconteceu. O professor, vereador e produtor na aldeia das realizações de Divino Tserewahú era muito solicitado. Ora um compromisso ou outro, e mais os imprevistos, adiavam para "a próxima semana" uma ida nossa à Câmara dos Vereadores em Gal. Carneiro (80 km adiante da aldeia Sangradouro em direção a Barra dos Garças), ou o simples acompanhá-lo em alguma atividade. Entretanto, creio que havia outras coisas que alteravam constantemente o que planejávamos e que eu não sabia precisar, assim como percebia que minha participação nos eventos da campanha eleitoral não era desejada.

A realização do ritual continuou sem definição enquanto lá estive. Primeiro decidiram aguardar a conclusão das obras na aldeia - estavam construindo casas de alvenaria, projeto com o governo do estado, também resultado do "*traité de paix*". Depois decidiram que, mesmo se tudo estivesse concluído, iriam esperar as eleições municipais.

Esse "*campo*" foi assim o que consegui negociar, compreendendo aí as minhas limitações de habilidade e de orçamento. Naquele momento, não sabia que a minha pesquisa integrava o projeto do NuTI/PRONEX, e não utilizei o recurso financeiro disponível para cada pesquisador.

O tempo de permanência foi limitado, especialmente, pelo clima de tensão provocado pelas disputas internas para as eleições municipais que aumentava sensivelmente, e por ter



Foto 45: Divino Tserewahú e Bartolomeu Patira, Sangradouro, set. 2004.

sido, de certa forma, convidada a interromper a pesquisa pois a nossa presença na casa do realizador estava gerando ciúmes na comunidade. Também por essas razões, não havia possibilidade de realizar um debate com os professores (uma “retrospectiva” como queria Lucas Ruri’õ), e eu havia cumprido o roteiro de questões formuladas previamente para colocar aos implicados na experiência com o Vídeo nas Aldeias.

A continuidade da pesquisa em Olinda com o realizador não se justificava mais, pois não havia vídeo a editar. Assim, sem descartar a possibilidade de eventuais encontros para complementações com o Divino ou com os diretores do VnA, a partir de novembro considerei a pesquisa de campo encerrada.

Divino queria que voltássemos para o ritual pois ele precisava de uma segunda câmera para captações independentes da dele. Isso fugia aos propósitos iniciais da pesquisa, que era o de fazer o 'making off' desta realização. Também não poderia mais, conforme o planejado anteriormente, hospedar-me na Missão para seguir os trabalhos do vídeo após o ritual: minutagem, entrevistas e tradução. Entretanto, mudei de idéia e informei Divino Tserewahú, confirmando nossa presença caso ele nos chamasse. Em 18 de outubro ainda não havia definição de uma data. Fim de outubro soube por Vincent Carelli que a festa só iria acontecer em 2006.

3.3 PONTUAÇÕES SOBRE UM ENCONTRO ETNOGRÁFICO

Decorrido tanto tempo dessa experiência, pensei que ao reler o diário de campo pudesse encontrar aspectos ou combinações despercebidas daquelas relações, que pudessem me dar uma nova percepção do *campo* com o mundo do realizador xavante. Nem uma coisa nem outra. A pesquisa foi um conjunto de atividades intensas e constantemente negociadas. A compreensão que eu tinha é de estar enredada em uma situação de conflitos difusos, onde a combinação e a concorrência de acontecimentos não tinham contornos definidos.

As idas à aldeia dependiam da disponibilidade do realizador e a da agenda do vereador, e a vinda de Divino Tserewahú à cidade de tantas outras coisas. De minha parte, havia uma grande frustração quanto ao trabalho de campo, alimentada por dias de espera ao lado do telefone, mudanças e cancelamento de encontros na última hora. Em minhas conversas com

o realizador, expressava minhas preocupações e desacordo com o ritmo do *nosso trabalho*. Ele tendia a falar pouco sobre as questões da etnologia xavante, resumindo o assunto. E não foram poucas as vezes que insisti quando ele me dizia expressamente “*não, isso eu já te falei*”. Mas ele também me surpreendeu algumas vezes narrando com emoção partes da sua história de vida, como a do seu casamento.¹⁶⁶

As relações de Divino Tserewahú na aldeia não eram tão favoráveis à pesquisa sobre as realizações vídeo como ele e Vincent Carelli pensaram ser no início, antes de minha primeira ida a Sangradouro. O apoio dos “*velhos*” variava sensivelmente, a exemplo do episódio de destruição dos aparelhos doados pelo VnA à comunidade (TV de 32 pol., o leitor de vídeo e de fitas VHS), antes de sua ida para Mostra no Rio de Janeiro, em abril daquele ano. O realizador não quis falar sobre esse episódio, mas soube por Olívia Sabino, secretária do Vídeo nas Aldeias, que nessa ocasião Divino Tserewahú também fora agredido fisicamente por um dos “*velhos*”.

As acusações eram de que ele não repassava devidamente o que ele fazia em suas viagens e assim, não compartilhava devidamente os seus ganhos. Como relata o próprio Vincent Carelli (1998), até o sogro já havia sequestrado sua câmera em um dado momento.

Eu me perguntava se o clima de tensão na aldeia que eu percebia não era algo muito mais constante. O homem xavante está sempre acompanhado de ao menos um outro homem xavante. Na aldeia, estão sempre atentos, olhando em volta e acompanhando o movimento do vai-e-vem das pessoas. Eu sabia que estava enredada numa teia de conflitos, mas desconhecia a sua configuração. A pesquisa junto ao arquivo do Jornal Folha de Primavera foi uma oportunidade singular de conhecer através de um noticiário diário a situação de guerrilha por eles vivida, assim como me proporcionou a compreensão de que ali se travava de uma luta por recursos, uma luta de sobrevivência, que afetava as populações de dezessete aldeias.

Da mesma maneira que no mês de fevereiro, não consegui avaliar devidamente as relações entre os afins e os consangüíneos de Divino Tserewahú, assim como não obtive uma

¹⁶⁶ Eu aprendi que a partir do momento em que o realizador começava a olhar o seu relógio de pulso, poderíamos conversar no máximo mais 30 minutos. Com os demais, na primeira vez que percebia a consulta ao relógio de pulso perguntava se queria parar, e não insistia. Em momentos de revelações de intimidades, lembrava o meu interlocutor que estava sendo gravado. Não houve resistência ou pedido de corte de quem quer que fosse, o que antes de começar eu dizia que podia ser feito a qualquer momento.

explicação satisfatória para que todos os encontros na aldeia fossem em frente à casa do sogro ou sob as mangueiras no pátio central, mas nunca com a presença do Sr. Alexandre Tsereptsé. A propósito, quando chegamos, Sr. Alexandre nos recebeu surpreso: *“Eu não sabia que vocês viriam, meu filho não me falou”*.¹⁶⁷ Sobre o assunto, Divino Tserewahú me disse apenas que estava *“ficando mais lá em cima”* (com o sogro e cunhados), porque *“lá é mais calmo”*.

Mas isso não foi sempre assim. Carelli (1998) relatou que seu sogro, além de já ter tomado uma vez sua câmera, estava envolvido diretamente na destituição de seu pai Alexandre Tsereptsé do cargo de cacique consequente da perda do cargo de Chefe de Posto da Funai ocupado por seu irmão Jeremias.

Entre o que consegui e o que não consegui negociar, o aprendizado de que as condições vivenciadas naquele presente tinham antecedentes antigos. Começando pelo motivo alegado para negar a autorização de pesquisa, *A Festa da Onça*, ritual do clã Owawe, cujo “dono da festa” é Domingos Maboro’e õ, o chefe de Posto da Funai.

Fui apresentada a Domingos Maboro’e õ, em 20 de agosto, na aldeia. Entretanto, só viemos a conversar na EXPOPRIMA, evento que ele participou ativamente como interlocutor entre a classe produtora e os Xavante, e também como “produtor cultural” dos jovens xavante que apresentaram ritos e danças na Feira. Ele residia na aldeia de



Foto 46: Domingos Maboro’e õ, 8ª EXPOPRIMA, 2004.

Sangradouro há apenas um ano, quando assumiu o cargo de Chefe de Posto na Funai. Antes disso tinha sido cacique durante 19 anos da aldeia Dom Bosco, nesta mesma reserva. Ele me contou que viajou muito pelo Brasil e também para o exterior, e que esteve em Genebra em 1989 para a 76ª Conferência da Organização Internacional do Trabalho (OIT), quando foi aprovada a Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes. Ele relatou ter proferido muitas palestras nessas viagens, e considerava que sua experiência estava ajudando muito a comunidade desde que se tornou Chefe do Posto da FUNAI. Também relatou ter muitos amigos, citando as antropólogas Laura Graham e Claudia Menezes, e um Kaingang, que tem nome kayapó, que se casou com uma índia canadense e

¹⁶⁷ Alexandre Tsereptsé, aldeia Sangradouro, 15.08. 2004.

vivia no Canadá. Com esse amigo, Kokrun, que ele conheceu no Rio de Janeiro durante a ECO 92, ele tinha um projeto de construir pousadas de turismo “chique e caro”, num lugar com águas cristalinas. Fazendo uso do discurso do desenvolvimento sustentável, Domingos Maboro’ẽ me disse defender a globalização porque era uma oportunidade de integração dos povos. Ele estava bastante entusiasmado com a política do governador Blairo Maggi, com quem tinha estado há poucos dias em Cuiabá, durante um encontro que ele reuniu 100 lideranças indígenas para conversar sobre seus problemas. Combinamos que eu o entrevistaria na FUNAI, mas não consegui encontrá-lo.

Ouvi comentários de que Domingos Maboro’ẽ teria ficado envergonhado ao ler o documento assinado por Patrício Tserewauwe encaminhado à Funai, que afirmava ter acontecido um mal-entendido quanto ao meu pedido de pesquisa junto a eles. Talvez “envergonhado” não seja exatamente o termo apropriado. A pesquisa que pretendia realizar em Sangradouro tinha sido inserida nas disputas em torno da produção e veiculação de imagens do grupo. E essas disputas eram tão antigas quanto o uso do vídeo entre eles, ou seja, elas tinham tomado forma tão logo aquele grupo tinha entrado no processo de produção de sua imagem ou, como dizem, de “documentação de sua cultura”. Isso foi em 1987, quando Domingos Maboro’ẽ queria uma cópia do “*Wai’á, O Segredo dos Homens*” para usar em suas conferências e o grupo do Lucas Ruri’õ impediu que ele a obtivesse.

O conflito surgido com o Domingos afinal acabou ficando mal resolvido. Ele, que já tinha esta profissão de conferencista no Brasil e no exterior, solicitou uma cópia da edição final para usar no seu trabalho. Nós, numa avaliação que hoje considero equivocada, optamos por obedecer a facção do Lucas que havia solicitado a filmagem, e que vetou a entrega da cópia para o Domingos.¹⁶⁸

Os grupos políticos em oposição na atualidade tinham a mesma configuração do momento em que a equipe do CTI esteve lá em 1988 para as filmagens do *Wai’á*, organizados por uma divisão central, como me indicou Joana Tsereptsé, entre “os daqui”, os que fundaram a aldeia Sangradouro, e “os que não são daqui”, os da aldeia Dom Bosco.

¹⁶⁸ CARELLI, Vincent. Crônica de uma oficina de vídeo. São Paulo, 1998. Em: <<http://www.videonasaldeias.org.br/2009/biblioteca.php?c=24>>. Acesso em 01.02.2012 .

Na época, a Virginia me havia relatado que as filmagens, que duraram mais de vinte dias, haviam sido pontuadas por uma série de discussões e disputas políticas, que foram sendo solucionadas à medida que foram surgindo. Por traz de questões diretamente relacionadas com o ritual, como registrar ou não seus aspectos secretos, se travava, entre outros, um duelo entre o líder Alexandre, empossado e apoiado pelo grupo do Lucas, e o pessoal do Domingos, da aldeia Dom Bosco.¹⁶⁹

Em 1995 Carelli foi convidado por Bartolomeu Patira e Divino Tserewahú para realizarem um documentário sobre a *Festa da Onça*, sendo seu anfitrião Lucas Ruri'õ. E novamente, a rivalidade entre os dois grupos eclodiu. Nesse caso, o grupo da aldeia Dom Bosco tinha prerrogativas rituais e contestou as filmagens não autorizadas. Vincent Carelli mostrou-se disposto a cancelar o trabalho. Por fim, em razão das alianças e de interesses e estratégicos com o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), Domingos Maboro'e õ cedeu.

Diante da minha postura inflexível e da minha disposição de levar a coisa no braço de ferro, o Domingos, após uma longa conversa, resolveu recuar. É importante dizer aqui que, fora a questão das filmagens, haviam outros fatores que pesavam na balança. A relação do CTI com as várias facções de Sangradouro havia evoluído ao longo dos anos para várias assessorias. A Virginia Valadão e o Gilberto Azanha sempre atenderam as várias comissões que vieram a São Paulo, sem discriminar a facção A, B ou C, ajudando-os a redigir e encaminhar projetos com contatos que eles haviam articulado. Portanto, para o Domingos, forçar um rompimento com o CTI poderia implicar em detonar uma crise interna muito maior, já que tínhamos na aldeia uma rede diversificada de alianças. Outro fator muito importante é de que o filme "Wai'a, O Segredo do Homens" (1988), acima de todas as disputas, agradou os anciões da aldeia e é motivo de orgulho geral. Da mesma maneira no caso da festa da Onça, Sangradouro é uma das únicas

¹⁶⁹ CARELLI, Vincent. Crônica de uma oficina de vídeo. São Paulo, 1998. Em: <<http://www.videonasaldeias.org.br/2009/biblioteca.php?c=24>>. Acesso em 01.02.2012.

aldeias Xavante que ainda realiza este ritual, portanto tê-lo registrado seria mais um ponto a favor do jogo de disputa de prestígio entre aldeias.¹⁷⁰

Já em 1998, à época da oficina de formação junto ao ritual de iniciação masculina à vida adulta, o grupo de Sangradouro estava recortado entre o grupo do Lucas Ruri'õ e o grupo do Bartolomeu Patira¹⁷¹. O de Ruri'õ havia fundado a aldeia Abelhinha, o de Patira a aldeia Malibu. Alexandre Tsereptsé, que era cacique de Sangradouro, tinha sido destituído há dois anos por um grupo liderado por Augusto Cerewahita, sogro do Divino, tio de Bartolomeu Patira e cunhado do Lucas Ruri'õ. Mas desses três grupos em disputa, no final das contas, os grupos de Bartolomeu Patira e Lucas Ruri'õ se juntaram e continuavam a unir-se contra o de Domingos Maboro'e õ, que é tio de ambos. Entre os dois primeiros situa-se a família do realizador: Alexandre Tsereptsé é irmão de Adão Tsereptsé, pai de Lucas Ruri'õ.

A segurança pessoal da pesquisadora e de seu acompanhante foi um tema recorrente, colocado desde as primeiras interações. Isso incluía a possibilidade de agressão física, quebra e ou confisco dos equipamentos de filmagem ou do nosso carro. De início cheguei a pensar que tratava-se de um excesso de zelo e uma forma de controle, mas tive duas ocasiões para experimentar “sua palpabilidade”. A primeira, um Xavante que era motorista da FUNASA, na saída da aldeia, tentou nos interpelar de forma agressiva, jogando o caminhão que ele dirigia para cima de nós, de forma que não pudéssemos continuar. O motorista chegou a sair do seu veículo, no qual havia vários passageiros, e vir em nossa direção. Mas conseguimos manobrar e alcançar a estrada sem confronto.

A segunda ocasião foi mais grave. Estávamos na aldeia, 12 de setembro, aguardando Divino Tserewahú quando o Sr. Alexandre Tsereptsé, muito tenso, veio nos pedir para deixar Sangradouro rapidamente porque estava havendo uma briga com um “*waradzu*”, um representante da ASPRIM: “*Vai pra Primavera direto! Confusão. Teve confusão. Bartô disse*

¹⁷⁰ CARELLI, Vincent. Crônica de uma oficina de vídeo. São Paulo, 1998. Em: <<http://www.videonasaldeias.org.br/2009/biblioteca.php?c=24>>. Acesso em 01.02.2012.

¹⁷¹ “De modo que aquele grupo de pessoas inicialmente ligadas ao projeto se dividira em grupos antagônicos (o Bartolomeu e o Lucas envolvidos numa disputa por mulheres sequer se falam), além de permanecer, é claro, a rivalidade do grupo da aldeia de Dom Bosco com os demais” (CARELLI, Vincent. Crônica de uma oficina de vídeo. São Paulo, 1998. Em: <<http://www.videonasaldeias.org.br/2009/biblioteca.php?c=24>>. Acesso em 01.02.2012).

pra voltar pra Primavera. Boa viagem, muito obrigado por terem vindo. Vocês fizeram trabalho bonito”.

Na saída, um xavante nos fez parar e foi com as mãos em direção ao pescoço de Jérôme Tiberghien, que rapidamente impediu sua tentativa. Tratava-se da mesma pessoa que já havia atentado algumas vezes contra a segurança de Divino Tserewahú.

Meu pai pediu pra você ir embora porque ta tendo problema lá... Teve briga com o motorista da Asprim, do carrinho. Aí a gente defendeu ele daquele que bebe muito. A gente não quer que aconteça nada com você Cláudia, por isso to ligando. (Divino Tserewahú, General Carneiro, 13.09.2004).

Ambos os episódios aconteceram em um domingo à tarde e estavam associados ao consumo de bebidas alcoólicas.

No nosso último encontro, Divino Tserewahú revelou-me ter estado várias vezes prestes a me dizer para desistir de realizar a pesquisa com ele. O exemplo que ele utilizou - *“a Cláudia vai chegar”... “calma pessoal, deixa que eu converso com ela, deixa que eu resolvo”* - para ilustrar nossa conversa sobre negociação política, é significativo do peso que foi para ele ter uma pesquisadora sobre o seu trabalho na aldeia.

A trajetória do realizador, o fato de ter se tornado uma das experiências bem sucedidas do projeto é tão mais surpreendente por ele viver em uma sociedade que exerce forte controle sobre seus membros, onde não há lugar para o autor como noção de artista independente. É assim que o sujeito produtor de imagens se considerava um funcionário de sua comunidade, da mesma maneira que um professor ou um agente de saúde, com a diferença de não ser remunerado para a função, mas, por outro lado, de ter possibilidades de *ir e vir* que nenhum outro membro dessa comunidade possui.

Dentro da sua aldeia, uma comunidade recortada por conflitos de natureza socioeconômica e política, esse novo especialista era alvo de uma constante *“vigilância”*. Mesmo se seu trabalho era apreciado pelos *“velhos”* e se ele não tomava nenhuma decisão sem ter a aprovação do Conselho dos Anciões, ele estava exposto à cobiça e à maledicência, sobretudo, pelas experiências vividas através do seu trabalho – as muitas viagens que realizou e sua rede de relações fora da aldeia. Apesar do apoio de sua família e de seu *“partido”*, ele sofreu muita pressão para manter-se na profissão, com episódios em que ele

teve seu equipamento “confiscado” ou “avariado”, lembranças de viagens roubadas. Até à época da minha primeira estada em campo, havia uma tendência a reconhecer-lhe o papel de realizador, ou melhor, de valorizá-la, apenas quando “havia uma festa”, que era quando sua atuação estava em evidência.

Vincent Carelli costumava dizer que, em sua aldeia, Divino Tserewahú era um “surfista” tentando se manter em cima de sua prancha. De fato, por ser jovem, ele precisava de “um partido”, de homens que falassem por ele, papéis que assumiam ora Bartolomeu Patira e ora Lucas Ruri’õ. O realizador terá lugar e voz em sua comunidade quando for considerado um homem maduro, isto é, quando for sogro e tiver netos. Consequentemente, ele terá passado por mais funções rituais e terá adquirido maior conhecimento de sua cultura. É neste período da vida que um homem tem maiores possibilidade de desenvolver seus projetos pessoais, quando ele deixa de ser apenas aquele que apoia ou aquele que precisa de apoio, e passa a ser aquele que querem apoiar.

Membro de uma sociedade hierárquica, com uma organização social dualista e portanto regida por princípios de oposição complementar, que talvez tenha na exigência de uma reciprocidade radical e no facciosismo político seus instrumentos para não permitir a emergência do sujeito independente e a instalação do poder centralizado, conforme hipótese de Paraíso (1992) para o facciosismo entre os Botocudos.

Os Xavante zelam para que a produção de sua imagem como sociedade permaneça de autoria coletiva. Só os velhos podem falar em nome do coletivo, e os velhos só se pronunciam por consenso.

À luz da etnologia xavante, as condições do *nosso trabalho* – assim como o drama da



Foto 47: Bartolomeu Patira com a esposa e filhos diante de sua casa. Sangradouro, set. 2004.

pesquisadora, que estava fora de um circuito de reciprocidade mas dentro do circuito de um conflito –, tornam-se coerentes e consequentes ao desenvolvimento de uma pesquisa sobre a produção da autoimagem em uma ordem social altamente politizada, onde grupos competem cotidianamente por recursos materiais escassos e imateriais controlados.

O vídeo aqui é disputado nas duas modalidades de bens. O que esse material parece oferecer de novo é a sua possibilidade de uso para “objetivação de culturas”, seja para o conhecimento e sua expressão seja para a *objetificação* de sua imagem.

*

“Antropologia compartilhada” é uma expressão de Jean Rouch [1973] bastante citada na literatura do filme etnográfico, cuja significação seu autor não se ocupou de precisar. Inspirando-se nos “pais fundadores” do documentário, Rouch adotou como princípios da realização de seus filmes: i) o *feedback* de Robert Flaherty, que consistia na discussão das filmagens com a comunidade, e ii) a *observação participante* de Dziga Vertov, a câmera nos ombros seguindo os eventos e deles participando intimamente, o que possibilitava o registro de longos planos seqüência, i.e., a filmagem contínua de toda uma ação em único plano, sem cortes.

Foto 48: Divino Tserewahú e Rosina Cerewahita com sete de seus filhos diante de sua casa, e Lucas Ruri'õ. Sangradouro, set. 2004.



Em uma célebre conferência Jean Rouch previu que o filme etnográfico ajudaria a compartilhar a antropologia, na medida em que câmeras leves com som

síncrono fossem popularizadas e passassem às mãos daqueles que até então eram observados.¹⁷² O antropólogo perderia o monopólio da observação, e ele seria também observado e filmado, assim como sua cultura.¹⁷³ Esta previsão, entretanto, não acertou

¹⁷² “Conferência Internacional de Antropologia Visual” do IX Congresso Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas, Chicago, Universidade de Illinois, 1979.

¹⁷³ “Et demain? Demain sera le temps de la vidéo couleur autonome, des montages magnétoscopiques, de la restitution instantanée de l’image enregistrée c’est-à-dire du rêve conjoint de Vertov et de Flaherty, d’un “ciné-

quanto à direção da câmera, uma vez trocadas as mãos que a manuseia. O que mostra a mídia indígena é que o *outro* da antropologia, ao ter em mãos uma câmera, tem-na utilizado para expressar o mundo em que ele vive, compartilhando assim, suas antropologias.

Passemos agora à outra parte do “*nosso trabalho*”, onde Divino Tserewahú, ora da posição de nativo ora da posição de realizador, revelou-me sua história pessoal, o seu mundo na aldeia e o seu trabalho.

oeil-oreille-mécanique” et d’une caméra tellement “participante” qu’elle passera automatiquement aux mains de ceux qui jusqu’ici étaient derrière la caméra. Alors l’anthropologue n’aura plus le monopole de l’observation, il sera lui-même observé, enregistré, lui et sa culture. Ainsi le film ethnographique nous aidera-t-il à “partager” l’anthropologie” (Rouch [1973] 1979: 71).

4. DIVINO TSEREWAHÚ TSEREPTSÉ

Não sei Cláudia, acho que o sonho, não é o sonho é espiritualidade da pessoa, quando vai acontecer alguma coisa muito forte avisa no batimento do seu coração, sabe... Acontece muito isso, pra todo Xavante. Não sei se acontece pra outro índio.

Divino Tserewahú¹⁷⁴

4.1 INTRODUÇÃO AO MUNDO XAVANTE

Sabe-se que durante os primeiros 150 anos de colonização os europeus estabeleceram alianças com povos Tupi inimigos entre si, e é por esta razão que os holandeses ao se instalarem no atual estado de Pernambuco na metade do século XVII aliaram-se aos Tapuia, como estratégia contra as investidas dos portugueses. É fruto desta aliança que se tem as primeiras e sumárias descrições etnográficas que permitem identificar os Tapuia (habitantes do Rio Grande do Norte, Ceará e Maranhão) como povos da família lingüística macro-jê (CARNEIRO DA CUNHA 1993). A denominação genérica “tapuia” é considerada um termo de origem tupi que quer dizer “*gente de língua estranha*” (HEMMING 2007:67). A literatura de informação descreve os povos tapuia como “selvagens do sertão” em oposição aos povos tupi da costa brasileira, pois não teriam, como os litorâneos, o refinamento das práticas rituais e a beleza da língua, desconheceriam a agricultura, a cerâmica, o tabaco e a cerveja (Carneiro da Cunha 1993).

Com a vinda da família real para o Brasil em 1808, a Coroa utilizou-se da “guerra justa” contra povos indígenas para liberar territórios à colonização e escravizar os prisioneiros de guerra. Uma das regiões cobiçadas pela empreita real é a compreendida pelos vales do Rio Doce e do Mucuri, Espírito Santo e Minas Gerais, região então habitada por povos conhecidos como Botocudos, em alusão ao uso do botoque. A partir de então, esta vasta região se torna acessível às expedições científicas européias, por onde passaram aquelas do Príncipe Maximilien von Wied-Neuwied (1815-1817), von Martius e Spix (1817-1820), Barão de Langsdorff, Auguste de Saint-Hilaire (1816-1817).

¹⁷⁴.Aldeia Sangradouro, 09.09.2004.

Robert Lowie (1946) define “Tapuya” como um termo geral, mas considera que há vários traços culturais comuns entre esses e os Jê. Von Martius avaliou que os Tapuia descritos pelos primeiros cronistas eram aqueles que ele identificou como falantes de um mesmo grupo linguístico, batizado por ele mesmo de “jê”, por ser este um sufixo empregado nessas línguas para designar “chefe”, “pai” ou “antepassado” (HEMMING 2007). Rudolph Schuller contestou Von Martius em 1912, afirmando que aqueles Tapuia não podiam ser “os seus Jê” que são refratários à água e haviam enviado guerreiros montados para encontrarem-se com Roulox Baro (HEMMING 2007)¹⁷⁵. David Maybury-Lewis (1965) discordou de ambos. Ainda que poucos povos jê possuam canoas, eles são bons nadadores e em nada “refratários à água”; os cavaleiros de Junduí estavam exibindo-se para impressionar o visitante holandês. Para o antropólogo, os Tapuia descritos pelos holandeses apresentavam semelhanças com os Jê atuais sob vários aspectos. Todavia, diferiam em aspectos essenciais como o uso de redes, a ingestão de bebida feita de mel. A conclusão de Maybury-Lewis (1965) é a de que embora compartilhassem com os Tapuia vários traços rituais, eles não eram idênticos aos Jê. Maybury-Lewis também concordou com Curt Nimuendajú quanto ao fato dos Jê terem sempre sido povos do cerrado, com declarada aversão à floresta. Como povos do cerrado, não haviam migrado recentemente do litoral, expulsos por povos tupi.

O historiador John Hemming (2007), por sua vez, declara-se convencido de que Von Martius tinha razão, que as semelhanças entre os Tapuia descritos pelos holandeses e os Jê atuais eram muito maiores que as diferenças. O historiador indica um dado crucial da etnografia jê: a corrida de toras que Roulox Baro presenciou quando visitou o chefe Janduí em 1647, ainda é realizada quase exatamente conforme descrita pelo holandês. Também a tonsura de cabelo dos Tarairiús de Janduí era idêntica ao dos povos timbira atuais (Krahô e Canela), similaridade que não foi registrada por Maybury-Lewis na lista de traços comuns. A opinião de Hemming (2007) é de que os Tapuia eram mesmo os povos jê, intimamente relacionados aos atuais povos timbira, e que viveram perto do litoral bastante para produzirem redes e álcool a partir de mel fermentado, aprendizado adquirido de povos tupi.

¹⁷⁵ Roulox Baro também conviveu com os “Tapuia” e aprendeu a língua. Atuou como “oficial de ligação” do Governo do Brasil Holandês e os “Tapuia” liderados pelo grande chefe Janduí. Ele é autor de um importante relato etnográfico, *Relation du voyage de Roulox Baro au pays des Tapuies* (1651).

Conforme indicado por Elias Herckmans [1639], todos os anos os Tapuia vinham para o litoral entre novembro e janeiro para colherem castanha de caju¹⁷⁶.

Manuela Carneiro da Cunha (1993) sintetiza essa divergência de opiniões indicando que os Jê atuais fazem parte dos antigos Tapuias, mesmo se nem todos os Tapuias referidos na literatura são povos Jê.¹⁷⁷

Atualmente as sociedades jê constituem uma vintena de povos difundidos pelos platôs centrais do Brasil, da margem esquerda do baixo Amazonas ao extremo sul do país. Os estudos sobre as sociedades jê incluem a sociedade bororopela similaridade das instituições sociais entre elas, mas que apesar pertencer ao tronco Macro-Jê, não pertence à família Jê. Convencionou-se distingui-los, em termos geográficos, em Jê setentrionais (Kayapó, Timbira, Suyá, Kren-akarore), centrais (Akwen) e meridionais (Kaingang e Xokleng), sendo que estas categorias se subdividem em várias outras. Os linguistas atribuem a diversidade interna de suas línguas à segmentações sucessivas.

As sociedades jê e bororo começaram a ser conhecidos efetivamente a partir dos trabalhos de Curt Nimuendaju e de Claude Lévi-Strauss, anos 1920 e 1940, respectivamente, os quais inspiraram um grande projeto de estudo comparativo dessas sociedades nos anos 1960 e 1970, o *Projeto Harvard-Brasil Central*. A “primitividade” e “marginalidade” que lhes foi imputada caiu por terra com descrições de uma economia que combinava períodos de dispersão e de concentração de população em grande aldeias, organizadas internamente em metades cerimoniais, classes e grupos de idade e segmentos residenciais, com seu funcionamento institucional garantido por ciclos rituais que perpassam toda a vida de cada morador (Fausto 2000:62).

Sociedades dualistas, à filiação unilinear, constituídas por *metades* com diferentes funções, uxori-locais, apresentando terminologias do tipo crow/omaha, muitas das sociedades jê possuem aldeias circulares, onde a organização territorial reflete a estrutura da organização social. Os Jê entram para a etnologia contemporânea através do trabalho pioneiro de Nimuendajú (1939, 1942, 1946) sobre os Apinayé, Xerente e Timbira ocidentais respectivamente, traduzidos do alemão para o inglês por Robert Lowie. No anos 1960, David

¹⁷⁶ Elias Herckmans foi Diretor Companhia das Índias Ocidentais e governador da capitania da Paraíba de 1636 a 1639. Geógrafo, cartógrafo e escritor, também deixou um importante relato etnográfico sobre os “Tapuia”.

¹⁷⁷ « Les Gé sont donc de ceux qu'on appelait autrefois Tapuias, même si tous les Tapuias ne sont pas des Gé » (Carneiro da Cunha 1993: 81).

Maybury-Lewis em colaboração com Roberto Cardoso de Oliveira (Museu Nacional, Rio de Janeiro), implementaram o “Harvard Central Brazil Project”, do qual participaram vários pesquisadores brasileiros e norte americanos, afim de estudar de maneira comparativa as organizações sociais jê e bororo.

O dualismo social que caracteriza as sociedades jê e bororo é um princípio de aplicação variada em graus mais ou menos elaborados, e através do qual a interação social pode ser organizada. O clássico problema da origem das organizações dualistas durante muito tempo dividiu a opinião antropológica em duas hipóteses contrárias: uma, a que estas sociedades teriam origem a partir do encontro de dois grupos que se aliam na complementaridade mais ou menos hierarquizada; a outra, que elas procederiam de um mesmo grupo que se cinde em duas partes complementares ao nível do todo. Mas rapidamente se entendeu que esse era um falso problema na medida em que não haveria como comprovar historicamente qualquer uma delas, e, sobretudo, que fusão ou cisão em nada contribuiria ao estudo do funcionamento interno dessas sociedades (Blaisel et Muller 1997).

Distingue-se classificação de organização dualista. Como bem a sintetizou Jean-Claude Muller (1986), a *organização dualista* é a maneira como um povo pode se definir constituído por dois grupos, frequentemente denominados “metades”, tendo cada uma a finalidade de contribuir ao bom funcionamento do todo, e também, mas não obrigatoriamente, exogâmicas. Já as *classificações* dualistas são uma forma lógica de organizar o mundo em um esquema conceitual binário, e frequentemente complementar.¹⁷⁸

De acordo com a revisão de Ayrton Dall’Igna Rodrigues (1997) em sua própria classificação linguística, feita especialmente para o Instituto Socioambiental (ISA), *xavante* é um dos três dialetos da língua *akwén*, da família Jê, tronco Macro-Jê.¹⁷⁹

Os Xavante passaram a ser conhecidos como sociedade distinta pelo trabalho de David Maybury-Lewis [1967]. Sociedade jê, patrilinear e uxorilocal, em razão de diferenças em suas

¹⁷⁸ « Les ethnologues parlent soit de classifications dualistes soit d’organisations dualistes, la première dénomination englobant la seconde qui n’en est qu’un cas particulier. On sait que l’organisation dualiste est la façon qu’a un peuple de se définir comme formé de deux groupes, nommés souvent moitiés, qui ont chacune des attributions contribuant au bon fonctionnement du tout. Souvent, ces moitiés sont exogamiques mais ce n’est pas toujours le cas. Les classifications dualistes ne divisent pas nécessairement le groupe en deux moitiés mais soumettent le monde à un schème d’organisation conceptuel qui semble, à première vue, binaire et complémentaire » (MULLER 1986: 33-34).

¹⁷⁹ <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/linguas/troncos-e-familias>

instituições e da língua falada, Maybury-Lewis separou os Akwe-Xavante em “orientais” e “ocidentais” em relação ao Rio das Mortes. *A’uwe* é autodenominação, “gente”, “povo” (GRAHAM 1995). Na literatura encontramos Akwe- para diferenciá-los dos Ofaié- e dos Oti-Xavante (LOPES DA SILVA 1992).

Os Orientais organizam-se em três clãs exogâmicos, e entre os Ocidentais estes três clãs estão organizados em metades exogâmicas. De acordo com Giaccaria e Heide (1984), estas metades seriam a da direita, da qual faz parte o clã Poredza’ono; a da esquerda, os clãs Öwaw’e e Tob’ratató. Giaccaria (2000) acrescenta que eles dizem ser a da direita “mais importante”.

A sociedade xavante classifica seus membros por categorias de idade (criança, jovem, adulto e velho), e possui oito grupos de idade, nominados e transmitidos de maneira cíclica. Eles não possuem a instituição da “casa dos homens” e sim, no seu lugar e mesmo nível de importância, a “casa dos adolescentes”, a *Hö*.

Logo após a iniciação à vida adulta, o jovem xavante deve casar-se. O casamento é um arranjo feito pelas famílias, e sobre o qual não falam até o momento de torná-lo público com o rito de apresentação das noivas aos noivos. Este rito finaliza o ritual da iniciação social, o *Wapté Mnhonho* ou *Danhono*, que os Xavante chamam em português por “furação da orelha” já que ser homem xavante é ter o lóbulo da orelha perfurado.

Os ritos de casamento dos homens e das mulheres são exclusivos aos gêneros e realizados separadamente. A regra de residência é uxorilocal, e o homem deve trabalhar por um tempo para seu sogro. Habitualmente, os cônjuges começam a viver juntos após o nascimento da primeira criança. Antes disso, a esposa visita seu marido na casa dos pais dele.

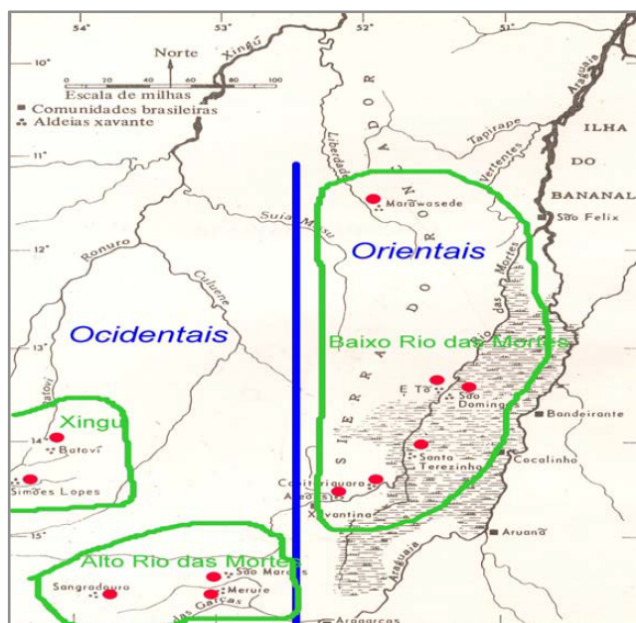


Figura 24: Localização das comunidades xavante e sua divisão entre ocidentais e orientais feita por Maybury-Lewis [1967] (1984: 38).

É o pai que nomina seus filhos, com nomes que ele recebeu em sonho. Sonhar é uma prerrogativa masculina, e para tanto se é iniciado. Através dos sonhos o homem xavante também recebe cantos e orientações para sua vida.

O xamanismo xavante não é conhecido na literatura antropológica, não obstante eles têm xamãs e os chamam de pajé ou curandeiro, e entre estes há mulheres.

O *Wai'á* é o grande ritual de iniciação às forças espirituais e aos conhecimentos secretos do homem xavante. Na realização deste ritual, os neófitos são divididos em “metade da cabaça” e “metade da madeira”. Assim, além da pertença a um clã, o homem xavante pertence a um grupo de idade e a uma metade ritual, face às quais ele terá obrigações a cumprir durante toda a sua vida na hierarquia das funções rituais.

Maybury-Lewis (1984, 1990) habitou em diferentes comunidades nos anos de 1958, 1962 e 1964¹⁸⁰. Nesses períodos, a convivência dos Xavante com não índios era ainda recente, e sua fama de beligerância, amplamente noticiada pela imprensa, disseminava temor e curiosidade sobre os índios que negavam estabelecer relações com a sociedade nacional. A bravura e a coragem, ou “o gosto pela guerra”, como me disseram meus interlocutores, são valores cultivados e sobre os quais se constituiu sua imagem de povo. Entretanto, foi a atitude de migração constante, no sentido nordeste para o sudoeste, que os permitiu atravessar dois séculos de contatos, mais ou menos esporádicos, com os *waradzu*, “os estranhos a nós”, “os civilizados” ou simplesmente “os brancos”.

Na história oral, os Xavante estabeleceram o primeiro contato com não índios na costa marítima, onde eles viviam (GIACCARIA E HEIDE 1984; LOPES DA SILVA 1984; GARFIELD 2001). Lopes da Silva (1984) identificou no corpo de narrativas que ela trabalhou quatro momentos desta história. Num primeiro momento, o contato com os portugueses junto ao mar, onde viviam, foi pacífico. Mas as relações transformam-se em hostilidades e eles migram para o interior do país. No interior, experenciam um novo convívio com os brancos. Mais uma vez as relações se deterioram, e eles fogem dos maus tratos. Lopes da Silva (1984) considera que o segundo momento faz alusão aos aldeamentos que alguns grupos conheceram em Goiás. O terceiro evento, “a história do bôto”, seria para Maybury-Lewis o da separação dos Xerente às margens do Rio Tocantins, e para Ravagnani, Giaccaria e Heide uma cisão dentro do grupo xavante, às margens do Rio Araguaia.

¹⁸⁰ A monografia *The Akwe-Shavante Society* publicada em 1967, continua a ser a referência etnológica mais completa, pela pertinência de seus dados e de sua análise sobre o faccionalismo xavante.

Na história documentada, eles aparecem em meados do século XVIII, na Província de Goiás, onde a exploração do ouro entrava em declínio. A instituição oficial do aldeamento reuniu em Goiás grupos Xavante, Xacriabá, Kayapó meridionais e Akroá, dirigidos por um missionário e um administrador leigo, amparados por um destacamento militar localizado na própria aldeia (RAVAGNANI 1989).

Para Aracy Lopes da Silva (1984), até 1810-1820, Xerente e Xavante formavam um mesmo grupo. Os Xavante, que recusavam o contato e por isso se separaram dos Xerente, voltaram a cindir-se, e foi somente o grupo “ortodoxo” que sobreviveu. Esta segunda cisão teria ocorrido após a transposição do Rio Araguaia, sendo as últimas referências escritas datadas de 1858. Entretanto, o repúdio à população envolvente foi parcial e variada no tempo. Ao longo da história os grupos se subdividiram, e os A’uwe-Xavante atuais descendem daqueles que atravessaram os rios Tocantins, Araguaia e das Mortes, e estabeleceram-se no leste de Mato Grosso. Eles puderam manter-se distanciados da sociedade regional de meados do século XIX aos anos de 1930, quando a colonização do centro-oeste fez parte da geopolítica do Estado Novo. A campanha governamental “Marcha para o Oeste”, cujas ações foram implementadas pela Expedição Roncador-Xingu, alcançou não somente os Xavante, mas foi tão determinante para eles como foi para os povos do Xingu no estabelecimento de contato permanente com a sociedade nacional.

Para Maybury-Lewis (1984), os subgrupos xavante foram numerosos, viveram em aldeias autônomas, e ocuparam um território contínuo até o estabelecimento de contato permanente com os não índios a partir de 1940. Seminômades, a região que percorriam em expedições de caça e coleta era maior do que a que consideravam seu território, delimitado ao norte pelo Rio Xavante (ou Vertentes), ao sul pelo Rio das Mortes, a leste pelo Rio Araguaia e a oeste pelos tributários do Rio Xingu.

De meados dos anos 1940 ao final dos anos 1950, os Xavante sofreram um intenso processo de depopulação, vítimas de epidemias e massacres realizados por regionais. Na imprensa, fotos de homens atirando flechas nos aviões que sobrevoavam suas aldeias consagraram a imagem do homem xavante.

Após uma década de “acomodação incômoda”, nos anos 1970 e 1980, os Xavante conquistaram a proteção legal de suas terras, justamente no período em que o governo federal promoveu uma segunda marcha para o oeste, ampliando a fronteira agrícola com

subsídios para as monoculturas de arroz e soja, no grande projeto de colonização do Brasil Central com migrantes da classe rural do sul do país (LOPES DA SILVA 1992).

Os Xavante de então tinham voltado à imprensa, como defensores de seus valores culturais e reivindicadores de seus direitos. Eles também contavam com um representante especial, o cacique Dzuru'rá, Mário Juruna, que sintetizava o que seu povo projetava como imagem de si.

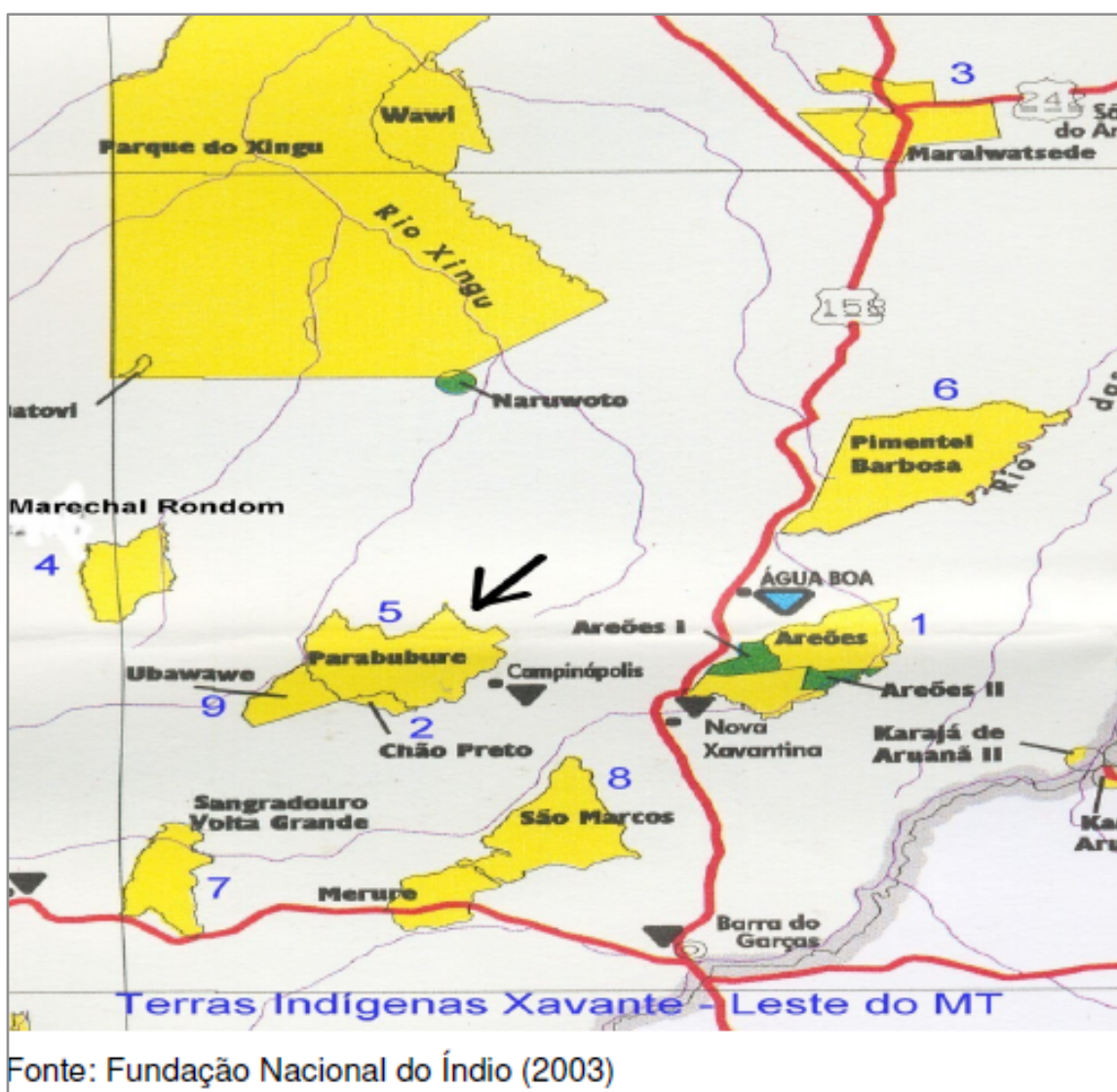


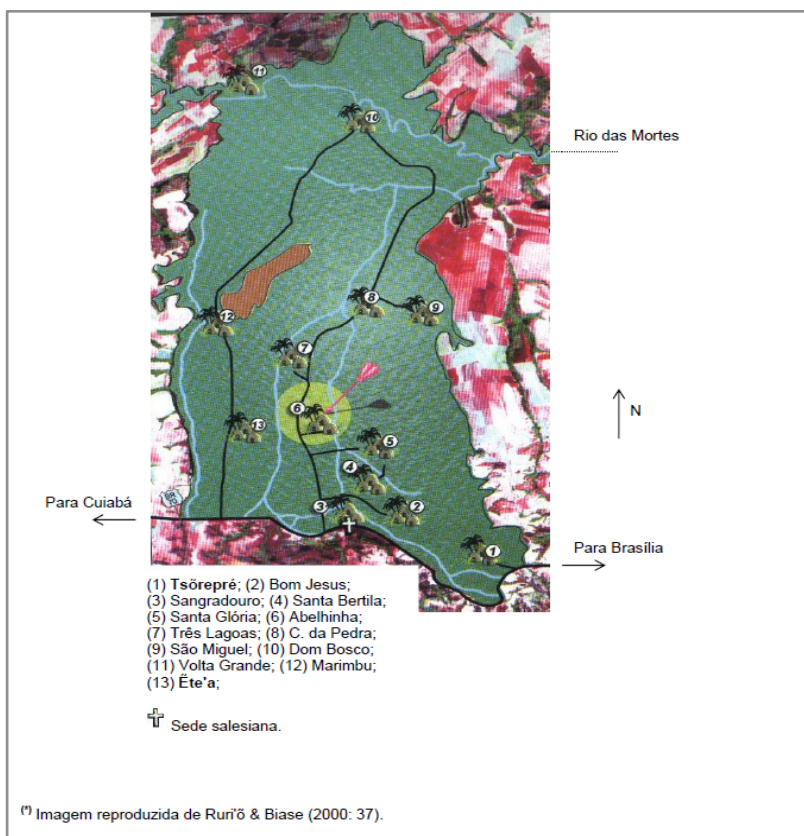
Figura 25: Localização das atuais nove terras indígenas xavante De Paula (2007: 31).

A implementação de uma política governamental que visava a autonomia econômica das reservas resultou exatamente no contrário do prometido, com o aumento da

dependência das comunidades xavante do governo federal e, a nível interno, a fragmentação política (LOPES DA SILVA 1992). Foi o período da implantação do “Plano de Desenvolvimento da Nação Xavante”, chamado simplesmente de “Projeto Xavante”.

Hábeis na condução de suas relações políticas com os brancos, os Xavante parecem ter perdido um round precioso com a aceitação das roças mecanizadas para a rizicultura comercial do “Projeto Xavante”, com seus tratores e caminhões, seu combustível e suas colheitadeiras, seus adubos e inseticidas, seus técnicos agrícolas, suas toyotas, pick-ups e toda essa parafernália que significou o “investimento” do governo brasileiro na modalidade, digamos, capitalista e “moderna” de dominação de povos indígenas” (LOPES DA SILVA 1992: 360).

Em 2007, a população xavante foi estimada em 13.000 pessoas habitando 160 aldeias das nove áreas indígenas no estado de Mato Grosso.¹⁸¹ As aldeias são semicirculares, em desenho de ferradura aberto em direção ao rio. Lucas Ruri’õ informou-me que a prática entre eles tem sido de quando o desenho em ferradura fecha-se, tornando-se um círculo, forma-se uma outra aldeia.



As casas tradicionais são Figura 26: Localização das aldeias de Sangradouro (Vianna Brito 2001: 52).

¹⁸¹ Fonte: Instituto Socioambiental (ISA)/ Povos Indígenas no Brasil/ Enciclopédia, verbete “Xavante”. Em: www.socioambiental.org/pib/epi/xavante/xavante.shtm, acessado em 10.09.2008.

completamente em palha, de formato redondo. No pátio das aldeias está o *wa'rá*, o local de encontro dos homens maduros.

Conforme a representação das aldeias na figura anterior, em 2000 a TI Sangradouro/Volta Grande possuía treze aldeias. Em 2004, oficialmente eram vinte e duas aldeias. Divino Tserewahú deu-me o nome de dezenove e Lucas Ruri'õ me disse serem dezessete de fato. A “aldeia- mãe” Sangradouro, chama-se também São José, mas não ouvi nenhuma pessoa assim denominá-la. Também obtive números diferentes quanto à população da aldeia de Sangradouro, 800 ou 600 habitantes, e da reserva, 2700 ou 1300 habitantes. Spaolonse (2006), com base nas informações obtidas na Administração Regional da Funai em Primavera do Leste junto a Domingos Maboro'e em julho de 2005, indica uma população fixa na aldeia Sangradouro de 580 pessoas, e 1350 pessoas para o total da reserva.

Os Xavante de Sangradouro freqüentam a igreja da missão, mas não saberia precisar a extensão da adesão à religião católica entre eles. A missa é cantada em xavante, e são os homens que cantam. Divino Tserewahú explicou-me que “a religião xavante é Wai'á, Deimitê”. E que o é também para as mulheres, mesmo se há conhecimentos que lhes são interditos.

Daimitê, elas sabem, sim. Mas agora viver por dentro, saber das coisas bem profundo que a gente faz, elas não podem saber. Às vezes a gente vai perdendo, vai caindo a força que a gente aprendeu, vai sumindo porque elas tiram a força da espiritualidade nossa quando elas entendem tudo. A mulher tira, como se fosse um espírito mal né, os velhos falam. Ela vai só lembrando, só lembrando o que que você falou, aí ela já vai tirando, tirando, só no pensamento dela. Quando é cura, elas acreditam que é o *wai'á*. Quando o pajé sopra alguma coisa, ela sabe que é religião, através do *wai'á* (Divino Tserewahú, aldeia Sangradouro, 23.08.2004).

Os “velhos xavante”, que constituem a instituição política mais importante da comunidade, reúnem-se cotidiana e ordinariamente ao amanhecer, e à noite, uma ou duas vezes por semana, quando realizam as reuniões do Conselho dos Anciães. Nessa podem participar todos os homens maduros, para tratar dos assuntos de interesse comunitário. Para

a condução administrativa da área indígena eles têm um cacique e um vice-cacique de clãs diferentes, como também um funcionário escolhido pela comunidade para o cargo de Chefe de Posto na Funai. Mas todas as iniciativas ou decisões passam pela aprovação do Conselho dos Anciões, a instância que representa a comunidade. E “comunidade” quer dizer todas as pessoas que moram na aldeia.

Diplomacia e etiqueta, como princípio não se nega o pedido de um membro do clã oposto. Casar no interior do próprio clã ou entre Owaw’e e Tob’ratató, é impensável. O que pode acontecer, e acontece sempre, mas não pode ser descoberto, são os namoros entre membros do mesmo clã. Se descoberto é uma vergonha, e o homem fica marcado moralmente.

Tentei investigar sobre a existência de linhagens, tema de difícil desenvolvimento tratado por Maybury-Lewis [1967] (1984) e Lopes da Silva [1980] (1986), e mais recentemente retomado por Brito Vianna (2001) e Paula (2007). Nenhum de meus três interlocutores mais próximos reconhece outra divisão sociológica que a clânica, não havendo divisão interna aos clãs ou grupos nominados. Insisti sobre a organização em metades, argumentando que nos cargos da diplomacia sempre há um cacique ou um vice-cacique Poredza’ono, e que portanto, as funções não são compartilhadas entre as os três clãs. Por fim o realizador me disse *“é, têm os do meu lado, e os do outro lado do meu”*.

Divino Tserewahú pertence ao clã Poredza’ono. Usando a sua terminologia, perguntei-lhe por que “se diz” que o seu clã é “mais importante”. Para ele os clãs têm o mesmo nível de importância, que ele não teria vantagem ou desvantagem se pertencesse a outro clã. Todavia, ao tentar relativizar a assertiva, ele indicou uma assimetria no domínio ritual: todos os ritos masculinos pertencem ao clã Poredza’ono.

Acho que eles falam [que é mais importante] porque Poredza’ono é dono da festa... que eles seguem, leva conduz e tudo que acontece, como waptémnhõhnõ, como wai’árini, como a caçada de fogo e tudo, é tudo Poredza’ono. Agora a festa da onça é dos Öwaw’e, sabe, só a festa da onça que é deles, a gente nem... é combinado por eles” (Divino Tserewahú, aldeia Sangradouro, 23.08.2004).

A etnologia xavante fala de homens, e recentemente sobre as crianças (NUNES 1999). As mulheres, apesar de serem em grande maioria monolíngües, parecem ser tímidas quando jovens, aliás, como os rapazes - talvez seja mais adequado falar em etiqueta social de uma sociedade hierárquica, onde “os velhos” são o todo. Na literatura encontramos que elas não participam de duas instâncias do poder altamente valorizadas que são as da política e do ritual. Entretanto, os filmes de Divino em sua comunidade mostram claramente a participação ativa das mulheres nos ritos que acontecem no pátio da aldeia, i.é, que não são os de caráter esotérico, secretos.

As mulheres xavante também pertencem a classes de idade. Quando um novo grupo de *wapté* se forma, as meninas que têm aproximadamente a mesma idade passam também a ser consideradas membros deste grupo de idade. Mas elas não ficam reclusas e não recebem os ensinamentos destinados aos *wapté*.

Meus três interlocutores afirmaram que “elas têm poder”, que “elas mandam nos maridos”. Inclusive, quando uma decisão do Conselho dos Anciões que afeta a comunidade as desagradava, elas conseguem mudá-la manifestando-se de suas próprias casas, com gritos e “bateção” de panelas. Também sobre a prática da poliginia, em decadência sobretudo pela desaprovação dos salesianos, depende da aceitação da primeira esposa.

Na literatura indica-se uma relação privilegiada com o tio materno, conferindo-lhe o papel de nominador (MAYBURY-LEWIS 1984; LOPES DA SILVA 1986). Tio Modesto (MB) teve participação na infância de Divino Tserewahú, mas ele refere-se mais aos tios paternos. No seu caso, e do seu conhecimento, não é “um tio” que dá o primeiro colar de algodão nem tampouco o primeiro nome, mas sim o pai da criança.

Desde Maybury-Lewis [1967] (1984), ponto comum entre os autores que o sucederam é o de que as relações sociais entre os Xavante são regidas pelo sistema político, sendo seu sistema político tradicional caracterizado pelo facciosismo. As facções são “*agrupamentos políticos temporários*” (MAYBURY-LEWIS 1984: 5), em permanente competição por poder e prestígio, assim como pela “chefia”. Mas ele mesmo indica que é difícil dizer quais são os poderes de um chefe, e mesmo determinar quem é ele. Alexandre Tsereptsé disse que “chefe” (*apit’ó*) foi seu pai, Pedro Tsereptsé, que antes de morrer passou esse papel ao sobrinho.

O salesiano disse: “Quem é cacique aí?” Quando estudei eu descobri o que era cacique. Papai Pedro era chefe, *a’pitó*. Ele viveu pouco, mais dois anos e meio. Antes de morrer passou chefia para sobrinho filho do irmão dele, Zeferino Dussã (Alexandre Tsereptsé, aldeia Sangradouro, 09.02.2004).

Fernandes (2005) narra a disputa pela chefia entre duas facções de São Marcos ocorrida de 1998 a 2002, como a disputa pelo cargo de cacique “oficial”. Se o chefe do passado é hoje o cacique, aquele que conheci em exercício, o cacique geral da aldeia de Sangradouro, Sr. Patrício Tserewauwe, era bem mais um “alto” funcionário dos interesses da comunidade junto ao mundo dos *waradzu*.

Para Maybury-Lewis (1984), no mundo xavante a filiação clânica adquire significado contextualmente porque “*são as linhagens os grupos incorporados nos quais o sistema político se baseia*” (MAYBURY-LEWIS 1984: 225). Meus interlocutores não reconhecem grupos nominados outros que os de idade, e as etnografias sobre os Xavante ocidentais são silenciosas quanto a existência de linhagens. Parece lógico que numa sociedade com organização social dualista, a filiação clânica não possa funcionar como critério de pertença política, pois quebraria o princípio que preside à organização, que é o de oposição complementar.

A distinção entre “os pioneiros” e “os de fora” que me forneceu D. Joana, tão ampla quanto vaga, se não informa mais sobre a composição dos grupos segmentares, indica uma divisão não circunstancial e nada efêmera. Pude observar que as alianças políticas nas quais Divino Tserewahú estava envolvido eram aquelas estabelecidas por seu pai, incluindo sua amizade com Bartolomeu Patira, que não é do clã Poredza’ono, e tem por isso um valor político importante.

Não não, Bartô é *Owawe*... mas nós somos aliados né, somos do mesmo partido na verdade, mas quase por causa dos nossos pais. Eles se conheceram, aí as políticas deles, eles sempre estão juntos, são aliados né... Então, como nós somos jovens, filhos deles, a gente se aliou” (Divino Tserewahú, 09.09.2004)

Contudo, não pude identificar quais seriam os critérios de afinidade ou de compromisso que definem o campo das lealdades “extra” familiares, as quais Divino Tserewahú denomina “partido”. Entendi que partido é o nome “positivo” para facção.

Essas brigaiadas, essas rixas, como os antropólogos falam ‘facções’, isso faz parte da cultura né... Por isso que quando acontece desentendimento, briga numa aldeia, outro quer sair pra não dar mais oportunidade ao diálogo, e isso já não faz parte da política xavante (Lucas Ruri’õ, aldeia Abelhinha, 11.09.2004).

Lucas Ruri’õ considera a divisão em subgrupos que disputam o poder na comunidade como uma prática do sistema político tradicional, e que não o destrói uma vez que nela está incorporado o diálogo. E o diálogo que fala o professor, implica estar o poder de decisão na deliberação do Conselho dos Anciães, pois este, tradicionalmente, conforme dito anteriormente, não delibera por maioria e sim por consenso. O não diálogo, que ele condena, é a cisão, a ruptura. Assim, Lucas Ruri’õ distingue divisão e ruptura, nos termos que Middleton e Tait (1958) diferenciaram segmentação como processo reversível, e fissão como separação efetiva de grupos (GOLDMAN 2001).

A divisão, ela faz parte da cultura. Tem divisão de classes, classes de idade, onde os dois grupos competem na corrida de tora, na iniciação do *wai’á*, mas sempre realizadas na cerimônia, como tradição. Essa competição sempre existiu, mas não assim, como destruidora. Agora com o contato, com a presença do não índio, aí complicou mais... Essa competição que acontecia nos rituais, agora está acontecendo pra derrubar o outro, pra prejudicar o outro (Lucas Ruri’õ, aldeia Abelhinha, 11.09.2004).

A divisão de uma aldeia é uma prática da política xavante, que acontece com mais frequência quando uma aldeia tem seus recursos naturais sob forte pressão pelo aumento da população. E esta seria uma das razões das aldeias xavante raramente chegarem a fechar a configuração espacial em semi-círculo e ter formato redondo.

Quando tem muita gente, historicamente, diz que até fecha... mas não chegava a fechar porque acontecia alguma morte, algum desentendimento, a aldeia [gesto de rachar]... é, saem, eles mudam, eles mudam” (Lucas Ruri’õ, aldeia Abelhinha, 11.09.2004).

A propósito, a fina análise de Joan Bamberger (1979) sobre a política de migração dos Kayapó, indica que todas as cisões do grupo que resultaram em criação de novas aldeias que foram documentadas, tiveram suas “Helenas de Tróia” na origem dos conflitos. Certamente que a *retirada* do grupo minoritário tem sido a solução política para o tratamento de situações de conflito, com a cisão da aldeia como o resultado final do favorecimento da *ruptura* sobre o *diálogo*. No entanto, a autora acrescenta um aspecto aparentemente distinto do caso xavante. Entre os Kayapó o diálogo não seria evitado porque não se quer chegar a um entendimento propriamente ou porque discutir seja perigoso, mas era sim a “oferta”, a possibilidade de saída e ocupação de um território ainda não delimitado que vinha favorecendo as rupturas em detrimento do diálogo.

Lucas Ruri’õ destaca a migração da rivalidade ritual para a competição por privilégios como condutas que se opõem em *o que é* e *o que não é* da cultura política xavante. Isto é, a “divisão” como princípio hierárquico de organização, tal como conhecemos o dualismo social e ritual presente nas sociedades jê, e a prática de clientelismo. Sua proposição encontra apoio em outras opiniões como a do Prof. Miguel Ângelo. Para ele, a política xavante tradicional é regida pela reciprocidade nas relações, e não pela concentração de poder através da apropriação de recursos, materiais ou não, como o controle de acesso às informações e às relações fora da aldeia - o que ambos os professores atribuem a deterioração das relações no mundo xavante em razão do contato com os não índios.

Mas isso pegaram de não índio, essa politicagem né... Então essa organização não é nossa. A nossa organização antiga é sempre junto, trabalhar em conjunto. Por exemplo: a família faz roça e depois tem safra né... e a família que não tem? Eles vão fazer a troca de produto, mesmo sendo outro. E se eu plantar assim abóbora, e outra família não tem abóbora, ele vai me oferecer batata ou cará, pra trocar com abóbora que ela não tem. Eu, como não tenho, eu posso aceitar ou pedir o que preciso” (Prof. Miguel Ângelo, aldeia Sangradouro, 06.09.2004).

Bartolomeu Patira, o político profissional, define a política como disputa, interna ou externa, para se conseguir alguma coisa:

Para nós, política é luta é briga. É isso política: luta e briga. Seja com branco seja com Xavante, seja com quem for... é luta e briga, e conseguir alguma coisa” (Bartolomeu Patira, aldeia Sangradouro, 18.08.2004).

Bartolomeu Patira e Divino Tserewahú discutem sobre o termo, a palavra em xavante para *“luta e briga e conseguir alguma coisa”*:

“Dawape”, assim, comumente, no ano todo, a gente não usa. Mas usa quando acontece uma campanha. *“Siwape”* é melhor. *“Siwape”* significa uma luta contra oposição, também defesa contra oposição. Política pra nós é lutar, defender, conseguir alguma coisa. Isso aí é política, *desiwape*. *“Desiwape”* quer dizer um luta contra outro com as suas ideias, com o seu trabalho, com seu papel, com a sua fala (Bartolomeu Patira, aldeia Sangradouro, 18.08.2004).

Para Divino, política xavante *“é muito pesada, muito mais forte do que a pessoa”*. Ele procura fazer *“política fria”*, ganhando tempo, buscando entendimento, acordo: *“A Cláudia vai chegar!”*, *‘calma, antes dela chegar eu converso com ela, resolvo com ela, deixa comigo’, sabe... (risos)”* (Divino Tserewahú, aldeia Sangradouro, 14.09.2004)

4.2 O REALIZADOR FORA DOS QUADROS DE SUAS IMAGENS

Divino Tserewahú Tsereptsé nasceu em 2 de junho de 1974 na aldeia de Sangradouro (MT). Terceiro filho numa casa de oito, cinco irmãos e duas irmãs, ele tem também a Tia Olga, a segunda mãe desde os seus dezenove meses, quando contraiu meningite. Hospitalizado em Poxoréo, seu pai pede ajuda à irmã mais nova de dona Joana. Moça de 16 anos, Olga deixa o internato na missão salesiana para cuidar do sobrinho. Saindo do hospital, tia Olga não quer devolvê-lo à sua mãe e vai com ele para a aldeia Dom Bosco, fundada pelo

pai delas. Durante os próximos cinco anos é tia Olga quem o cria, período em que Alexandre Tsereptsé prestava serviço ao sogro, e assim revezavam moradia entre as aldeias Sangradouro e Dom Bosco.

Em 1983, o avô materno quis regressar a Parabubure, e Alexandre Tsereptsé mudou-se a pedido das lideranças.

Ficamos três anos. Meu pai foi trabalhar lá também como cacique porque o Celestino, primo dele, estava lutando pela demarcação da terra de Parabubure, e daí ele precisou da ajuda do meu pai. Foi no tempo do governo João Batista Figueiredo” (Divino Tserewahú, aldeia Sangradouro, 20.08.2004).

Divino Tserewahú morou em Parabubure até os doze anos, tendo voltado para Sangradouro justamente para ingressar na “casa dos adolescentes”, a tradução ao português “do” *Hö*, substantivo ao qual se refere no gênero masculino. Para o realizador, o *Hö* é o lugar e o tempo onde não há divisão, de muita camaradagem entre os companheiros que não pensam em nada de ruim. Ele explicou-me que há relação de solidariedade entre grupos de idade alternados, e de rivalidade entre os subsequentes. Maybury-Lewis (1984) e Lopes da Silva (1986) colocam estas relações de rivalidade como relações entre metades opostas, e de solidariedade como relações internas de uma delas. É que ambos os autores dividem os oito grupos nominados em metades constituídas pelos grupos de idade em sequência alternada.

Os adolescentes, *wapté*, são assistidos por padrinhos quanto à educação do homem xavante, e permanecerão no *Hö* até o momento da “furação das orelhas”, maneira como os Xavante referem-se ao fim do ciclo de reclusão, quando passam da condição de iniciandos (*wapté*) a iniciados (*ritei’wa*) e estão aptos ao casamento. *Wapté Mnhõnhõ*, que Divino Tserewahú traduz como “a iniciação do jovem xavante”, é como eles denominam este processo ritual como um todo. Spaolone (2005), que realizou pesquisa em Sangradouro sobre o longo período ritual da iniciação social masculina, informa não ter conseguido uma explicação que o convencesse da tradução do termo “*mnhõnho*”, que corriqueiramente quer dizer “dormir”.

Aos doze anos Divino também aprendeu falar português, aprendizado que ele atribui ao Mestre Adalberto Heide, seu professor que fala “*xavante como Xavante*”, pessoa

presente em diferentes momentos de sua vida e que se tornou um importante amigo. Ele concluiu a 5ª série do primeiro grau em Sangradouro e foi morar em Cuiabá, aos cuidados de um amigo de seu pai, Sr. Varanda, um segundo pai para Divino.

Em Cuiabá ele estudou durante três anos no colégio salesiano São Gonçalo, onde ele era o único índio. Somente no primeiro ano ele não veio nas férias de julho.

Quando eu chegava de férias estava alegre, quando voltava estava triste, pensava nos colegas do hö... depois acostumava de novo. Mas eu também sentia falta do padrinho que me cuidou, do Varanda, porque ele dava muita assistência comigo, eu nunca adoeci nesse momento que ele me cuidava!"
(Divino Tserewahú, aldeia Sangradouro, 20.08.2004)

Um período feliz também nos estudos. O padrinho cuidava para que ele aproveitasse bem o conteúdo programático, e ele gostava dos colegas da escola.

Tudo branco, só eu Xavante. Eu só falava português, aí me soltei mais, pronto. Mestre Adalberto ficava bravo com meu pai, brigava: "Mas por que você deixou seu filho? Ele vai aprender as coisas ruins (Divino Tserewahú, aldeia Sangradouro, 20.08.2004)

Quando concluiu a 8ª série decidiu voltar pra Sangradouro. O padrinho queria que ele continuasse os estudos, morando com ele em Cuiabá. Naquele momento Divino Tserewahú "*estava preocupado com a cultura, tinha que furar a orelha*". Entretanto, de volta à aldeia, ele não tinha escola para freqüentar e ficou sem ter o que fazer. Em fevereiro do ano seguinte Bartolomeu o levou a São Paulo, e Dr. João Paulo o convidou "*paraficar no lugar do Bartô*".

Divino queria viver a experiência da cidade grande. O médico o levava com freqüência ao hospital, mas ele não conseguiu acostumar-se com o ambiente de doentes. No primeiro ano ele se saiu bem nos estudos. No ano seguinte, ainda em São Paulo, ele ficou sabendo dos rumores de que poderia ser nominado *Aihoboni* (conforme sua própria grafia). Na literatura, *Aihöuboni* é nome e cargo de liderança de grupo de idade durante a iniciação

(Lopes da Silva 1986), dado aos *wapté* do clã *Poredza'ono* por distinção de boa conduta, e que tornou-se hereditário (Giaccaria e Heide 1984).¹⁸²

No mês de julho, Divino veio de São Paulo para “furação da orelha”, e foi nominado *Aihoboni*. Ele não sabia que em breve se casaria, e tampouco com quem seria. Mas ela sim, já que o arranjo tinha sido feito conforme a tradição: o pai da moça procura os pais daquele que ele gostaria de ter como genro, e uma vez aceito a aliança, os pais do noivo recebem um bolo feito pela mãe da noiva.

Maybury-Lewis (1984) considera o recebimento do bolo feito pela mãe da noiva o primeiro dos três estágios do casamento - e este, um processo e não ato. O segundo e terceiros estágios são, respectivamente, quando o noivo começa a frequentar a casa da noiva à noite, e quando passam a morar juntos. Como a poligamia é uma prática comum entre os Xavante, o etnólogo fala em primeiro casamento. Quanto aos demais, somente que a segunda esposa vai viver na casa da primeira.

O documentário sobre a iniciação do jovem xavante, o qual Divino Tserewahú é coautor, mostra quando o compromisso torna-se público. No dia do encerramento do ritual, os rapazes estão deitados em suas esteiras compondo uma longa fileira. As noivas são levadas por suas mães até eles, e elas devem deitar-se ao lado deles e os tocar – seja colocar a perna sobre a perna dele ou passar seu braço sobre o braço dele. Para Divino Tserewahú esse foi um momento de muita tensão porque ele nunca havia chegado perto ou conversado com uma moça.

Daí eu deitei, todos nós deitamos. As noivas vinham se apresentando, e eu pensando ‘tá perto?’ Ouvia o barulho, ‘será que é agora?’ (risos)... Aí a minha sogra deixou a minha mulher do lado direito, pegou o braço dela e botou aqui, a perna dela pegou também, botou em cima da coxa, tremi, suei, suei bastante aí (risos)... Pronto, foi assim a apresentação. O rosto dela? Nem vi! (Divino Tserewahú, Hotel Thomasi, Primavera do Leste, 17.08.2004).

¹⁸² Bartolomeu Patira me explicou que *Aihoboni* quer dizer que “é virgem”, que ainda não teve relações sexuais.

O encerramento do ritual quer dizer também que os rapazes não devem mais morar no *hö*. D. Joana preparou um “quartinho” para Divino, mas ele não estava acostumado a ficar em casa. Dois dias após a apresentação das noivas, Sr. Alexandre chama o filho e lhe diz: “A minha nora está vindo”.¹⁸³

Foi uma situação vivida com intenso sofrimento para os noivos, e mostra a que ponto o sujeito é submetido à autoridade familiar, como também a eficácia dos mecanismos de controle que a sociedade exerce sobre seus membros. Confuso, inicialmente ele pensava poder escapar ao conflito pessoal com uma prática de evitamentos e fugas, refugindo-se no *Hö* com os amigos recém-iniciados.

Vocês querem saber a verdade? Vocês vão saber. Óh, eu nunca cheguei perto de moça enquanto que eu era *wapté*. A gente se iniciou agora, vocês não tem futuro pra mim? Eu quero estudar mais enquanto que eu estou já iniciado, tem que sair pra fora’. “*Não, você vai casar!*” A palavra do meu pai “*Eu quero ter neto*” (Divino Tserewahú, Hotel Thomasi, Primavera do Leste, 17.08.2004).

A sua família, que negava os seus motivos pessoais, tratava do problema como uma rejeição à pessoa da noiva, supondo que ele queria casar-se com outra moça. O pai do noivo, que também um dia foi retirado dos estudos para casar-se, não cedeu. Ele era cacique de Sangradouro, era pressionado pelo pai da noiva, que por sua vez era pressionado por pais de outros pretendentes. Divino Tserewahú pensava em fugir para outra aldeia, mas sabia que por mais que adiasse, a fuga não o livraria da obrigação de casar-se. Nenhuma razão pessoal viria em apoio ao seu desejo de permanecer solteiro por mais um tempo. A menos que optasse por uma ruptura, e fosse viver em uma cidade, a escolha de seu futuro não lhe pertencia.

Tia Olga veio em seu auxílio e conseguiu mediar o conflito, começando por colocar os noivos em conversação.

¹⁸³Diferentemente do descrito por Maybury-Lewis (1984), Divino Tserewahú relatou que era sua noiva quem frequentava a casa de seu sogro antes de que ele se mudasse para a casa do sogro dele.

Eu tremia, tremia bastante. Aí, primeira palavra que eu falei pra minha mulher (risos)... ela sempre me lembra que eu falei assim: 'Quem mandou você vir aqui?' (Divino Tserewahú, Hotel Thomasi, Primavera do Leste, 17.08.2004).

O casamento aconteceria em quinze dias. Divino Tserewahú fechou-se na tristeza e foi passar uns dias com tio Joaquim Marãdzuho, irmão de seu pai, em Volta Grande, que convenceu o sobrinho a casar-se.¹⁸⁴

De volta a Sangradouro para o casamento, ele cumpre o rito de caça, deixando o grande cesto repleto de carne, *adabatsa*, diante da casa da sogra. A cerimônia da Rosina Cerehawita foi às três da tarde. Como o noivo não assiste à cerimônia da noiva, e tampouco ela pode vê-lo carregando o cesto de carne de caça para a noiva, ele encontrou-se com Mestre Adalberto que o convidou para acompanhá-lo até a T.I São Marcos, para consertar a roda d'água da usina. E lá ele ficou três dias sem avisar ninguém.



Figura 27: Desenho de Owa'ú Ruri'õ, representação dos ritos feminino e masculino de casamento.

<http://wara.nativeweb.org/dabatsa.html>

Fugi. Todo mundo me procurando. Mestre Adalberto me pagou lá, fez uma compra de mercadoria pra mim, me trouxe, encostou carro na frente da casa do meu pai: "Pra onde que você fugiu? Você já é casado!" Ele ficou muito bravo com Mestre Adalberto: "Mas não adianta, ele é muito jovem,

¹⁸⁴ "Antes da gente sair pra caçada a minha tia me preparou tudo, cortou meu cabelo, meu pai arrumou um brinquinho de madeirinha que é muito branquinho. A gente saiu de manhã, de carro, estava bem frio. Demoramos quatro dias. É que tinha muito bicho naquele tempo, agora não tem aonde caçar, acabou... acabou tudo. Fizeram um cestão grande, meu sogro me pintou todo de vermelho. Aí eu trouxe, meu pai me ensinando "Óh, carrega, tem muita carne aí, carrega mesmo!" Eu caí duas vezes com o cestão (risos)... é, aqui, na testa, grandão mesmo, muito pesado, mais de noventa kilos. Tinha muita gente, a comunidade toda. Depois que me ajudaram, seguraram, aí eu consegui. Deixei na porta da casa da mãe dela, pronto" (Divino Tserewahú, Hotel Thomasi, Primavera do Leste, 17.08.2004).

porque que você mandou casar ele?” Aí começou a discussão entre eles (Divino Tserewahú, Hotel Thomasi, Primavera do Leste, 17.08.2004)

Dentro do grupo dos *Tirowa*, o que quer dizer entre mais ou menos trinta rapazes, Divino Tserewahú foi o primeiro a casar-se. Para ele não é comum casarem-se imediatamente após a iniciação e gostaria que isso não acontecesse aos seus filhos, mesmo sabendo que não está em suas mãos o poder de evitar completamente.¹⁸⁵

Maybury-Lewis (1984: 153) indica a “casa dos solteiros” como a pedra fundamental do sistema de classes de idade. É a casa dos adolescentes que perpetua os grupos de idade, pois cada vez que um grupo de jovens em iniciação entra no Hö, este recebe um nome. Exemplificando, quando Divino Tserewahú entrou para a casa dos adolescentes o grupo nominado foi o dos *Tirowa*. Após cinco anos reclusos, os *Tirowa* deixaram de ser *wapté* e passaram para a categoria dos *riteí’wa*, jovens iniciados. Quando o grupo que vem na sequência dos *Tirowa*, os *Etepá*, chegam a categoria de *riteí’wa*, os *Tirowa* entram para a dos *ipedru*, homens maduros, categoria em que permanecerão. E assim os grupos nominados vão sendo atualizados. Quando acontece de todos os grupos estarem constituídos, disponibiliza-se o nome do grupo dos mais velhos, os quais não terão mais pertença e serão simplesmente “velhos”.

Mais do que fundamental ao sistema de classes de idade, o que se observa é que a casa dos adolescentes é a pedra fundamental desta sociedade como um todo. Passar pelo hö quer dizer receber uma formação para ser membro pleno desta sociedade: é lá que ele desenvolve a resistência física para suportar privações, que ele descobre a cosmologia e a mitologia xavante, que ele aprende as diferentes posturas do andar, do olhar, do dirigir-se a alguém, como também cantar, assobiar, dançar, correr, pintar-se, confeccionar objetos, caçar, enfim, saberes valorizados e necessários para participar da vida cerimonial da aldeia, das várias “festas” que eles realizam ao longo do ano. É através da pertença a um grupo de idade que o homem xavante passará pelas diferentes funções rituais durante toda a sua vida.

¹⁸⁵ “Tem um cara meu colega já tá de olho nele, quer casar com uma filha dele... eu falei não sei, não tem resposta ainda né, porque não posso resolver sozinho, tenho que falar pro meu irmão, a gente tem que fazer uma reunião lá. Se eles aprovarem, daí, pronto, eu tenho que falar ‘óh, pode fazer bolo já, traz pra mim aí (risos)... agora se não, não vai” (Divino Tserewahú, aldeia Sangradouro, 09.09.2004).

E todo esse aprendizado é envolto por ensinamentos morais como o respeito ao outro e a obediência aos mais velhos.

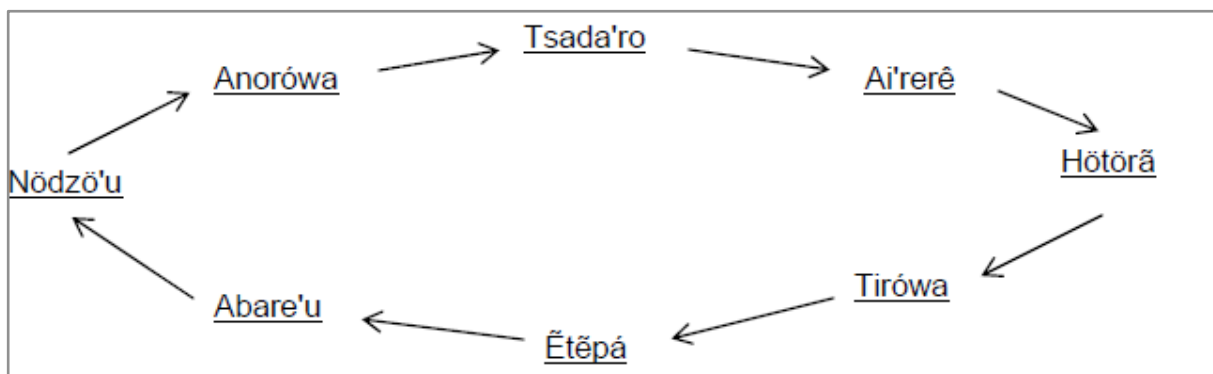


Figura 28: Ciclo de instituição de classes de idade em Sangradouro (Brito Vianna 2001: 130)

Em seus depoimentos, Divino Tserewahú refere-se ao *Hö* como lugar, período e vivência de meninos com idade que varia de 9 a 12 anos, e que retirados do seu grupo doméstico vivem uma experiência afetiva única: amizade, solidariedade, companheirismo. A permanência é de cinco a sete anos, e acontece de entrarem outras turmas depois da primeira que ingressou. Assim, um grupo de idade pode ser formado por meninos que coabitaram mais ou menos tempo no *Hö*, mas pertencem todos a um determinado grupo nominado.

Idealmente, todos os homens devem passar pelo mesmo aprendizado, onde a maturidade masculina é mais uma conquista social que uma consequência de vida. O Prof. José Roberto, com quem infelizmente não consegui conversar mais, me disse que nem todos os meninos passam pela casa dos adolescentes, como foi o seu caso.

Percebe-se que rivalidade entre grupos de idade subseqüentes e a solidariedade entre grupos de idade alternados são instrumentos ideológicos eficazes para a manutenção da hierarquia etária, tendo como resultado a não identificação entre jovens a ponto de constituírem um corpo capaz de subverter a ordem.

Divino Tserewahú mantém, desde criança, relações de amizade com alguns salesianos. Os que mais o marcaram e com os quais mantém amizade são Mestre Adalbert Heide e Pe. Dídimo. Apesar do respeito à fé dos missionários, não se sente “catequizado”, e até 2004 não tinha aceito o batismo católico.

O nome “Tserewahú” foi seu pai quem o recebeu em sonho e quer dizer “*o caminho que faz reto, sem curva sem nada, reto*”. Nos seus documentos de identificação civil constam os três nomes, apesar de que ele gostaria de retirar o primeiro, também escolhido por seu pai “*que estudou pra ser padre e deu nomes bíblicos aos filhos*”. Na aldeia o chamam por Tserewahú ou de Wahú, e também de *Aihoboni* pelos mais velhos.

O “começo de carreira” como ele diz, tem início no encontro com a sua própria imagem, quando ele ainda era *wapté*. Mestre Adalbert Heide filmou todos os ritos aos quais estiveram submetidos o grupo de *wapté*do realizador.

Era um filme mesmo, Super 8, sabe? Super 8 você filma e depois manda revelar... é filme de cinema. Depois ele foi pra Alemanha, trouxe já revelado e ai ele reuniu a gente. “*Vem cá os wapté! Óh, vocês vão se assistir.*” Foi a primeira vez que eu me vi! Aí eu pensei comigo ‘puxa, eu to no cinema, como é que ele me tira?’ (risos) ‘O que que é a câmera?’ Sabe, foi essa primeira idéia que tive, o primeiro passo da idéia que eu tive. Depois, fiquei pensando, pensando, e decidi falar. ‘Cadê a imagem minha? Quero assistir’, “*Você gostou?*”, ‘Gostei. Mas como é que tira?’, “*Depois você vai aprender isso*”. Eu fiquei atrás dele mas eu não insistia ‘me ensina, me ensina’, não. Eu ficava pensando ‘como que a máquina tira a imagem, parecido da gente, que vai parecer no telão?’(Divino Tserewahú, aldeia Sangradouro, 09.09.2004).

Até 2004, Divino Tserewahú Tsereptsé havia participado de um variado escopo de produções audiovisuais e cinco documentários como realizador indígena do Vídeo nas Aldeias. No primeiro, “*Hepari Idub’rada, Obrigado Irmão*” (17’, 1998), o realizador agradece ao irmão por ter deixado o lugar de cinegrafista da aldeia, já que assim ele pôde assumir a profissão para a qual ele considera ter nascido.

“*Wapté Mnhonho, Iniciação do Jovem Xavante*” (56’, 1999) foi o segundo documentário. Relembrando, no Encontro realizado no Parque Indígena Xingu Divino Tserewahú e Bartolomeu Patira convidaram Caimi Waiassé, Jorge Protodie Whinti Suyá para virem participar das filmagens da iniciação dos *wapté* à vida adulta. Vincent Carelli elaborou o projeto como uma oficina de formação, e a realizou com o editor Tutu Nunes. No período de intervalo do ritual, para grande tristeza de meus interlocutores, Virgínia Valadão faleceu.

Divino Tserewahú homenageou sua amiga dando o seu nome a uma filha. Vincent Carelli, viúvo, participou da segunda fase, e concluída a oficina escreveu o artigo “Crônica de uma oficina de vídeo”, em agosto de 1998.

Wai’á Rini, *O Poder do Sonho* (65’, 2001), é objeto de discussão e análise mais adiante. A edição foi longa e sofreu vários cortes dos “velhos”. Ele perdeu uma filha, ainda bebê, quando estava finalizando a edição em Olinda. O documentário foi reeditado em versão de 48 minutos, e atualmente é esse formato que está disponível para aquisição no Vídeo nas Aldeias.

Vamos à Luta (18’, 2002), Vincent Carelli pediu a Divino que realizasse um vídeo sobre a comemoração dos 25 anos de luta do povo Makuxi pelo reconhecimento definitivo da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, que naquele momento passava a ter na área uma unidade do Exército, presença bastante intimidadora.

“Aprendiz de curador” (35’, 2003), ele realizou a pedido do cacique da aldeia de Guadalupe que acabava de ser criada na T.I. São Marcos, “*que estava tendo um tipo de guerra civil lá*”, uma longa disputa entre as facções de Aniceto e de Orestes que resultaram na criação da nova aldeia (Fernandes 2005). O documentário apresenta a realização de um *Wai’á*, cujo foco está na iniciação espiritual dos jovens para o desenvolvimento do seu poder de cura. O realizador não ficou satisfeito com o resultado. Comparado ao *Wai’á rini*: o poder do sonho, percebe-se que falta intimidade do realizador com os seus personagens, assim como da comunidade com uma realização vídeo.

O ano de 2004 não foi o dos mais produtivos de sua carreira. Ele se dizia um “funcionário” de sua comunidade em sua profissão de videasta. E quando não estava envolvido em alguma realização audiovisual, atuava como assessor do Vereador Bartolomeu Patira, à época em seu segundo mandato pelo município de General Carneiro (MT). Companheiros de longa data, membros de clãs opostos, Bartolomeu Patira era também o produtor na aldeia e colaborador nas traduções para as legendas em português nas realizações de Divino Tserewahú.

Em um dado momento do visionamento conjunto de seus filmes perguntei-lhe se ele considerava que havia um jeito dele, um jeito próprio de fazer vídeo. Ele me disse que não tinha propriamente uma “assinatura” ou “*um jeito Divino de fazer vídeo*”. Mas ele podia trabalhar de duas maneiras. A primeira, refere-se ao período do “*antes de aprender a fazer vídeo*”, quando ele usava “*imagem lento, mais clip, mais num sei o quê*” para provocar

emoção nos espectadores. Mas esse era “*um jeito de fazer o vídeo que é de brincadeira, um experimento*”, o que às vezes ele fazia e editava na TV Universidade de Cuiabá, mas de circulação restrita aos amigos.

“*Meu jeito agora é contar a história do vídeo, levar bem a estrutura que vai no vídeo, é fazer um documentário*”.

E fazer documentário “*é contar história, coisa acontecida, acontecimento, que tem que contar tudo bem certo pra pessoa entender o que que tá se passando no vídeo*”.¹⁸⁶



Foto 49: Divino Tserewahú, Rio de Janeiro, abr. 2004.

E então contei-lhe ter percebido que ele chorou algumas vezes durante a primeira projeção de “*Wai’á Rini: o poder do sonho*” (65’, 2001) na Mostra “Um olhar indígena”, no Rio de Janeiro: “*Eu amo esse meu trabalho Cláudia... eu me emociono muito toda vez que assisto*”.¹⁸⁷

“*Wai’á Rini*” é um filme que instiga o pensamento, que impressiona o espectador. Mesmo tendo hoje realizado outros dois documentários - “*Sangradouro*” (28’, 2009) e “*Mulheres Xavante sem Nome*” (56’, 2009) -, este continua sendo o seu trabalho mais significativo, tanto para o seu grupo como o que mais se aproxima de sua maneira de conceber um filme sobre o que, em se tratando de sua *cultura*, ele mais gosta de realizar: um ritual.

“*Meu futuro começou em 2001*” foi uma frase bastante citada por Divino Tserewahú para referir-se à importância desse trabalho para ele. Assim, escolhi o *Wai’á rini* como um documento etnográfico, e busquei uma abordagem para dar conta do caráter documental, conforme o pensamento de meus interlocutores quanto a maior função do *vídeo* como documentário. Encontrei na abordagem de Roger Odin (2000), essa possibilidade de análise do *Wai’á rini* na perspectiva do seu realizador de “*acontecimento, coisa acontecida*”.

Para Odin (2000), o documentário é um filme que solicita do espectador uma “*leitura documentarizante*”, assim como a obra de ficção solicita uma “*leitura ficcionalizante*”. A diferença entre ‘ficcionalização’ e ‘documentarização’ reside na maneira em que os dois modos colocam o espectador em relação ao real. Enquanto que a ficcionalização propõe uma

¹⁸⁶ Divino Tserewahú, Aldeia Sangradouro, 23.08.2004.

¹⁸⁷ Divino Tserewahú, Aldeia Sangradouro, 23.08.2004.

mediação para aceder ao real, a documentarização interpela diretamente o espectador enquanto pessoa real. Ele propõe a maneira que se constroem textos e os efeitos desta construção em uma abordagem “semio-pragmática”: um modelo de comunicação onde a transmissão de um texto de um emissor a um receptor se dá por um duplo processo de produção textual, um no espaço da realização e o outro no espaço da leitura. O filme ficcional precisa oferecer *um mundo* coerente interno à *narrativa*, uma *aproximação afetiva* que permite ao espectador entrar em ressonância com os desejos do autor, um *enunciador* fictício que promove o esquecimento no espectador de que alguém conta alguma coisa. No filme documentário, a relação que se estabelece é com o mundo ao qual pertence o tema tratado, e a principal diferença reside na construção de um enunciador real. A identidade do responsável pelo desenvolvimento do tema é buscada pelo espectador, seja através dos créditos ou da narração na qual alguém se coloca como o detentor do conhecimento necessário para compreender os fatos (o fotógrafo/cineasta, o responsável pelo discurso, a pessoa filmada, um consultor científico). Além disso, esse enunciador coloca ao espectador a questão da verdade, e cabe a ele confirmar a veracidade das imagens, fatos ou fenômenos.

4.3 UM RITUAL IMAGEM-DOCUMENTO

Da tela escura penetramos na Aldeia Sangradouro, Mato Grosso, o que é indicado por letreiro em vermelho. Imagem aérea, ao som de um canto ritmado por chocalhos, vemos, de cima, o formato circular da aldeia em meio ao cerrado, casas redondas com telhados de palha e paredes brancas em alvenaria, com algumas formações de mangueiras entre elas.



Figura 29: Imagem videográfica de “Wai’á rini...”, vista aérea da aldeia Sangradouro em 2000.

Vista lateral de um grupo de mais ou menos 35 rapazes em fila, de shorts e torso nu, cantando e dançando com a borduna deitada nos braços, sob um céu azul claro, límpido. Outro grupo de rapazes, também de shorts e torso nu, pulando e tocando com as duas mãos a cabaça presa ao pescoço por um cordão, passa em frente aos rapazes com as bordunas, arrodando o pátio central da aldeia. Vemos de perto os rapazes com as cabaças, e um mais velho, de short vermelho, torso e braços pintados com urucum, dançando lateralmente à

fila, fora do círculo. Dois homens jovens de shorts vermelhos, peito, costas e braços pintados com urucum, dançam sincronizados em frente aos rapazes com as bordunas. Vemos os rapazes que cantam, da cintura a seus rostos, atrás deles o pátio e casas ao fundo.

Um senhor de peito nu, com colar de algodão e correntecom medalha, botoques auriculares cilíndricos de madeira (*dapo'rewa'u*, “brinco” em português), sentado contra uma parede externa de palha, fala em xavante sem olhar para a câmera. No alto e à esquerda do quadro, no letreiro em branco, “Alexandre Tsereptsé, Velho *Wai'á*”. Na legenda: “Os meninos da cabaça pulam muito para sofrerem bem”. Vemos de novo os rapazes pulando e tocando a cabaça, passando em fila. “Isso se chama *Wai'á rini*, o sofrimento do homem Xavante para conhecer as forças sobrenaturais. Os meninos da madeira também ficam de pé o dia todo... cantando e segurando a madeira nos braços”. Imagem dos rapazes da madeira, cantando com as bordunas nos braços. “Eles também sofrem muito, como os meninos da cabaça”.

Um homem jovem, de peito nu, brincos e colar de sementes, atrás dele árvores sob o céu cinza, fala em xavante olhando para a câmera.



Figura 30: Imagem videográfica de “*Wai'á rini...*”.

Na legenda: “Eu sou Divino Tserewahú. Na minha iniciação do *Wai'á* eu fui um menino da cabaça”. Imagem dele pulando com os meninos da cabaça em círculo. Letreiro em vermelho: “Sangradouro 1987”. Na legenda: “Eu estou aqui pulando com o meu grupo”. Grande plano do grupo de Divino em 1987, todos com shorts e torso nu,

circundando o pátio da aldeia. Divino de perto, pulando com a cabaça nas mãos, com dois rapazes pintados com urucum e shorts vermelhos dançando no meio do pátio, som das cabaças. Divino de frente, peito e braços pintados com urucum, colar de algodão, brincos, pintura de carvão nas pernas, pulseiras e tonozeleiras de fibra, short vermelho, cordinha de fibra na cintura, dançando no pátio, crianças ao fundo. Letreiro em vermelho: “Sangradouro 2000”. Ele olha para a câmera. Na legenda: “Neste novo *Wai'á*, eu sou guarda. Aqui estou eu batendo o chão para os meninos”.

Divino de costas, peito nu, bermuda azul, sandálias havaianas, com a câmera sobre o ombro, filmando um guarda que retira crianças pequenas do pátio. Legenda: “Além de

guarda, eu sou cinegrafista. Faço a filmagem e participo ao mesmo tempo”. Divino, apoiado sobre um joelho, com a câmera na altura do peito – o vemos de cima, com o detalhe do corte de cabelo raspado em círculo no alto e centro da cabeça pintada com urucum, e o restante do cabelo preso na altura da nuca. Ele caminha, passa ao lado da câmera que o segue, vemos a câmera que ele transporta em primeiro plano, uma SVHS Panasonic. Sobre ela, duas fitas adesivas: “Divino Tserewahú Tserepsté” e “Camera 2”.

Sr. Alexandre, sentado contra uma parede externa de palha, olhando para o que está acontecendo longe dali, continua seu depoimento. Na legenda: “O trabalho dos guardas mais velhos é pegar a água quando as mulheres trazem para os meninos”. De costas, um guarda robusto correndo, alcança uma jovem com garrafa plástica verde, segura-a pela camiseta e a moça deixa a garrafa d’água cair no chão.



Figura 31: Imagem videográfica de “Wai’á rini...”

O guarda a pega por um braço, gira-a completamente e, segurando-a pelos pulsos, dá-lhe um pisão no pé. Quando a solta, ela sai correndo e a câmera acompanha o guarda que segue em direção à garrafa plástica no chão. Voz do Sr. Alexandre, e na legenda: “Os guardas pegam a água e derramam no chão para os meninos não beberem”. Vindo em direção à câmera, um guarda correndo atrás de outra moça de camiseta e short vermelhos, com uma garrafa verde de plástico. Ele a alcança, segura-a por um ombro e pelo outro braço. Ambos são robustos. Mas antes de soltar a garrafa, a moça esvazia parte da água sobre um menino. Outro guarda vem em direção à garrafa já no chão, a moça sai de cena sorrindo.

Divino, na mesma posição e local da cena em que se apresentou, explicando os planos que seguem, alternados os do *Wai’á* de 1987 e os de 2000, mostrando um companheiro de seu grupo de iniciação, Jair, que hoje é guarda, e de Benjamim que era guarda e hoje é cantador. “É assim que cada um se inicia nas funções do *Wai’á*. Isso vem desde o tempo dos nossos antepassados”.

Sr. Alexandre, de peito nu, brincos, colar de algodão e corrente com medalha, ao fundo casa e árvores, som ambiente cotidiano, escutamos voz de criança. Enquanto fala, gesticula com uma mão, olha para os lados e para a direção da câmera:

“Eu não sei se vou viver até o próximo *Wai’á*. Gravem bem o que vocês estão vendo na TV. Aprendam como é duro viver a tradição Xavante. Por isso eu falei para o meu filho, que está me filmando, guardar bem estas imagens. Não posso contar tudo sobre o *Wai’á*. Por isso preste bem atenção neste vídeo até o final. Se eu morrer, este vídeo será sempre lembrado pela comunidade”.

Divino filmando um guarda que interage com meninos pequenos, dando na boca de um deles alguma coisa que ele mesmo estava comendo. Vemos Divino com a câmera de frente, ele não está paramentado de guarda. A voz é do Sr. Alexandre: “Por isso que eu gosto de dar entrevista para o meu filho. Muito obrigado e bom trabalho neste vídeo”. Divino segue com a câmera sobre o ombro, filmando o menino que recebeu algo do guarda, aproxima-se dele, e outros meninos o rodeiam.

Sr. Alexandre, sentado, de frente, encostado na parede externa de uma casa, olha ao longe, ora acima ora abaixo da câmera. Na legenda:

“O sonho é muito importante para a vida do homem Xavante. Através do sofrimento e do desmaio durante a celebração ele pode ver o que vai acontecer no futuro. Quando ele conta o que sonhou, acontece mesmo. Ele também pode encontrar os mortos através do sonho. Por isso é importante sofrer e desmaiar muito durante a celebração do *Wai’á rini*. Quem sofre mais, sonha mais, e tem mais poder. O homem Xavante é obrigado a participar do *Wai’á*, e sofrer dentro desse rito. Aquele que não sofre bem, nunca vai sonhar, nem ver as coisas que vão acontecer na vida dele. Ele nunca vai sonhar e receber o canto, o choro, o canto da corrida do buriti. Para ele vai ser muito difícil”.

Na penumbra, homens dançando em círculo tocando chocalhos. Na luz, os homens paramentados como os guardas tocando chocalhos, em círculo.

No alto e à esquerda do quadro, letreiro em branco “Celestino Tsererób’õ, Velho *Wai’á*”. De peito nu, colar de algodão e brincos, sentado, ele fala olhando de frente para a câmera. Na legenda: “É no *Wai’á* que aprendemos a curar os doentes, e a ressuscitar os

mortos. É para isso que fazemos o *Wai'á*. Mais os meninos sofrem, mais força eles recebem”. Close sobre uma mulher. “As mulheres não sabem nada sobre o *Wai'á*, porque a festa é só dos homens”. Outra mulher, na janela, olhando ao longe, uma jovem chega na janela e olha para a câmera. No pátio rapazes da cabaça circulando, pulando e tocando, rapazes da madeira cantando e dançando no mesmo local, em fila, com os guardas entre eles, som das cabaças e do canto dos meninos da madeira.



Figura 32: Imagem videográfica de “*Wai'á rini...*”

Sr. Alexandre, de frente, contra a parede externa de uma casa, fala sem olhar para a câmera. Na legenda: “Eu sou bom sonhador de canto porque desmaiei muito na minha iniciação do *Wai'á rini*”. A voz de quem opera a câmera, Divino Tserewahú. Na legenda: “— *Então canta o canto que você sonhou*”. Sr. Alexandre começa a cantar, olhando para longe.

Escurecimento da tela. Escutamos o canto do Sr. Alexandre. Seqüência de planos com letreiro em vermelho no centro da tela escura: “Vídeo nas Aldeias e o Programa Norueguês Para Povos Indígenas”, “Apresentam”, “*WAI'A RINI, O Poder do Sonho*”.

Esta descrição refere-se ao conteúdo dos planos que constituem a abertura do documentário, e totalizam seis minutos de duração. Esta é também a estrutura do filme¹⁸⁸ como um todo, no qual alternam-se planos da ação ritual e de depoimento daqueles que participam. O documentário é de uma hora e cinco minutos, montado em 522 planos. A trilha



Figura 33: Imagem videográfica de “*Wai'á rini...*”, ritos da metade da cabaça e da metade da madeira.

sonora do documentário é sutil, não a percebemos como tal. Ouvimos as músicas nas situações que pensamos que elas fazem parte. O clímax é o desmaio a que os iniciantes são submetidos por “envenenamento”. O antes do desmaio é o período dos iniciantes dançando e cantando no pátio, e constitui 1/3 da duração do documentário.

¹⁸⁸ Utilizo indistintamente “filme” e “vídeo” para referir-me aos produtos audiovisuais do Vídeo nas Aldeias, sendo todos eles captados em suporte videográfico, e a maioria deles editados em suporte digital ou “on line”.

Na seqüência vamos assistir aos participantes atuando e falando sobre seus respectivos papéis. D. Pierina Wa'utó, a única mulher que dá depoimento, vai expressar o ponto de vista das mulheres sobre a primeira fase do ritual: elas sabem que é o trabalho dos guardas impedirem que as mulheres levem água aos iniciantes, mas elas o fazem porque têm pena dos meninos. Os guardas falam do cansaço e das dores no corpo que estão submetidos por correrem o dia todo da Casa dos Homens ao pátio, e um deles, em causa própria, observa que nem todos são magros para correr tanto e durante tantos dias. Os rapazes iniciantes falam que suas atividades começam cedo e vão até o final do dia, e do sofrimento de dançar sob o sol quente. A idade dos iniciantes varia de meninos muito pequenos ainda até rapazes que já têm suas orelhas furadas, isto é, já são considerados adultos.

Nesse período do ritual eles executam rito de caça, e depoimentos de três participantes explicam que não se pode falar sobre ele, que se trata de um alimento sagrado que só os velhos comem. As caças são apresentadas ritualmente, moqueadas e ingeridas no pátio da aldeia. Ainda nesta primeira fase do documentário, acontece um momento de tensão forte entre guardas e iniciantes. Um iniciante “fala para a câmera” que não agüenta mais as atividades diárias, que “os velhos são ruins” por prolongarem excessivamente a festa. Um guarda que bate o chão para o seu grupo intervém, chamando sua atenção e empurrando-o para voltar a sua atividade. O iniciante diz ao guarda que não está “reclamando com” eles, que ele está apenas “falando para a câmera”. Ele insiste mais duas vezes, e por mais duas vezes é empurrado. Outro iniciante protesta sobre o ocorrido, e a tensão aumenta até que um guarda mais velho chega ao local acompanhado por outros guardas. Ele impõe sua autoridade e coloca fim ao conflito argumentando que todos estão sofrendo, o que é regra do *Wai'á*.

É indicado ao espectador que três semanas se passaram, e que o rito da quebra da cabaça vai encerrar as atividades dos iniciantes e guardas no pátio. O rito consiste em um guarda jovem dar água na cabaça para um dos iniciantes e um guarda velhotomar a cabaça e quebrá-la atirando-a ao chão, devendo ser ambos os guardas do mesmo clã. Momento forte



Figuras 34 e 35: Imagens videográfica de “*Waiá rini...*”. Acima, madrinhas preparando-se para proteger seus afilhados. Abaixo, iniciando após o desmaio ritual.



do documentário, com planos espetaculares de corpos robustos lutando ritualmente, um entrevero de homens batendo o chão e pisando uns nos pés dos outros, à beira de tornar-se uma briga de verdade. Como há muitas mulheres assistindo, uma delas entoando um choro ritual, os velhos intervêm para que eles se dirijam à Casa dos Homens, e resolvam lá a disputa. A Casa dos Homens não é mostrada. Vemos de longe uma construção de palha

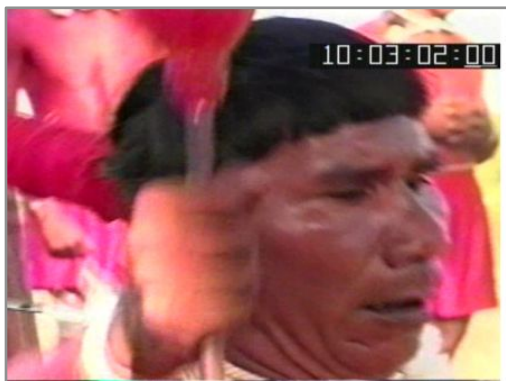


Figura 36: Imagem videográfica de “Wai’á rini...” Cantador.

amarrada, de formato aparentemente redondo.

O dia seguinte é o último dia dos meninos da madeira e da cabaça no pátio. Guardas e iniciantes passam o dia sem se alimentar, e suas atividades devem ser praticadas com mais intensidade. As mulheres preparam bolos para os meninos da cabaça, e vemos duas delas trabalhando. Também é o dia em que se apresenta a última caça e assistimos

uma parte do rito, no qual são mostrados um tamanduá e um veado.

No outro dia, cedo, um grande corredor de mais ou menos um metro de largura é formado por duas filas de participantes: os homens jogam os bolos para os iniciantes da cabaça e o que eles não conseguem pegar deve ficar no chão. Em seguida, os iniciantes correm para o rio com quantos bolos eles conseguem segurar. Eles tentam chegar antes dos guardas, que têm a função de turvar a água do rio batendo os pés dentro d’água. Lá eles os lavam, esforçando-se para não perderem seus bolos, e os velhos recolhem estes em cestas. Enquanto isso, os rapazes da madeira vão recolher palha de buriti, e construir o acampamento onde eles ficam antes e após o desmaio. Os meninos da madeira desmaiam primeiro. Os da cabaça vão passar a noite sem comer e beber para desmaiar no dia seguinte.

O como proceder para o desmaio é ensinado pelos velhos duas vezes – antes, como um ensaio, e já como parte do rito, nos momentos que antecedem à sua realização. Os velhos falam aos rapazes que aqueles que desmaiarem muito serão bons curandeiros ou sonhadores. Os iniciantes são pintados com urucum e paramentados como os guardas por seus pais. Os meninos da madeira têm padrinhos para protegê-los do veneno; os da cabaça têm madrinhas.

Na hora do desmaio, todos os homens que participam do ritual estão no pátio. Forma-se um grande círculo de homens com shorts vermelhos, torso e braços vermelhos de urucum, com arranjos de cabelos especiais e pernas pretas de carvão. Os iniciantes estão em

fila, dentro do grande círculo, e correm para o centro do pátio com os padrinhos atrás deles. Os guardas vêm de todas as direções, e se embolam no centro. Vemos em seguida iniciantes desacordados recebendo água na cabeça. Outros, já conscientes, são levados para o acampamento por seus padrinhos, caminhando lentamente. O que difere o desmaio dos



Figura 37: Imagem videográfica de “Wai’á rini ...”.

meninos da cabaça é a participação das madrinhas, e o fato delas usarem uma corda sobre seus afilhados. Vemos algumas jovens preparando-se para a função: elas pintam-se com carvão nos braços, peito e costas, usam shorts e sutiãs pretos. A função da pintura é de protegê-las do veneno.

Após os demaios, os velhos recolhem todos os ornamentos. Os rapazes aguardam para receber a flecha Darã, símbolo de Danhimite, “o espírito da natureza ou o que o branco chama de Deus”. Eles passam o resto do dia e a noite com as flechas, executando um rito de cuidado com ela: nos braços, como uma criança, andam bem devagar indo e voltando. Esta noite eles dormem num acampamento no pátio, com braseiros em frente e forquilha onde repousam as flechas. No dia seguinte ao amanhecer, eles executam outro rito de entrega das flechas. Em seguida, um velho corre em direção ao rio à procura de abóbora e volta ao pátio com um pedaço dela. E então os rapazes vão recolhê-las. O rito da abóbora no rio é segredo dos homens, e assim os velhos não autorizaram as filmagens porque as mulheres não podem ver. As abóboras são trazidas para o pátio e empilhadas. Na sequência, outro rito que também não pode ser revelado, o de lançamento da flecha do *Pi’ú*. Divino dá depoimento explicando que “o que é segredo não pode ser filmado”, e que ele não pode comentar muito a respeito.

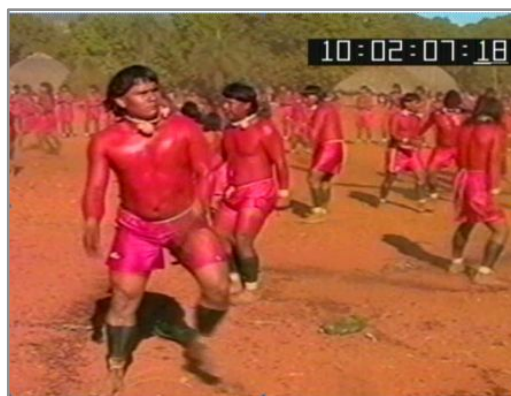


Figura 38: Imagem videográfica de “Wai’á rini...”.
Guardas no pátio.

O próximo rito é no *Marã*, local que até então não tínhamos visto: uma clareira, longe da aldeia, onde os jovens iniciados participam “da festa secreta do homem Xavante”. Lá

estão todos os homens paramentados. Os cantadores sentados em roda, tocam chocalho e cantam. Os guardas dançam, e os jovens iniciados assistem. Dona Pierina, dá outro depoimento, reafirmando que o *Wai'á* é a festa dos homens, que as mulheres respeitam e nunca procuram saber sobre o que é proibido a elas. Os homens voltam para a aldeia, e os cantadores vão passar a noite cantando no pátio e cuidando dos meninos. No outro dia cedo, os iniciados agradecem os cantadores trazendo-lhes bolos.

Divino, peito nu, com os olhos fixados na lente da câmera, encerra o documentário com um depoimento. Na legenda: “É assim que os Xavante fazem a festa. Somos um povo autêntico que ama as suas tradições. Nós vamos lembrar com muita saudade desta festa, pois passamos várias semanas de sofrimento. Agora o meu grupo vai esperar os próximos quinze anos para se iniciar nas novas funções de cantador”. Vemos Divino no pátio, o mesmo plano do início, short vermelho, batendo o chão. Meninos pequenos atrás, caminhando.



Figura 39: Imagem videográfica de “*Wai'á rini...*”, momento de tensão entre os guardas, que pisam nos pés uns dos outros.

E então os créditos. A ficha técnica de realização do documentário repete planos ou mostra sua continuidade, cuja fotografia é particularmente bela. O letreiro, em branco, segue o padrão de letras em caixa alta para a função e em caixa baixa para os nomes.

Divino no pátio, continuação do plano de abertura do documentário, short vermelho, batendo o chão. Meninos pequenos atrás, caminhando. “Direção, Fotografia e Roteiro Divino Tserewahú”. Divino de costas batendo o chão, fila de meninos da cabaça passando, casas ao fundo. “Imagens Adicionais Tokoda Kazutaka”. Close sobre um rapaz da cabaça, rostos de mais outros. “Assistente de Câmera César Xavante”. Plano da quebra da cabaça. “Imagens Wai'á 1987, Paulo César Soares”. Guarda tomando de uma moça a garrafa plástica com água. “Edição Valdir Afonso, Divino Tserewahú”. Moça correndo com garrafa d'água. “Produção na Aldeia Bartolomeu Patira”. Guarda correndo ritualmente, simulando o vôo de um pássaro. “Coordenação Vincent Carelli”.

Meninos da cabaça pulando. “Depoimentos Alexandre Tsereptsé, Bartolomeu Patira”. Guardas em círculo, dançando com os punhos cerrados. “Celestino Tsererób'õ, Cesario Pari'õwa Dzéwa, Felix Nõmõtsé”. Velhos da metade da cabaça, de longe, correndo para a

demonstração do desmaio. “Floriano Matsa, Genésio Oribiwẽe, Hipólito Tshobo”. Guardas tomando a garrafa d’água de uma moça, com força ostensiva. “José Meirelles, Lucas Ruri’õ, Márcio Baru’ré, Marino Tsimhoné”. Dois guardas dançando no pátio, diante dos meninos sentados em roda. “Patrício ‘Rnairõri, Pierina Wa’utó, Raimundo Tsererudu, Tiago Tseretsu”.

A cabaça sendo atirada ao chão. “Tradução Divino Tserewahú, Bartolomeu Patira”. Guarda batendo o chão, ele pisa os artelhos do iniciado. “Agradecimentos Elisa Otsuka, Tokoda Kazutaka, Comunidade Xavante da Aldeia Sangradouro”. Guarda com caças no ombro, rodeado de homens. “Apoio Programa Norueguês Para Povos Indígenas”. Plano inédito, dois meninos pequenos, paramentados como iniciados, vindo de suas casas com os bolos nas mãos. Eles param em frente à câmera sorrindo. “Realização Vídeo nas Aldeias © 2001”. Escurecimento da tela.

Em termos de uma “leitura documentarizante” (ODIN 2000), a construção do espaço, aquele que o documentário quer fazer o espectador descobrir e que é o mundo construído pelo espectador, “*Wai’á Rini...*” começa informando de maneira concisa e completa: vamos adentrar numa aldeia indígena localizada no estado de Mato Grosso, em meio ao cerrado, no ano de 2000. A referência articula todas as imagens que assistiremos a partir de então: trata-se de um mundo xavante e atual, com muitas casas em um estilo particular, redondas e com cobertura de palha, onde vivem os personagens que vamos descobrir atuando no ritual durante mais de três semanas.



Figura 40: Imagem videográfica de “*Wai’á Rini...*”.

O discurso, entendido em sentido genérico como a mensagem veiculada, está colocado já na abertura do filme: durante os seis minutos iniciais aprendemos sobre o que trata o documentário, qual a importância do ritual para eles, quem participa e suas funções. A partir de então assistimos como fazem o ritual, em seqüências de planos espetaculares: a quantidade de homens paramentados igualmente, o sincronismo de suas ações, e a visão deles em conjunto é complementada com os detalhes das expressões individuais, dos movimentos dos corpos, do contraste destes no ambiente em que estão. As mulheres, que não podem saber nada sobre o ritual, estão presentes em grande parte dos planos. Elas levam água para os iniciantes, preparam bolos, atuam como madrinhas, e assistem aos ritos

no pátio. Em termos formais, trata-se de um filme de ação, com predomínio da imagem sobre a palavra. Os planos fora da ação ritual são depoimentos, e parte deles captados após o ritual. As legendas são bem colocadas nos planos, nunca mais do que duas linhas, de fácil leitura. Alguns elementos do dualismo social jê e bororo “se dão a ver”: aldeia circular, oposições demarcadas (masculino/feminino, vermelho/preto, velhos/jovens), “casa dos homens”, metades cerimoniais (da madeira e da cabaça), grupos de idade (Divino Tserewahú refere-se ao seu ‘grupo de iniciação’). Mas nesse domínio não há concessão ao espectador não-xavante: “isso é dado”. O documentário guarda um nível de mistério condizente ao caráter secreto e iniciático que eles querem manter do ritual.

A estratégia de aproximação do realizador revela-se na intenção de tocar o espectador com a experiência que ele próprio viveu e está vivendo naquele momento. O ponto de vista do autor é o de iniciado que foi “menino da cabaça” e que agora é “guarda” e “cinegráfiista”, e é desta tripla perspectiva que ele dá ao espectador o observar de quem sabe o que vai acontecer, que se preparou para captar situações que não iriam se repetir, consciente que ele tem que “levar bem a história do vídeo” para satisfazer as exigências dos públicos xavante e não xavante. Divino Tserewahú revela também que seu ponto de vista é ainda parcial: ele diz que vai se iniciar com seu grupo na função de “cantador” no próximo *Wai’á*, e com a câmera ele interroga a ação captada em movimentos do geral ao particular, com proximidades e distâncias calculadas conforme a hierarquia das funções rituais. Como um bom diretor, ele coloca os atores em situação: a espontaneidade de expressão do ponto de vista dos personagens revela cumplicidade entre aquele que filma e quem é filmado. Ao mesmo tempo que sabemos que aquelas pessoas tão diferentes e tão reais estão fazendo o que fazem para elas mesmas,



Figura 41: Imagem videográfica de “*Wai’á rini...*”.

todos elas falam com o espectador. Os “velhos *wai’á*” estão visivelmente emocionados em seus depoimentos, a ponto de não pensarmos que estes possam ter sido captados fora do contexto ritual. Nas ‘conversas’ dos iniciantes e dos guardas ‘com a câmera’, combinando atitudes solenes e descontração crítica, há sentimentos, opiniões, dúvidas; a vulnerabilidade revelada nos seus depoimentos contrasta com a força, a vitalidade e mesmo a agressividade daqueles corpos em atividade.

A função de “enunciador real” é assumida pelo realizador mas é também compartilhada com outros atores sociais. Divino Tserewahú está presente: o vemos quando ele vivenciou esta iniciação em 1987, o vemos na função de guarda no ritual que ele filma, o vemos filmando e ele intervém para explicar que não pode mostrar ou revelar tudo. Sr. Alexandre Tsereptsé tem



Figura 42: Imagem videográfica de “Wai’á rini...”.

uma participação destacada no documentário. Como um ator habituado a expressar naturalidade “para” e “apesar” da câmera, “o velho Wai’á” não olha diretamente para a objetiva. Ele é um dos organizadores do ritual, e além de seus depoimentos o vemos atuando junto aos iniciantes. Esta participação confere autoridade ao trabalho de Divino: ele fala como pai e como velho que entende do ritual. Ao dizer que gosta de dar entrevista para o seu filho, ressalta a importância das imagens que vamos assistir como aprendizado. As explicações dos especialistas rituais fornecem os sentidos conferidos a determinados ritos, mas não têm caráter didático: são comentários sobre a ação que acaba de acontecer ou que vai acontecer. Não há tentativa de convencimento ou de persuasão: vemos o que pode ser visto, e isto é o que eles querem mostrar. Todas as falas são referenciadas com nome e função. Nos créditos, sob o título “imagens adicionais”, sabemos quem filmou Divino em atividade, e o autor das imagens do ritual em 1987. E, por fim, o contexto institucional do documentário – Vídeo nas Aldeias com apoio do Programa Norueguês para Povos Indígenas –, confirma que ao que assistimos não apenas é verídico, como também que houve um trabalho organizado para a sua produção.

Como espectadora, considero que o visionamento propicia uma experiência forte, de intensa comunicação estética, e de imersão num mundo desconhecido. As imagens são belas, o tema é bem desenvolvido, a ficha técnica indica um roteiro para investigação de sua fabricação, e os públicos aplaudem.¹⁸⁹ O filme oferece ao espectador todos os elementos

¹⁸⁹ Prêmio Nacionalidade Kichwa, IV Festival Continental de Cinema e Vídeo das Primeiras Nações de Abya Yala, Equador, 2001. Prêmio Anaconda, II Anaconda, Bolívia, 2002. Durante a Mostra “Um olhar indígena”, assisti às projeções do Wai’á rini e acompanhei os debates dos diferentes públicos com o realizador após as exibições. Também conversei com os demais realizadores indígenas do Vídeo nas Aldeias sobre este trabalho de Divino. A

para uma “leitura documentarizante”, conforme proposta por Odin (2000). Nenhuma das questões levantadas pelos públicos que presenciei solicitava explicações para o entendimento do que tinham acabado de assistir. Todas elas referiam-se ao interesse que o filme despertou no espectador para além da obra, entre as quais, por que as mulheres não podem saber do ritual, o que a cor vermelha significa para os Xavante, por que há um afro-descendente entre eles sendo iniciado.

Como documentário ele traz informações sobre um mundo e um tema que envolve um grande contingente de pessoas. Como objeto-imagem propicia a experiência de ver o evento como um todo, transmite conhecimento de um ritual do ponto de vista daqueles que o realizam, dentro dos limites do que querem revelar publicamente. Como documento instrui que as relações que articulam os domínios cosmológico, estético e sociológico do ritual estão entre o que é mostrado e o que se dá a ver como dado.

4.4 A ANTROPOLOGIA COMPARTILHADA DO *WAI'Á RINI*

Havia chegado a época de um novo *wai'á rini*, e Divino Tserewahú estaria na função de *guarda*. A preparação para a função consistiu em um longo ensaio, “*no mato*”, de como eles iriam atuar para impedir que as mulheres dessem água aos iniciandos, atividade intensa para eles, de “batimento do chão” (*da sip'arabú*). Primeiro, o realizador levou a ideia de registrar o ritual ao Vídeo nas Aldeias. Vincent Carelli não achou uma boa ideia pois já havia o filme da Virgínia. E sugeriu então que ele registrasse apenas as atividades dos guardas, para que se mostrasse quais são suas funções. Mas a ideia do realizador era outra, ele queria registrar tudo que acontecesse. E assim ele pediu autorização aos *velhos*, que permitiram apenas o registro da parte pública do ritual.¹⁹⁰

Divino Tserewahú pediu a sua amiga Elisa Yatsuca se ela podia perguntar ao amigo Tokoda Kazutaca, que trabalha em uma instituição não governamental no Japão, se haveria

reação comum é a de espectadores “impressionados”. Um ano depois presenciei a mesma experiência de reação de públicos, em visionamentos com professores e colegas do PPGAS/UFSC.

¹⁹⁰ “Daí eu fui falar com os velhos, e perguntei pra eles se dá pra registrar, aí eles falaram pode registrar só o que aqui dentro no pátio, agora lá no lugar onde os homens se preparam aí não pode, porque é segredo, lá é proibido, as mulheres não podem ver na imagem como que os homens xavante vivem lá durante essa festa” (Divino Tserewahú, Hotel Thomasi, Primavera do Leste, 25.08.2004).



Figuras 43, 44 e 45: Imagens videográficas de “Waiá rini...”, mulher levando água para os iniciandos, guardas batendo o chão, Divino Tserewahú registrando a conversa de um dos guardas com um menino.

possibilidade de colaboração com um donativo para o ritual. Os velhos haviam pedido que ele conseguisse recurso para aquisição de shorts. Divino Tserewahú recebeu um recurso de 800 dólares da instituição japonesa, e a pedido dos *velhos* foi ele mesmo comprar os shorts em Barra do Garças. Mas não encontrou, voltou à aldeia e de lá foi para Cuiabá, onde finalmente descobriu uma fábrica.¹⁹¹ O Vídeo nas Aldeias também contribuiu com uma soma importante para compra de mais shorts. Rememorando essa história, ele discorre sobre a alegria dos velhos com a chegada da mercadoria e sua distribuição, assim como de seu arrependimento de não haver filmado esse momento. “*Daí eu fui levando a filmagem né, cada sequência que acontece eu vou filmando filmando*”, mas apenas o que os velhos indicam que é para filmar, frisando sempre que ele não capta imagens daquilo que não pode “*aparecer*”. O convidado Tokoda chegou no meio do ritual, um dia antes do rito que promove o desmaio dos iniciandos. Divino Tserewahú orientou-o sobre o que filmar, sempre acompanhado por Elisa Yatsuka que fazia a tradução.

Mas daí os homens, os velhos, quando eu levava o Tokoda na casa dos homens lá, os velhos se preocupavam muito: ‘*óh fala pra ele guardar tudo o equipamento aí porque não sei se ele tem alguma coisa, que o japonês sabe muito de filmagem e tudo, não sei se tem algumas coisa, câmera escondida...*’ (Divino Tserewahú, Hotel Thomasi, Primavera do Leste, 25.08.2004).

¹⁹¹ “É meu amigo, eu conheci uma japonesa que mora em São Paulo, Elisa Yatsuka, e junto com ela conheci o Tokoda Kazutaca. É uma fundação que eles têm, uma associação, uma ong lá... Eu conheci ele lá em Minas Gerais, na Serra do Cipó, Aílton Krenak faz todo ano um encontro, festival de dança da cultura indígena. E daí eu prometi para Elisa que iria convidá-lo para o próximo ano em Sangradouro” (Divino Tserewahú, Hotel Thomasi, Primavera do Leste, 25.08.2004).

Já no final do ritual, a câmera do realizador xavante deu pane. Ele telefona para Vincent Carelli que o orienta a dirigir o *camera man* em campo.¹⁹² E assim, de noite eles assistiam junto ao material captado de dia. Quando terminou, Divino Tserewahú foi pra São Paulo. Vincent Carelli visionou com ele todo o material, e chamou o Valdir Afonso para que comesçassem o trabalho de minutagem das quarenta e quatro horas de gravação. Em seguida, o realizador traduziu a listagem, definindo o que iria ser utilizado. Findo esse trabalho de três semanas, chamaram Bartolomeu Patira para colaborar com a tradução do material selecionado. Mais três dias de trabalho intenso e o professor voltou para aldeia, para continuar a campanha eleitoral para o seu primeiro mandato de vereador.

A etapa seguinte foi a de roteirização. Vincent Carelli sugeriu abrir o documentário com a imagem do realizador no *Wai'á* que ele foi iniciado, que foi o que a Virgínia Valadão realizou o filme. Iniciaram um outro longo trabalho, de assistir a todo o material bruto, com a colaboração de Tutu Nunes e de Valdir Afonso, quem o reconheceu.

Vincent já falou assim ‘agora é roteiro, vamos roteirizar, como é que a gente vai botar a primeira imagem?’, O Vincent teve uma idéia, ‘você participou no wai’á de 87?, ‘eu participei, foi minha iniciação’, ‘tá bom, vamos fazer assim: você hoje é realizador, ao mesmo tempo você participa da festa... quando você iniciou o que que você era, e o que que você é agora?’ Ele tirou tudo imagem arquivada, daí a gente assistiu. Tutu foi lá também, ele ajudou pra me achar né, a gente olhou bastante fita, demorou. Aí o Valdir me conheceu ‘será que é ele?’, aí eu me olhei ‘é, esse aqui é eu mesmo’ (Divino Tserewahú, Hotel Thomasi, Primavera do Leste, 25.08.2004).

Em um primeiro momento, fizeram uma montagem da sequencia das imagens. Só depois de todo o material montado que começaram a editar as entrevistas e as explicações.

Mas daí, depois que a gente assiste né, a gente vai trabalhando de novo, que que a gente anotou vai tirando logo, acertando, depois vamos pegando de novo e pronto. Aí amanhã vamos assistir de novo, a gente foi indo assim. A gente botou só as imagens primeiro, editamos assim. Depois a gente

¹⁹² “Ele me salvou né, se ele não tivesse aí, minha câmera já parou de uma vez, eu não teria terminado esse vídeo...” (Divino Tserewahú, Hotel Thomasi, Primavera do Leste, 25.08.2004).

voltou, botamos agora entrevista, explicação, tudo” (Divino Tserewahú, Hotel Thomasi, Primavera do Leste, 25.08.2004).

Isso foi feito de setembro a dezembro de 2000, em meio ao processo de instituição do Vídeo nas Aldeias como associação. O realizador trabalhava intensiva e metodicamente. Seguindo a orientação de Vincent Carelli, quando sentia-se saturado, parava um dia, saía para passear. Quando voltava, o trabalho fluía novamente.

No mês de outubro Divino Tserewahú foi para a aldeia, para as eleições. Ele levou uma cópia para os velhos assistirem e opinarem.

Em outubro né, quando era eleição do Bartô, aí eu voltei, ele falou ‘leva essa cópia, mostra pros velhos, para ver o que que eles gostaram, o que não gostaram, o que que vão mudar’. Aí depois da eleição eu fiz uma projeção, os velhos gostaram... coisa que eles não gostaram eu anotei, levei de volta pro Vincent, mostrei ‘oh esse aí, com esse imagem eles não concordaram, com esse também, com esse também, então vamos tirar’. Aí a gente tirou, mudamos tudo”(Divino Tserewahú, Hotel Thomasi, Primavera do Leste, 25.08.2004).

Os velhos não gostaram de ver as imagens do desmaio dos iniciandos, o realizador havia captado o momento em que jogam o *pó* (*wedezú*), o que para ele “*era um tipo de poeira*”. Vincent Carelli achava importante deixar o plano para mostrar.

Pra mim é um tipo poeira, eu pensava assim, e o Vincent ‘deixa aí, é importante, por que que os meninos desmaiam?’, ‘não Vincent, se a gente deixar eles vão...’, ‘tá bom, tá bom, então tira’ A gente tirou, pronto” (Divino Tserewahú, Hotel Thomasi, Primavera do Leste, 25.08.2004).

Mas o realizador não contesta a fala dos velhos, tanto por entender suas razões como também porque questionar pode ser tomado como falta de respeito.

As vezes eu vou botar alguma coisa né, para ficar como pré-montagem sabe, depois eu vou mostrar pra eles e se eles não deixarem tudo bem, eu tiro” (Divino Tserewahú, Hotel Thomasi, Primavera do Leste, 25.08.2004).

Durante aquela estadia na aldeia, ele aproveitou para tirar todas as dúvidas que tinha porque agora o trabalho entraria na edição final. Os *velhos* também opinaram sobre o que achavam bom ou não esteticamente, o que, para o realizador, é bastante importante para a qualidade do seu trabalho. Divino Tserewahú voltou para São Paulo e trabalhou intensivamente sobre a edição até dezembro. Mas não conseguiram finalizar, e então deixaram pra o começo do ano, em Olinda (PE), para onde havia mudado Vincent Carelli e a recém-criada associação.

Em novembro dia 28 a gente foi pra Nova Iorque com Vincent. Voltamos, aí fiquei direto de novo até dia 18 de dezembro. Daí ele me falou ‘óh, pronto, você vai descansar agora, eu vou mudar, em março ou fevereiro você vai pra Olinda, pra finalizar mesmo’. Ele me deu um dinheiro bom né, porque depois demorei bastante lá, eu trabalhei ‘toma, pra você fazer uma festa de Natal’ (Divino Tserewahú, Hotel Thomasi, Primavera do Leste, 25.08.2004).

Em 30 de janeiro Vincent Carelli avisou o realizador que eles iriam retomar a edição do *Wai’á* no final de fevereiro.

Aí ele me mandou código do avião PTA, e eu falei pro Bartô ‘óh, eu tô viajando pra Olinda’. Ele me levou pra Primavera, segui a viagem pra Cuiabá, dormi, dia seguinte, meio dia, embarquei no avião. Eu cheguei 7h da noite lá no aeroporto de Recife. O Pedrão, filho do Vincent me esperou lá. Daí a gente foi pra casa, o Vincent me abraçou, mostrou tudo a casa dele ‘aqui que a gente vai trabalhar, essa aqui vai ser nosso arquivo, aqui que você vai dormir, pra quem vai chegar aqui pra trabalhar eles têm quarto, tem lá, o nosso refeitório é lá em baixo’, mostrou tudo, ‘aqui é a nossa sala de edição’, me levou do outro lado ‘aqui é praia, aí é mar’, mostrou tudo. Mas aí, eu me estranhei um pouco né, primeira vez...” (Divino Tserewahú, Hotel Thomasi, Primavera do Leste, 25.08.2004).

Faltava muito pouco para finalizar a edição de *“Wai’á rini: o poder do sonho”*. No começo foi difícil porque eles haviam mudado o programa de edição, *“em São Paulo a gente trabalhava no mídia 100”*. Assistiram a todo o material, até o canto final no pátio, quando Alexandre Tsereptsé faz o agradecimento. Então Vincent Carelli lhe pergunta se o filme vai terminar assim. Não, a ideia do realizador era de finalizar com a sua própria fala dizendo *“é assim que a gente faz a festa, somos um povo autêntico...”*. Eles encontram essa sequência, e o realizador quis finalizar com um *clip* com imagens deles mesmos durante as filmagens, *“com 80% de slow”*. Faltava inserir uma música, e justamente a que era boa - um canto dos Xavante – havia sido captada por Tokoda, que não prestara atenção em gravá-la em plano contínuo. Eles tiveram bastante trabalho para emendar a música. E por fim, o realizador e o editor trabalharam conferindo a coincidência da tradução/legendas e imagens.

Só quando pensaram haver tudo finalizado que se deram conta que faltavam os créditos. Mas deixaram para o outro dia, quando Vincent Carelli chamaria alguns amigos para a *“estreia”* do *Wai’á rini* e a comemoração da finalização do trabalho. Mas no dia seguinte Divino Tserewahú foi acordado com a notícia de falecimento de uma filha ainda bebê. Valdir Afonso o acompanhou até Sangradouro.

Em maio Divino Tserewahú foi rapidamente à Olinda buscar quatrocentas cópias de seu filme. Vincent Carelli deveria vir para a primeira projeção na aldeia mas houve um contratempo. O realizador levou a grande televisão para a casa no *war’ã*, onde fez a projeção e distribuição das fitas VHS. O filme foi um sucesso entre eles. A projeção de estreia teve uma participação massiva, e as fitas se esgotaram rapidamente. O filme foi bastante premiado, mas o realizador não foi apresentá-lo de imediato. Ele estava de luto, que em caso como esses duram três meses, período em que os familiares só devem sair de casa para banharem-se.

Durante a Mostra no Rio de Janeiro aproveitei o convívio com outros realizadores do VnA para indagar sobre a influência do Divino Tserewahú sobre eles - queria saber se eles se interessavam por seu trabalho, por *“soluções de captação”* que ele improvisava. Especificamente sobre o *Wai’á rini*, seus colegas se interessaram sobre as cenas do desmaio dos iniciandos, como ele tinha feito pra captar de diferentes perspectivas situações que acontecem juntas, em pouco tempo de intervalo entre elas, sendo só ele o *camera*. A sua metodologia foi de *estudar muito* o que iria acontecer. Primeiro ele conversou com seu pai, indagando sobre os detalhes de cada rito. Em seguida cronometrou o tempo que ele

precisava pra ir de uma “locação” a outra, e então planejou quanto tempo ele podia gastar na captação de cada plano. No caso do desmaio dos “meninos da madeira”, ele não conseguiu captar as imagens que queria, e por esse “erro”, ele criou uma tática para não perder o desmaio dos “meninos do chocalho”.

Vão ter cinco cenas diferentes, ao mesmo tempo, mas daí eu programei ‘vou fazer isso, vou fazer isso... eu vou ficar aqui 2min, vou ficar aqui 2min, mais 50seg lá’, aí já é final, pronto, depois de 50seg desmaiaram, pronto, aí eu acompanhei aquele que desmaiou, fui lá... Foi assim, aí que deu certo né, não são duas câmeras!” (Divino Tserewahú, Hotel Thomasi, Primavera do Leste, 25.08.2004).

Mari Corrêa (2004) relata uma discussão com os realizadores sobre os assuntos que eles gostariam de tratar em seus filmes durante um encontro em São Paulo, e o tema foi “a cultura”.

O tema recorrente era o de filmar a cultura: filmar a cultura para não perdê-la, para mostrar para os mais jovens, para o homem branco respeitar mais. Nesta conversa, e em muitas outras antes e depois desta, cultura é muitas vezes identificada exclusivamente como ritual, é festa tradicional e ponto. Começamos a questioná-los sobre esta idéia: então um povo que não faz mais sua festa tradicional não tem mais cultura? O conceito de cultura foi se ampliando na medida em que aprofundávamos a discussão: falar sua língua, o jeito de cuidar dos filhos, de fazer sua roça, de preparar sua comida, as coisas em que se acredita, as histórias, os valores... foram aparecendo como elementos e manifestações de cultura (CORRÊA, 2004:34-35).

Divino Tserewahú define *cultura* como “modo de vida”, “jeito de ser”.

Cultura é o jeito da gente, o jeito que a gente vivia, vive, sabe... Eu to andando com meu brinco, se eu to pintado ou com o urucum também, faz parte da cultura. Pra mim cultura xavante é corte de cabelo, tem que usar o brinco, tem que se pintar, tem que andar nu... antigamente andava nossos

pais, agora não, acabou... é isso que é cultura para mim, eu não vou falar tradição, tradição acho que é quase a mesma... então, pra mim é isso né, a cultura xavante é usar brinco, usar o corte de cabelo como xavante, pintar na festa, fazer luto quando é morte, rapar cabelo, isso é nossa cultura, faz parte da nossa cultura de xavante (Divino Tserewahú, Hotel Thomasi, Primavera do Leste, 25 de agosto de 2004).

Apesar de seu entendimento *decultura* como modo de vida, o interesse do realizador xavante está em fazer documentários sobre rituais – inclusive seu próximo trabalho com o Vídeo nas Aldeias a ser lançado é “*Abareu*”, uma nova versão da iniciação à vida social, o *Mnhonho*. O cotidiano como tema, trabalhado nos documentários Ashaninka, Ikpeng, Panará, Waimiri e Atroari, ainda não estava nos planos do realizador xavante em 2004. Entretanto, no filme Sangradouro (28’, 2009), Divino Tserewahú aborda algumas questões do dia a dia de sua comunidade, levando o espectador a um mergulho na vida do jovem xavante que vive na aldeia.

As razões para isso não estão no entendimento de “cultura xavante”, noção que pude investigar com outros interlocutores que expressam ponto de vista semelhante ao de Divino Tserewahú. No geral, elas devem ser buscadas na delicada situação de construção social de um autor que se utiliza de conhecimentos e práticas coletivas de uma tradição oral, e em particular, considerando tratar-se de uma sociedade dividida em clãs e hierarquizada por classes de idades, que quer manter o controle da produção de sua imagem.

“Registro” e “documentação”, motivos que levaram Lucas e Bartolomeu até o VnA, ainda hoje justificam a participação dos Xavante de Sangradouro no projeto. Pessoas não envolvidas diretamente, como os professores indígenas, afirmam que “*o vídeo é registro*”, “*tudo na língua*”, “*importante para a memória*”. Mas para o realizador, que usa o termo “registro” como uma fase técnica de seu trabalho, o interesse coletivo de documentação quer dizer um pouco mais.

O vídeo para nós é uma coisa que faz parte do conhecimento, como aprendizado, sabe? Pra mim é uma coisa dessas, porque através do vídeo você vai vendo as coisas que você não conhece, que você vai aprender, pra mim é um tipo ensinamento” (Divino Tserewahú, Hotel Thomasi, Primavera do Leste, 25.08.2004).

Divino Tserewahú considera ter aprendido a valorizar e respeitar sua cultura através do vídeo. O trabalho de captar imagens, realizar entrevistas para explicar essas imagens e depois dar-lhes um sentido narrativo lhe proporcionou não apenas a aquisição de conhecimentos sobre práticas e saberes cerimoniais. O trabalho com a câmera ensinou-lhe a *observar*. É o instrumento que lhe insere na relação observador/observado, que lhe dá uma *posição* a partir da qual outras relações lhe são franqueadas e ele pode torná-las objeto-imagem. Como espectador do seu próprio observar, ele realiza um trabalho analítico sobre o observado, ele faz a passagem ao *olhar* o que “antes era normal”, ao que podia nem mesmo ser percebido.

Porque o vídeo, o trabalho de vídeo, os outros, que eu já falei pra você, vão contando alguma coisa você vai aprendendo, vai filmando, vai aprendendo, quando você assiste aí você vai analisando tudo. É assim que eu aprendi, aprendi a valorizar a cultura xavante, aprendi a respeitar, sabe... é o vídeo, através do vídeo, através de filmagem eu descobri várias coisas, vários tipos da convivência xavante, a tradição, tudo isso eu aprendi a respeitar minha cultura. E antes do vídeo? Era normal né, mas agora quando eu vou entrevistando os velhos, olhando no visor da câmera, ele vai falando eu vou pegando as coisas bom que ele fala, aí presto atenção, vou ouvindo coisa interessante que eu nunca ouvi antes desse trabalho... eu fico sempre prestando atenção nas coisas pra nunca esquecer, mas na imagem eu vou ouvindo de novo, eu vou descobrindo ‘é isso mesmo’, ‘será que é assim?’, ‘será que é isso?’, ‘hoje em dia nós não fazemos isso, não falamos isso’... (Divino Tserewahú, Hotel Thomasi, Primavera do Leste, 25.08.2004).

“*Filmar a cultura*” (CORRÊA 2004: 34-35), para além do interesse como objetos de práticas culturalistas indígenas (Sahlins 1997), traz à tona a coexistência entre *cultura* e “cultura”, cuja distinção de domínios Manuela Carneiro da Cunha tem insistido.

A escolha do termo de empréstimo *cultura* indica que estamos situados num registro específico, um registro interétnico que deve ser distinguido do registro da vida cotidiana da aldeia. O fato de que povos indígenas no Brasil usem a palavra *cultura* indica que a lógica de cada um desses sistemas é

distinta. E já que *cultura* fala sobre cultura, como vimos, *cultura* é simplesmente o termo de empréstimo nativo para aquilo que chamei de “cultura” (CARNEIRO DA CUNHA 2009: 370-371).

O termo *aspada* não se refere a algo sob suspeição ou que foi falsificado mas sim a uma noção reflexiva de cultura. Domínios conceitualmente distintos mas que se articulam, o que a autora problematiza é que essa noção reflexiva de cultura conduz a uma homogeneização de coisas que na cultura sem *aspas* são heterogêneas, a *cultura aspada* torna coletivo o que em princípio é de *alguns*.



Figura 46: Divino Tserewahú no Museu Comunitário e Centro de Cultura de Sangradouro. Imagem do Vídeo nas Aldeias.

As implicações do *filmar a cultura*, no âmbito dos trabalhos de Divino Tserewahú, dão mostras desses dois domínios, articulados mas distintos: um ritual, amplamente midiaticado, o *Wai'á*, compartilhado como a religião xavante, vinculado ao clã Poredzaono; um ritual com direitos específicos sobre sua realização, “A festa da onça”, vinculado ao clã Owawe, cuja produção e circulação de imagens tem sido prerrogativa de seu *dono*.

Estariam os Xavante de Sangradouro, justamente, a meio caminho da objetivação cultural, da produção da “cultura”?

Em agosto de 2010 encontrei Divino Tserewahú no Museu das Culturas Dom Bosco, da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), em Campo Grande (MS). Ele havia realizado dois novos filmes no âmbito do Vídeo nas Aldeias: “Sangradouro” (28’, 2009) e “Mulheres Xavante sem Nome” (56’, 2009), este sobre o ritual que esteve para acontecer várias vezes desde 2002 e não aconteceu, a “Festa da Onça”.

As condições de trabalho de Divino em sua aldeia são coisa distinta daquela que conheci. Ele tem hoje uma ilha de edição completa e está formando seus pares na aldeia. Apesar das condições profissionais estarem mais favoráveis, o realizador estava empenhado em fundar uma nova aldeia junto com seus cunhados, e na qual pretendiam implementar um projeto de piscicultura. A razão dessa fundação é que Sangradouro tornou-se uma aldeia muito grande e o convívio problemático: muito barulho, pouca ou nenhuma privacidade e potencialidade de conflitos ampliada. Os Xavante da Terra Indígena Sangradouro/Volta Grande, área com reduzida cobertura vegetal de porte, têm buscado parceria em projetos

socioambientais, como a Aldeia Abelhinha (viveiro de plantas, mel, pomar, criação de pequenos animais), e até mesmo com os produtores rurais do município de Primavera do Leste, como foi o caso do projeto “Sustentabilidade Alimentar” com plantio de arroz e árvores frutíferas.

Atualmente, Divino Tserewahú é o responsável pela vídeo-documentação do Museu Comunitário de Sangradouro, uma unidade do Museu das Culturas Dom Bosco em Campo Grande, do qual ele é funcionário e para o qual presta serviços outros que os estritamente afetos à sua comunidade.

A história do Museu Comunitário de Sangradouro começa com a parceria entre Divino Tserewahú e Paulinho Ecerae Kadojeba. A parceria entre o Xavante e o Bororo foi promovida pela diretora do Museu das Culturas Dom Bosco, Aivone Carvalho, que por sua vez teve uma longa trajetória para chegar até eles.

Conforme seu próprio relato, Aivone Carvalho estudava o tema da morte romanesca em 1992, quando conheceu o funeral bororo na literatura. Em 1994 defendeu sua dissertação de mestrado sobre a semiótica da aventura da alma bororo em busca de sua nova morada, sem conhecer um Bororo sequer.¹⁹³ Nessa época era “vizinha” de Darcy Ribeiro em Brasília, e através de sua Dissertação estabeleceu contato com ele em 1995. Ela estava prestes a mudar-se para a Itália acompanhando o marido, o que contrariava sua intenção de realizar um projeto de estudo com Bororo atuais. Darcy Ribeiro lhe consolou dizendo que ela encontraria Bororo também na Itália, e a orientou ir ao Museu Pigorini (Museo Nazionale Preistorico Etnografico "Luigi Pigorini"), em Roma. Quando ela foi ao Museu eles estavam refazendo a “Sala América” e queriam mudar a exposição. Eles tinham quarenta objetos bororo e Aivone Carvalho fez um trabalho relacionando os objetos com a mitologia. Ela conheceu uma museóloga brasileira que trabalhava no Pigorini, e por causa desse trabalho elas descobriram o Museo Missionario Etnologico Colli Don Bosco em Castel Nuovo, na Província de Asti. Chegando lá, constatou que conhecia todos aqueles objetos do acervo, sabia com o que se relacionavam, mas mal sabia se aquele povo ainda existia, não sabia nem mesmo onde era *Meruri*, Terra Indígena Bororo no município de General Carneiro (MT), de onde provinha o acervo.

¹⁹³Tempo de Aroe: simbolismo e narratividade no ritual funerário bororo. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Semiótica) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1994.

O Museu Colli iria entrar em obras de restauração para as festividades do jubileu em 2000. Aivone Carvalho ofereceu um trabalho de identificação dos objetos em troca da doação de fotografias daqueles objetos coletados em 1925. Ela consolidou essa experiência em um projeto de doutorado, conseguiu a repatriação material de quatorze objetos, assim como as imagens de outros seiscentos.

Ao promover o contato com os objetos e suas imagens, Aivone Carvalho provocou na comunidade de Meruri *“o desejo de reconstituir historicamente sua vida cultural”*. Com essa documentação ela realizou ciclos de oficinas de confecção desses mesmos objetos. E então, para preservar esse acervo reconstituído, criaram o Museu Comunitário e Centro de Cultura Padre Rodolfo Lukenbein, na aldeia de Meruri, onde estão hoje os objetos *“em contínuo movimento entre a exposição e os rituais”*.¹⁹⁴

Nesse período, Aivone Carvalho conheceu Paulinho Ecerae Kadojeba, que tornou-se um colaborador seu. Em 2003 a Rede Globo exibiu um funeral bororo *“fantasioso”*, mostrando coisas proibidas. Paulinho Ecerae Kadojeba, que havia apoiado essa equipe em campo, quis então fazer *“um documentário verdadeiro”*, mostrando o que a Rede Globo tinha feito lá. Aivone Carvalho levou um professor de São Paulo para ensinar Paulinho Ecerae Kadojeba a filmar. Em 2004 aconteceu uma morte, ele filmou o funeral mas não tinha como editar o material. Então Aivone Carvalho, sugeriu ao Paulinho Ecerae Kadojeba convidar Divino Tserewahú para lhe ensinar edição.

“Paulinho” é Paulo Meriekureu, uma importante liderança em Meruri, onde nasceu em 30 de novembro de 1961 (Silva 2006). Também conhecido como Paulo Bororo, ele atua no movimento indígena desde a década de 1980, tendo sido membro da União das Nações Indígenas (UNI) junto com Ailton Krenak, e no momento do encontro com o realizador xavante, ele estava envolvido com a criação de uma *“aldeia cultural”*, projeto pessoal com apoio do Instituto de Desenvolvimento das Tradições Indígenas (IDETI) e recursos do Ministério da Cultura.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Aivone Carvalho, Museu das Culturas Dom Bosco, Campo Grande, 12.08.2010. A experiência ganhou o Prêmio Cultura Viva de 2006 do Ministério da Cultura na categoria *“Tecnologias Socioculturais”*. <http://www.premioculturaviva.org.br/download/1edicao/premiadas1ed.pdf>

¹⁹⁵ O projeto de Aivone Carvalho junto aos Bororo de Meruri foi descrito com riqueza de detalhes e objeto de uma interessante análise por Aramis Luís Silva (2006), assim como o projeto de Paulo Meriekureu de

A Diretora do Museu das Culturas Dom Bosco foi até Sangradouro convidar Divino Tserewahú, e em junho de 2005 ele já estava em Campo Grande trabalhando com Paulinho Bororo e Sérgio Satto, professor da UCDB e funcionário do Museu. Aivone Carvalho não conseguiu de imediato sua contratação, e para que o realizador xavante não aceitasse outro trabalho, durante um ano, ela o remunerou informalmente, até sua contratação efetiva.

Lá em Meruri, as casas eram de alvenaria desde 1950. Eu aproveitei um financiamento que eu estava recebendo e a simpatia que eles tinham pelo meu trabalho, e consegui reconstruir as casas. Como nós fizemos as casas em Meruri, os Bororo de Sangradouro quiseram também. E aí o projeto foi extensivo aos Bororo de Sangradouro. Aí teve um dia que um velho xavante, não é o pai do Divino não, me pegou pelo braço e falou: *“por que você só faz projeto com os Bororo? Por que você não faz projeto pra nós? Nós também queremos!”* (Aivone Carvalho, Museu das Culturas Dom Bosco, 12.08.2010).

Quando eu estava em campo em 2004, além da construção de casas de alvenaria pelo governo do estado, as casas existentes na aldeia Sangradouro estavam em obras. Ocorrências de incêndio por causa de gambiarras de energia elétrica motivaram Aivone Carvalho a levar um projeto de substituição da palha e reconstrução dos telhados com telhas cerâmica com a Procura Salesiana.

Só que depois disso eles negociaram com o governo do estado. O governo estava a fim das terras deles pra plantar soja, e tem uma história também, o Divino sabe, que o tio dele, que foi morto, e eles abafaram a história construindo aquelas casas ali (Aivone Carvalho, Museu das Culturas Dom Bosco, 12.08. 2010).

E então, os Xavante pediram para implementar um museu na aldeia, tal qual o de Meruri. A construção do Museu Comunitário e Centro de Cultura Xavante de Sangradouro, e

construção de uma aldeia nos moldes da etnologia bororo, com a qual pretendia implementar, ao mesmo tempo, um turismo cultural e o resgate da tradição bororo.

a sua utilização, é objeto de um pequeno vídeo postado no YouTube. Assinam direção e edição Terewahú Tsereptsé e Paulinho Ecerae Kadojeba, respectivamente (<http://www.youtube.com/watch?v=UzoLE5z5rlentão>).

No momento do meu encontro com Divino Tserewahú em 2010, ele estava na iminência de ministrar oficinas de produção audiovisual no 3º Festival Vídeo Índio Brasil. Inserido em uma nova articulação de interesses, projetos e eventos, Divino Tserewahú estava atuando como um multiplicador da realização documentária, ensinando jovens bororo, guarani, terena e outros a realizarem seus próprios filmes. A visibilidade, disseminação e amplitude dessa articulação é coisa recente, e vincula-se à implementação de políticas públicas de discriminação positiva como o “Cultura Viva” (Ministério da Cultura), os vários programas que integram o “Inclusão Digital” como o GESAC (Ministério das Comunicações), o Programa de Proteção ao Patrimônio Imaterial (IPHAN), passando por uma determinada administração da Funai que criou os Pontos de Cultura Indígena, desdobramento do programa do Pontos de Cultura do MinC.

5. O ARMISTÍCIO E O IRREDUTÍVEL (PARTE II)

*How can a jaguar or an anaconda kill a Xavante hunter? That does not exist!
Can you find a book and show us a true story in which a jaguar or an
anaconda killed a Xavante since the year 1500? No! We dont talk about
disappearance, it is an assassination! How can FUNAI say disappearance?
Joaquim is a jaguar himself, how could a jaguar have killed him?*

Tseredzaró Ruriíõ and Wereié Marciano¹⁹⁶

5.1 NOTICIÁRIO DE UM ACORDO DE PAZ

8 de abril. Registro de desaparecimento do Xavante de 72 anos, Joaquim Marãdzuho, junto à Delegacia de Polícia de Primavera do Leste. O ancião saiu para pescar em 2 de abril, acompanhado de uma cadela. Passados dois dias, a cadela voltou sozinha e bastante machucada à aldeia. Na manhã seguinte, sessenta homens xavante iniciaram sua busca, encontrando apenas seus rastros. O autor da denúncia e filho da vítima, Oswaldo Baruwé Marãdzuho, também encaminhou ofício ao Presidente da Funai solicitando a presença da Polícia Federal.

9 de abril. Confirmada vinda da Polícia Federal ao município para procurar o índio desaparecido. Situação de tensão nas fazendas do entorno das reservas por causa da ameaça de invasão dos Xavante. Forças policiais e Corpo de Bombeiros iniciaram as buscas.

10 de abril. Cerca de 150 índios invadiram a fazenda Suspiro. O proprietário Ernesto Ruaro, seu filho e todos os empregados foram rendidos, amarrados e obrigados a ficarem nus na sede da fazenda, incluindo crianças. Alguns Xavante, embriagados, agrediram fisicamente o filho do proprietário e um empregado, realizaram saques de remédios e de comida. Também seqüestraram carros e maquinário agrícola, bens cujo resgate estaria condicionado ao aparecimento do ancião xavante. Josemary Ruaro, nora do proprietário, declarou que os Xavante ameaçaram arrastar os reféns pelo cascalho caso eles não confessassem o crime. Ela também levantou suspeita sobre o desaparecimento do ancião

¹⁹⁶Tseredzaró Ruriíõ and Wereié Marciano, "The color Red: The execution of Joaquim Maradezuro on April 2, 2003"(Ferreira 2004: 60).

xavante: *“Espero que tenhamos uma elucidação com relação a esse corpo, se é que ele existe”*.

. Reunião entre índios e agentes da Polícia Federal. Oswaldo Baruwé Marãdzuho declara que seu pai foi assassinado, baseado no fato de João Cassiano, neto de Joaquim, ter encontrado uma camiseta e um par de chinelos do ancião em uma manilha por onde passa um córrego. Foi a cadela de Joaquim Marãdzuho que levou-os até a área da manilha. Uma foto indica o local onde a camiseta e os chinelos foram encontrados, e nela está o vereador Bartolomeu Patira. Após a reunião, os agentes da Polícia Federal e os Xavante foram para Sangradouro com a finalidade de coletar os objetos encontrados e levar até a esposa do desaparecido, Ana Tsinhõe’ewaiewe, em Volta Grande, para reconhecimento. No início da tarde chegou a notícia de que os índios estavam saqueando a fazenda Rica II. A Polícia Federal dirigiu-se para o local. Bartolomeu Patira chegou ao local no helicóptero da Polícia Militar e conseguiu negociar com os 21 índios que estavam em duas camionetes, e já começavam a colocar objetos na caçamba: *“Vim aqui pra falar com a comunidade pra que não aja desta forma sem que haja um fato concreto. Não queremos que haja um conflito entre brancos e índios. Temos que dialogar.”*

. O vereador (PL, Gal. Carneiro) também acredita que Joaquim Marãdzuho tenha sido assassinado: *A nossa lei é olho por olho, dente por dente, então temos que saber se ele foi assassinado para depois ser discutida qual será a atitude a ser tomada.*

. *“Os índios reivindicaram ontem na Funai a demarcação da área onde o corpo foi encontrado”*. O administrador regional da Funai não tinha um veículo oficial para ir até à aldeia. Chegou à Primavera o coordenador da Funai de Goiânia, Edson Beiriz. Foram realizadas buscas de barco no Rio Suspiro até o seu encontro com o rio Cumbuco, mais ou menos 30 km. Devido ao baixo efetivo do Corpo de Bombeiros, as buscas foram paralisadas até que surjam novas pistas sobre o desaparecimento, mas a investigação continua. Empregados nas fazendas estão abandonando a colheita por medo de novos ataques. Um dos proprietários afirma que já são ao todo trinta e dois homens que se demitiram.

11 de abril. Destacamento do pelotão de choque da PM enviado pelo governador Blairo Maggi chegou à cidade. Grupo de policiais especializado em ações de alto risco foi enviado para manter a segurança da região das fazendas, recuperar os pertences e reestabelecer os trabalhos de colheita. Teme-se que haja um confronto de gravidade com as polícias porque o número de Xavante na região aumentou em grandes proporções. O

Prefeito de Primavera comunicou a gravidade da situação ao assessor do Ministro da Justiça, Márcio Thomaz Bastos. Três máquinas agrícolas que haviam sido levadas pelos índios foram recuperadas pela polícia. Para a redação do Jornal, a intenção dos Xavante não seria somente a de encontrar Joaquim Marãdzuho, mas também resolver situações relativas à falta de verba que é repassada a eles pela Funai local.

15 de abril. Representante da Funai, Edson Beiriz, em reunião na Câmara dos Vereadores buscou esclarecer os fazendeiros e as autoridades locais sobre as ações que serão empreendidas pela Funai. Os índios reivindicam do Governo assistência nas áreas de saúde, agricultura e educação. O administrador da Funai local e mais 18 caciques irão à Brasília para reunião com o Presidente do órgão. O presidente do sindicato rural pediu aos produtores que “parem de ajudar os índios”, para que assim “cada lado siga e não haja mais conflito”.

16 de abril. Acordo entre índios e fazendeiros para o recomeço da colheita. No local das buscas continuam dez policiais durante o dia e cinco durante a noite.

19 de abril. A reunião em Brasília durou cinco horas. A negociação terminou com a promessa do Presidente da Funai de repasse de recursos. Os Xavante firmaram acordo de não invasão às propriedades rurais e de que um grupo de trabalho virá à Primavera realizar um estudo técnico para novo delineamento dos limites das reservas.

Em sessão da Câmara Municipal o Vereador Baraldi (PP) declarou que o conflito era previsto e causou muito prejuízo; responsabilizou a Funai por falta de uma ação efetiva que resolva os problemas apontados pelos índios, e que a saída é encontrar um meio do índio trabalhar, ampliar sua renda, plantar, já que possuem mais de 90 mil hectares de terras férteis. Ele propõe que ao invés de fazerem pedágio na BR 070 eles poderiam trabalhar tapando buracos da rodovia, e fazer um acordo com o governo do Estado para receberem uma verba por isso.

30 de abril. “Joaquim Marãdzuho pode estar enterrado na sua própria aldeia e pode ter sido morto pelos próprios companheiros, os quais teriam usado sua morte para justificar a invasão da fazenda Rica II na manhã do dia 8”. Essa seria uma hipótese investigada pela Polícia Federal (PF), assim como a de que o crime foi cometido pelos fazendeiros. A PF estranhou a falta de interesse dos índios em acompanhar as buscas de Joaquim Marãdzuho. O Superintendente da PF de MT, André Luiz Diniz, declarou que os índios podem ser

indiciados por seus atos de invasão, saque (dez tratores, duas camionetes, dinheiro, celulares, relógios), manutenção de reféns e violência contra estes.

7 de maio. Reunião de índios e produtores em um ginásio de esportes, promovida pela Justiça Federal, na qual se registrou a presença do assessor do Ministro da Justiça, do Delegado da Polícia Federal de Brasília e de duzentos Xavante. Os índios foram ouvidos e houve tentativa de negociação para devolução do maquinário seqüestrado. Uma foto mostra alguns homens de peito nu, pintados com urucum e carvão, brincos de madeira (*dapo'rewa'u*) e o colar de algodão. Para o representante do Ministério da Justiça, os objetivos da reunião eram avaliar a proposta de criação de um Grupo Técnico (GT), conversar com os índios para tentar reaver as máquinas, e chegar a um denominador comum entre a administração municipal, produtores, Funai e segurança pública. O GT seria composto por um antropólogo, um representante da Funai, um representante do INCRA e um do Instituto de Terras do estado. Ficou decidido que um inquérito iria apurar quem seriam os envolvidos nos acontecimentos das Fazendas.

8 de maio. O Coordenador da Funai, Edson Beiriz, entre outras declarações, destaca que um fato com tamanhas proporções como esse desencadeado pelo desaparecimento do ancião xavante é desconhecido no meio indigenista. E que as ações vindouras devem dar aos índios condições dignas de saúde, educação, produção e comercialização de seus alimentos, o que requer o envolvimento dos três níveis de poder público. Ele comenta ainda que os índios fizeram uma passeata, apresentando-se às autoridades de forma original. Não foram publicadas imagens desse evento.

14 de maio. A Coordenadora de Assuntos Indígenas do Estado de MT declara ter recebido mais de 50 cartas provindas da Inglaterra, França e Alemanha, pedindo informações sobre o paradeiro de Joaquim Marãdzuho.

16 de maio. "Comitiva Xavante reuniu-se com o Secretário de Segurança do Estado em Cuiabá". Mas os Xavante são apenas dois: Alexandre Tsreptsé e Bartolomeu Patira. O ancião afirma que a retenção dos três tratores e das quatro camionetes é uma forma de pressão para que os restos de seu irmão sejam encontrados e o crime solucionado.

23 de maio. Reunião de uma comitiva de empresários, produtores e autoridades municipais de Primavera com o governador Blairo Maggi em Cuiabá. Dela participaram representantes do Ministério Público Federal, Ministério Público Estadual, Funai, Polícia Federal, Ministério da Justiça, Casa Militar e Secretaria Estadual de Justiça e Segurança. A

matéria é tratada como parte do “caso xavante”, e traz uma foto do governador com a legenda: “Sou totalmente contra a redemarcação”. Blairo Maggi declarou temer que as redemarcações cheguem a somar a ocupação de 20% das terras do MT, de acordo com os projetos nesse sentido. Ele defende a mudança de conceitos por parte da Funai para que haja uma aproximação entre brancos e índios, para que os índios sejam incluídos em programas específicos de geração de renda e emprego visando melhorar as condições de vida nas aldeias como as da reserva de Sangradouro/Volta Grande, *“uma ilha de miséria rodeada por um mar de riqueza”*. Informa-se que o Presidente da Funai considera preocupante a possibilidade de deflagração de um conflito ainda maior, pelo fato dos Xavante estarem ingerindo bebida alcoólica em grande quantidade.

28 de maio. Dois “box” de notícias da primeira página do jornal informam que as buscas ao índio Xavante serão suspensas naquela tarde.

29 de maio. Segundo o coordenador da Funai Edson Beiris, os Xavante reivindicam a redemarcação da reserva de Sangradouro e informam que enquanto não for elucidado o desaparecimento do ancião xavante os maquinários dos fazendeiros continuarão em poder dos índios.

30 de maio. Suspeita de seqüestro na noite anterior em fazenda, com a tomada de mais uma camionete.

3 de junho. Funai aprova estudo de delimitação de terras.

“40 Xavante de Sangradouro participarão da 1ª Semana de Meio Ambiente na USP”.

4 de junho. Denúncia de pedágio na BR 070 sentido Cuiabá: *“Eles mandavam a gente parar e pediam dinheiro. Estavam com arcos e flechas e intimidavam”*. No mesmo box dessa manchete, a fala de um produtor rural: *“Já tentamos de tudo. A pressão no segmento político também não funcionou, então vamos partir para o lado jurídico já que os índios não podem ser responsabilizados pelos seus próprios atos”*.

6 de junho. O Governador enviou um ofício ao Ministro da Justiça pedindo prazo de 24 meses de carência para homologação de relatórios de ampliação de áreas indígenas, e propondo que nesse prazo se faça um estudo sobre a situação indígena no MT. A reação de Márcio Thomaz Bastos foi determinar à Funai que realize um levantamento de todas as ações que vem sendo tomadas no estado. E como resposta ao Governador, o ministro declara que *“a política indigenista do Governo Lula não se contrapõe às aspirações do desenvolvimento econômico”*.

7 de junho. Visita do Presidente da República a Rondonópolis (MT), oportunidade em que o representante dos Xavante de Sangradouro, o cacique Alexandre Tsereptsé, entregou um documento pedindo que seja apurado o sumiço de seu irmão e também a redemarcação da terra onde vivem.

10 de junho. Inicia-se um ciclo de matérias que questionam os direitos e os deveres do índios. Na primeira delas, é a palavra do Juiz de Direito e Diretor do Fórum de Primavera informando que quando os índios vêm à cidade eles são responsáveis por seus atos, como qualquer cidadão brasileiro, que a proteção aos direitos indígenas como cultura e como nação são de competência da União, e que as questões referentes a crimes praticados individualmente cabe à justiça estadual decidir. E nesse caso, tudo depende se o índio tinha consciência da ilicitude do ato praticado.

12 de junho. “Será que a Polícia tem medo dos índios? A lei não é para todos?” Pergunta o Vereador Baraldi (PP) em sessão da Câmara Municipal, acusando o fato de os índios transitarem livremente com os carros sem documentação. Reforçando o pronunciamento do colega, o vereador Geovane Herberts (PMDB) solicita a formalização de apoio da Casa ao Sindicato Rural pois “se houver redemarcação Primavera será penalizada”.

13 de junho. Vereador José Michelon pede mobilização de apoio aos proprietários rurais e levantamento geral sobre o conflito.

A Polícia Militar fará o patrulhamento rural para garantir a segurança. Trabalhador rural declara: “qualquer movimento suspeito dos índios todos já ficam em estado de alerta e com medo do que possa ocorrer. Tá difícil trabalhar desse jeito”.

17 de junho. “Mais uma rodada de reunião” de produtores, autoridades locais, forças policiais do município com o representante da Funai, para discutir sobre o aumento das áreas das terras xavante e a devolução do maquinário em posse dos índios. Destaque para a imagem *landsat* de situação das 31 propriedades no entorno de Sangradouro e Volta Grande, com área em hectares e nome dos proprietários discriminados¹⁹⁷.

18 de junho. Editorial: “A união faz a força?” Conclama-se a população local a mobilizar-se contra a redemarcação da TI Sangradouro/Volta Grande. A matéria começa com uma apologia à alteridade, visando passar idéia de imparcialidade do Jornal quanto ao conflito “brancos X índios”, subtítulo de seção que aparece em inúmeras edições: “O que é a

¹⁹⁷ Imagem Landsat 07– Base 225 Ponto 071 de agosto de 2002.

alteridade? É ser capaz de apreender o outro na plenitude de sua dignidade, dos seus direitos e sobretudo, das suas diferenças.”

Ao lado do Editorial, no espaço reservado à opinião do leitor a pergunta é: “*Você está esclarecido sobre o que realmente está ocorrendo no conflito índios X fazendeiros em Pva?*” Quatro leitores dizem a mesma coisa: não sabem ao certo o que está acontecendo. Informa-se também que um projeto de patrulha rural será implantado com o apoio do Sindicato Rural.

20 de junho. “Os indígenas querem tirar as terras dos fazendeiros?”, matéria assinada pelo Pe. Miguel Patzyk, pároco de Santo Antônio, município vizinho ao de Primavera do Leste, cuja opinião é a de que o conflito é alimentado por pessoas de fora, que influenciam os índios.

. Polícia Militar recebe reforço de mais seis policiais para compor o efetivo da Patrulha Rural. Reafirmação de que os índios só entregarão veículos e maquinário após solução do caso do desaparecimento de Joaquim Marãdzuho.

24 de junho. Os Xavante atacaram na BR 070 e a vítima foi um promotor de justiça. Nessa edição, um suplemento “Social/Especial” apresenta matéria redigida e documentada fotograficamente pelo pároco de Santo Antônio. “*Os dois lados do conflito na visão do Pe. Miguel Petzyk*” pretende contribuir para o bom entendimento entre as partes, colocando o caso sob responsabilidade de ONGs internacionais, jamais nominadas, cujas intenções, em sua opinião, seriam desestabilizar o recém-iniciado Governo Lula e apropriarem-se das riquezas do Mato Grosso¹⁹⁸. O argumento do Padre estaria baseado na conversa que teve no dia 8 de abril daquele ano com empregados da Fazenda S. Jerônimo, onde ele celebrou uma missa, dia em que ele considera que Joaquim Maradzuho desapareceu. Os empregados disseram que havia estado na fazenda “*uns gringos que arrancavam pé de soja, mediam, contavam até os grãos*”. Entre outras considerações, ele propõe acabar com a hipocrisia de que o índio é o melhor preservador do meio ambiente e de que deve viver no primitivismo, citando a fala de Marcos Terena em um “Congresso das Américas” em que ambos estavam presentes, de que os índios não querem viver no primitivismo, mas sim participar do progresso da ciência e da técnica. Questionando se o índio não precisa trabalhar, ele aborda

¹⁹⁸ “Alguma ONG botou na cabeça dos Xavante que eles teriam direito a um “território independente”, onde eles mesmos se governariam. É possível que até tenha sido prometida uma substancial ajuda exterior para eles” (Pe. Miguel Petzyk, Folha de Primavera, 24.06.2003).

o desastre da “super proteção” à qual foram submetidos. E conclui que tanto é tempo de livrá-los da manipulação e da falsa proteção, como de os Xavante deixarem “*seus confinantes trabalhareem em paz, sem ficar molestado-os com ameaças ou com mendicância*”.

25 de junho. Matéria em primeira página informa-se que os índios estariam prontos para o confronto, e que as forças policiais procuravam evitar um conflito armado. Lembrando mais uma vez que os Xavante continuavam com o maquinário seqüestrado, divulga-se que foram publicadas no Diário Oficial da União dezenove Portarias determinando estudos para redemarcação de terras indígenas. Em Primavera, “*lideranças e produtores*” estariam trabalhando contra três Portarias que determinam identificação e delimitação de terras indígenas. A proposta seria ligar a aldeia Sangradouro a Parabubure no município de Campinápolis, conseqüentemente estendendo a reserva até Novo São Joaquim, e assim alcançando o Parque Nacional Xingu. Tal ampliação de área indígena seria o resultado do trabalho de intromissão de ONG’s internacionais, “conforme líderes”, visando ampliar em até 60% as áreas de reservas no Estado a fim de limitar o avanço do setor produtivo.¹⁹⁹

26 de junho. Polícia Rodoviária Federal (PRF) contesta as informações veiculadas na imprensa de que estariam de “braços cruzados” quanto à prática de pedágio dos índios. A PRF têm apenas duas viaturas e seis agentes que também atuam em município vizinho, e a distância da aldeia até o posto da PRF é o principal obstáculo para efetuar um flagrante. Do momento em que chega a denúncia até os agentes chegarem ao local já se passou mais ou menos uma hora, “*tempo para os índios limparem a área e saírem*”. As barreiras de curta duração que os Xavante vêm praticando na BR 070 estão sendo consideradas como uma maneira de chamar a atenção das autoridades para a gravidade da situação em que se encontram, assim como uma espécie de aviso do que pode acontecer caso providências não sejam tomadas.

4 de julho. “Nós iremos devolver os maquinários em 10 dias”, declaração do cacique Domingos Maboro’ẽ em entrevista ao Jornal. O cacique reafirma tratar-se de uma decisão coletiva e parte de uma estratégia de negociação. A condição de devolução dos bens é a de que os proprietários rurais deixem o GT criado pela Portaria Funai 330 de 30.04.03 trabalhar em tranquilidade. A ampliação das terras da TI Sangradouro/Volta Grande seria uma reivindicação antiga. “*Antes, há 17 anos aqui era tudo cerrado, era tudo nosso, local de caça.*”

¹⁹⁹ Apesar de não discriminar quais seriam as ONG’s e as lideranças – termo utilizado até agora para referir-se aos caciques xavante -, esse discurso será adotado como incontestável.

Aos poucos fomos sendo colocados de lado". O entrevistador tenta levar a conversa para os problemas de subsistência dos Xavante - "qual é a fonte de renda da aldeia?" – assim como para alternativas econômicas do modelo não-índio de exploração, no caso a do potencial turístico da reserva. Domingos Maboro'e õ responde vagamente às questões e volta ao seu foco: dar o recado aos produtores de que se deixarem a equipe do GT trabalhar haverá paz, que é o que os Xavante querem, e eles devolverão os veículos.

. Expedida ordem judicial de execução do mandado de busca e apreensão dos bens em posse dos Xavante. A solicitação do mandado de busca e apreensão foi feita em 30 de maio, e a ordem judicial foi expedida em 23 de junho. Justifica-se o seu não cumprimento por falta de aparato policial.

Um grupo de homens xavante teria intimidado motoristas de carros de escolta no Posto Crespani da BR 070. Eles chegaram de táxi, alguns embriagados e com uma arma de fogo. A PM e a PRF estiveram no local e supõe-se que os Xavante queriam as armas dos motoristas da escolta.

8 de julho. Os produtores rurais não aceitaram a proposta dos Xavante divulgada pelo cacique Domingos Maboro'e õ, e avisam que o GT só entrará em suas terras com ordem judicial. Informa-se ainda que os membros do Sindicato Rural entendem que os índios precisam melhorar de vida e por isso precisam produzir, que "*não adianta aumentar as terras se não houver produção, e que o Sindicato é companheiro pra que isso aconteça*".

. Doada à Polícia uma nova viatura para o patrulhamento rural. Fruto de um convênio de cooperação pela "*a paz na zona rural em razão do conflito de terras*", as empresas que apóiam com a doação da viatura e combustível têm seu nome divulgado e solicitam adesão das demais empresas da cidade²⁰⁰.

9 de julho. Matéria com o advogado Luís Carlos Lima, contratado há dois meses pelo Sindicato dos Produtores Rurais. O especialista em questões agrárias, com 30 anos de atuação e escritórios em Goiânia e Cuiabá, considera que está em curso uma campanha de aumento das terras indígenas no país. Para ele, essa campanha vem sendo amplamente divulgada pela mídia em âmbito nacional, e está sendo promovida por ONG's que visam proteger o índio e o meio ambiente. Também salienta que hoje os índios se encontram numa situação de condições de vida muito ruim, e que se deve criar um orçamento para a Funai

²⁰⁰ Mais adiante essa informação será contradita.

*“cumprir com seus deveres de suporte e amparo”*²⁰¹. O experiente advogado pretendeu judiciar o caso, que dessa maneira seria conduzido por um Juiz de Direito que determinaria um perito ou uma equipe para conduzir os trabalhos de maneira imparcial. Em sua estratégia, os Xavante não conseguiriam provar que são terras tradicionais, pois a região era território bororo. E por fim, informa-se que a área pretendida pelos Xavante ampliaria em 50 mil hectares Sangradouro/Volta Grande.

10 de julho. O modelo agrícola da região é a solução dos problemas dos índios em geral. Defesa do Projeto de Lei nº 166 de 03/1999, do Senador Jonas Pinheiro, que acrescenta ao artigo 18 da Lei 6001/1973 a permissão de exploração em parceria de área indígena demarcada, de até 30% das suas terras aproveitáveis. Os índios possuem muitas terras e não têm conhecimento técnico e condições de explorar suas terras produtivamente. E não explorar produtivamente essas terras é condenar o índio e a região ao atraso e não desenvolvimento.

18 de julho. “Os povos indígenas estão acima da Lei?” A matéria faz um resumo dos três meses decorridos, e cobra o cumprimento do mandado de busca e apreensão do maquinário em poder dos Xavante. Uma empresa teria pago 15 mil reais para reaver seu maquinário, e um produtor teria oferecido 5 mil reais, porém sem sucesso.

. Publicado o pequeno artigo assinado por Elton Rivas (*“É preciso respeitar a diversidade dos índios”*), jornalista e coordenador do Fórum Matogrossense de Meio Ambiente e Desenvolvimento. Trata-se de uma crítica ao jornalista Onofre Ribeiro, o qual esteve em Santo Antônio do Leste (município vizinho) e relatou a um Jornal de Cuiabá suas impressões sobre o conflito sob o título: *“Índios: para a guerra, só falta o primeiro cadáver”*.

. Augusto Lima do Nascimento, Procurador da Funai no MT, e Edson Beiriz, Coordenador da Funai para as áreas xavante, enviaram um e-mail à Folha de Primavera questionando a fonte da matéria *“Índios Irredutíveis. Confronto é evitado”*, de 01/07/2003.

. O Comandante da PM em Primavera declara que não existe vínculo da Prefeitura com a Patrulha Rural, assim como o veículo utilizado e as diárias pagas aos policiais são de inteira responsabilidade do Estado. Os produtores estariam colaborando com a manutenção do veículo, alimentação, pouso e abastecimento da viatura no local onde os policiais estão

²⁰¹ “Existe uma falta de visão política séria em favor do índio, pois ele precisa ser valorizado em sua tradição cultural, não perdendo suas raízes, mas tendo condições de competir e trabalhar no mundo atual” (Luís Carlos Lima, Folha de Primavera, 09.07.2003).

trabalhando. E quanto ao mandado de busca e apreensão dos bens em poder dos Xavante, o Major Cordeiro informa que dependem de uma posição da Polícia Federal por se tratar de uma área indígena, e que a Funai deverá acompanhar toda e qualquer ação.

23 de julho. A Funai garante a devolução do maquinário em bom estado de uso no dia 06, de acordo com o Coordenador Edson Beiriz. Com um discurso bem articulado entre a defesa de competência institucional (acusando a tentativa de corromper os índios com oferta de dinheiro para reaver bens) e dos Xavante (*“eles são pacíficos, estão apenas defendendo um direito garantido por lei”*), o Coordenador também demonstra possuir conhecimento da cultura xavante.²⁰²

. Uma nota informa que mais de cem índios em frente ao Palácio do Planalto em Brasília reivindicaram a demissão do atual Presidente da Funai, Eduardo Almeida, e a agilização dos processos de demarcação.

29 de julho. “Índios pedem comida, espancam e tensão aumenta”. O agricultor Sérgio Machnic relatou que quatro Xavante da aldeia Volta Grande entraram em sua propriedade (Fazenda Sonho Dourado) no dia 24 de julho e pediram 8 marmitas. Agrediram o dono da cantina e seu filho, fazendo-o ingerir “quase 1/2 corote de pinga pura”. O caseiro apresentava hematomas pelo corpo todo, devido aos chutes que recebeu. Usavam uma camionete cabine dupla que ficou na fazenda. Dentro dela ficaram as marmitas e um galão de combustível que eles pediram, muitas garrafas de bebida alcoólica, e sacos com alimentos. Dois dos agressores, acompanhados de um funcionário da Funai, foram levados à Delegacia para depoimento e liberados em seguida. Do lado dos índios, o Xavante Cleber estava bastante machucado, no rosto e no cotovelo. Eles disseram terem sido arrastados pelos funcionários da fazenda, e os ameaçaram de morte: *“sangue de índio não se derrama assim”*. Os trabalhadores da fazenda temem uma retaliação.

. O Comando da PM recebeu 17 novos policiais.

²⁰² Contudo, ele comete uma falta ao dar uma informação que denota pré-julgamento e arbitrariedade: “O trabalho será feito. Após fazer o estudo, se o grupo comprovar que as terras servem para os índios elas serão destinadas à aldeia, mas o que se pretende é convencer os índios que aquelas áreas não são próprias para a comunidade indígena porque já se encontram muito desmatadas e não dariam condições de sustentabilidade para os índios” (Edson Beiriz, Folha de Primavera, 23.07.2003).

. O governador esteve em Primavera para lançamento das obras de recuperação da rodovia MT-130 (que liga Primavera à Paratininga), e alegou desconhecer o motivo do não cumprimento do mandado de busca e apreensão dos bens dos produtores rurais.

30 de julho. A Funai não foi notificada oficialmente quanto ao mandado judicial expedido em junho passado. A competência para cumprir o mandado de busca e apreensão é da Polícia Federal com suporte da Polícia Militar. O administrador da Funai anuncia que nos dias 5 e 6 próximos, farão reunião em Sangradouro para definir entrega do maquinário restante.

Comandante da PM em Primavera informa que por determinação do Comando Geral na capital, os veículos dos produtores em poder dos Xavante que circularem dentro do perímetro urbano e na rodovia MT 130 serão apreendidos. Há indicação de um número de telefone para que a população denuncie e assegure-se sigilo da identidade do denunciante.²⁰³

31 de julho. O Governador esteve na cidade no dia 28, e alegou “*não conhecer os fatos concretamente do que realmente está acontecendo na região.*” Junto com a informação a imagem da capa do Dicionário da Língua Xavante. Na página 8, informa-se que o dicionário foi doado ao Major Cordeiro naquela manhã.

5 de agosto. “Prazo para que os Xavante devolvam os bens dos produtores rurais encerra-se amanhã”. Foto de homens xavante dançando em círculo. Conforme declarou o Administrador da Funai em Primavera, Edílson Figueiredo, os Xavante fizeram um acordo em Brasília que entregariam os bens seqüestrados mediante a presença do GT que realizará o estudo de redemarcação de suas terras.

. Na seção “Geral”: “Índios não têm interesse em ampliação das áreas”. O título contradiz a declaração de Edílson Figueiredo publicada na primeira página. A foto é do cacique Patrício Tserewauwe, cacique geral das aldeias Sangradouro, em entrevista ao Jornal. A fala do cacique sensibiliza. É simples, direta e nada agressiva. Falando da vida difícil que os índios estão levando ultimamente nas aldeias, ele indica a falta de comida, de remédios, de assistência médica e de atendimento odontológico²⁰⁴. Ele afirmou que os

²⁰³ E pela primeira vez divulga-se a quantidade de bens: mais de 20 veículos entre carros e maquinário, e indica-se que esses foram retirados das fazendas Sucupira, Rica I e Rica II.

²⁰⁴ “Somente os aposentados, deficientes e funcionários públicos recebem salários e emprestam aqueles que não recebem. O governo do estado atrasa o pagamento em até três meses e os índios não ficam sabendo do

Xavante querem parceria com os agricultores para plantar em uma área da reserva e com ela obterem o sustento da própria comunidade, como também querem formalizar essa parceria com o apoio do governo. Mas querem tudo isso sem a ingerência da Funai.²⁰⁵

6 de agosto. Ministro da Justiça Márcio Thomaz Bastos veio a Cuiabá assinar o Protocolo de Intenções que celebra a inclusão do MT no Sistema Único de Segurança Pública. Produtores rurais e lideranças da região junto com a indigenista de estado entregaram ao Ministro um dossiê sobre o conflito em Primavera, e pediram que ele vetasse a vinda do GT. O Ministro demonstrou desconhecimento do conflito na área indígena.

7 de agosto. Conversa de Edson Beiriz com jornalista da Folha no dia anterior: “*não é dando propina ou aliciando o índio que se vai resolver o problema*”. O objetivo das declarações do funcionário da Funai é explicar à sociedade que o caso é delicado por isso a demora do seu desfecho. Também que os índios devem entender que cometeram um crime, pelo qual podem responder civil e criminalmente, e devolver os equipamentos dentro da legalidade. E justifica que o entendimento está demorando porque se trata de uma sociedade onde os que ditam as regras, os anciãos, não falam português assim como “*não dominam a cultura branca*”. A demora é decorrente ao respeito à cultura em questão, direito que a Constituição Federal lhes garante. Reconhecendo a situação de extrema dificuldade, a Funai está encaminhando ao Ministro da Justiça e ao novo governo propostas e alterações na conduta indigenista no país, visando uma vida mais digna nas aldeias: propostas de auto-sustentação, de organização em cooperativas, de propiciar-lhes assessoria técnica para que possam buscar parcerias fora da esfera do governo federal. Justifica também que a demanda da Funai é muito grande, sendo insuficiente o orçamento pra cumprir esse papel institucional. Que o órgão não é contra a parceria entre índios e produtores, apenas as normas devem ser respeitadas: “*não agredir o meio ambiente e não interferir nos hábitos deles, o que não é tão fácil como parece*”. A Funai entende que eles estão retendo os equipamentos como forma de pressão sobre o governo federal, e que a questão da propina é coisa grave, que poderá incentivar uma situação de difícil controle no futuro. Que os

valor real que é conseguido pela Funai em Brasília em ações para melhoria de vida nas aldeias. (...) Não temos interesse em ampliação da área, queremos apenas saber onde está o índio que desapareceu de nossa aldeia” (Patrício Tserewauwe, Folha de Primavera, 05.08.2003).

²⁰⁵ “Queremos que o Governo permita, de forma legal, o cultivo de parte das reservas, ou do contrário, os índios vão morrer de fome” (Patrício Tserewauwe, Folha de Primavera, 05.08.2003).

Xavante pediram e receberam um apoio de R\$ 70 mil para consertar veículos, umas das reivindicações quanto às suas dificuldades de transporte, valor que não faz parte de nenhum tipo de negociação. E por fim, que o GT será coordenado pelo antropólogo Ricardo Calaça.²⁰⁶

8 de agosto. Apreensão de uma camionete de Luiz Carlos Ruaro, seqüestrada da propriedade de Ernesto Ruaro há quatro meses. A façanha foi realizada por um policial civil. Algumas horas depois, três homens e uma mulher xavante foram até o Comando da PM prestar queixa contra o policial. Eles estavam bastante exaltados contra o policial que os agrediu verbalmente e retirou suas coisas de dentro do carro atirando-as ao chão. Eles pediram ao proprietário do veículo R\$ 2.500,00 e aceitaram R\$ 1.000,00, pois, de todas as maneiras, o veículo já havia sido apreendido. O título da reportagem indica que eles receberam mil reais para evitar confusão na cidade. O cacique Bernardo e mais três membros de uma das aldeias de Sangradouro negociaram os mil reais e mais trezentos litros de óleo diesel para o mês seguinte. Pediram também alimentos e apoio da Prefeitura. O cacique Domingos Maboro'e ã estava na cidade e se disse totalmente contrário a esse tipo de prática de seus colegas. Ele lamenta a invasão na cantina, reconhecendo que os "rapazes" agiram de maneira errada, mas que os brancos também não poderiam ter agido da maneira que agiram. Informou que Sangradouro tem quase 20 aldeias, cada qual com o seu cacique, e cada cacique com sua forma de pensar e de agir. Ele reforçou que ainda deseja a ampliação de terras da reserva e que está à espera do GT.

12 de agosto. Decreto do governador determinando à Funai que exerça seu papel de tirar os Xavante da região, "*através de reintegração de posse da área em que estão*" pois constatou-se que essa região "*é pertencente à Nação Bororo, os verdadeiros donos daquela terra, que hoje os Xavante vivem e tiram o seu sustento e de seus filhos*". Nessa mesma reportagem, foi dado o recado dos produtores rurais: eles não permitirão que o GT entre em suas terras e tampouco que fiquem em Primavera, sob risco de confronto entre eles e o grupo.

²⁰⁶ "Esse grupo de trabalho existe atendendo a um pedido oficial dos índios junto à presidência da Funai. Pediram que a Funai fizesse um estudo para ver a possibilidade de uma ampliação da reserva. Mas não está definido em que local se daria isso. De acordo com a Constituição os índios têm todo direito de reivindicar que se faça um estudo. E compete a Funai criar um GT para estudar a possibilidade de uma ampliação. Vem para fazer um estudo, tão somente" (Edson Beiriz, 07.08.2003).

13 de agosto. Governador criou um comitê para acompanhar os conflitos fundiários no estado. Nenhuma referência ao decreto de reintegração de posse do território bororo.

. *“Da Redação”*: *Miséria – na maioria das aldeias indígenas de Primavera e região os índios vivem em miséria absoluta, são poucos os que conseguem sobreviver com o alimento produzido em suas terras. Em muitos dos casos não conseguem produzir por falta de incentivo do governo federal, ou por falta de preparo para trabalhar a terra. (...)*

Na página policial, em seção intitulada “Insegurança”, uma pequena matéria: “Por que os índios ficam nas ruas?” Nela, um comerciante de 35 anos da área central propõe a criação da Casa do Índio, na qual eles poderiam vender seu artesanato e assim não precisar mendigar de porta em porta, e ficar nas ruas sob as árvores, até mesmo às margens da BR 070.

14 de agosto. Reportagens em três seções do Jornal tratam da chegada e da repercussão do GT em Primavera. Na cronologia dos acontecimentos, o grupo composto por um ambientalista, um agrimensor, um engenheiro agrônomo, um técnico do INCRA e do antropólogo coordenador dos trabalhos, fez uma reunião na Funai com índios e produtores. A matéria traz toda a explicação do que seria o trabalho e a advertência aos produtores que se eles quiserem a via judicial, eles entrarão com o pedido, e o IBAMA e a FEMA virão junto para verificar as áreas preservadas e a proteção das nascentes. Informou que o Comitê instituído pelo governo estadual não tem autonomia suficiente para interferir no estudo do GT. Após a reunião, o GT dirigiu-se ao Posto Barril para abastecer e seguir para Sangradouro. Lá, a chave do veículo em que estavam extraviou-se. Um índio embriagado disparou um tiro de revólver, índios ameaçavam denunciar comerciantes que vendem bebidas alcoólicas a seus patrícios, um produtor rural ameaçou os membros do GT caso eles insistissem em entrar nas terras. A imprensa tentava fotografar, mas os índios impediram. Os integrantes do GT entraram em outro veículo e foram para Sangradouro. Curiosos queriam ver o que estava acontecendo. Estima-se que o amontoado reuniu mais de 800 pessoas.

A pedido do governador, informado por sua assessoria via jornalistas da Folha de Primavera “em tempo real”, o Ministro da Justiça interveio e ordenou que o GT saísse da área. Eles voltaram à cidade e seguiram para Brasília. Ainda naquela noite, produtores realizaram uma reunião para debater a vinda do GT. Com a participação de 50 pessoas, Sérgio Machnic informou ter conseguido junto ao Congresso nacional e órgãos governamentais assinaturas para um abaixo-assinado solicitando a revogação da Portaria

que criou o GT. Pedem a adesão da classe, indicam o telefone da ASPRIM e que não aceitam de forma alguma perder suas terras para os índios.

15 de agosto. Três títulos de matérias relacionadas ao conflito “Xavante x produtores rurais”. Num *box*, a foto do Prof. Oswaldo Baruwé Marãdzuho chama para a matéria sobre o confronto na seção “Cidade”. Outra imagem, foto do Prefeito de Primavera, indicado na legenda que ele busca entendimento para o conflito em Brasília²⁰⁷ E oterceirode que a sede da Funai foi roubada no dia anterior e que houve tentativa de incêndio na madrugada do presente dia.

Na seção “Política”, a primeira matéria informa sobre: i) demissão do Presidente da Funai, Eduardo Aguiar, em razão dos conflitos em Primavera; ii) suspeita de que o incêndio no prédio da Funai local teria sido provocado por fazendeiros da região; iii) estada do antropólogo Ricardo Calassa em Cuiabá, em busca de reforço da PF para retornar à Primavera, e que o coordenador do GT teve seu pedido indeferido por um Juiz. Continuação da campanha de mobilização dos produtores rurais, com telefone e endereço da ASPRIM indicados. A foto do Presidente da Funai demitido.

Ainda nessa página, outra matéria traz a o pedido do Governador à classe política e aos produtores rurais que se esforcem em buscar o diálogo com a nação indígena: “*Na realidade, existe uma ilha de pobreza num mar de riqueza*”, disse o governador, o que aumentaria a responsabilidade da classe produtora. O Presidente da ASPRIM declara que estão buscando entendimento para realizarem parecerias com os Xavante.²⁰⁸

Na página 4, uma matéria com o Prof. Oswaldo Baruwé Marãdzuho com duas fotos: dele mesmo, indicando que ele é filho do ancião xavante desaparecido há quatro meses, e outra de restos de flechas de seu pai encontradas, e sobre os quais foi realizada perícia em Rondonópolis (MT). A revolta deles é por não ser a primeira vez que desaparece um Xavante da aldeia, e por terem encontrado vestígios de seu pai como os objetos na manilha e mais os restos de flechas. O professor declara que após serem informados sobre o incêndio no prédio da Funai, os Xavante ficaram muito irritados e tinham planos de invadir a cidade. E faz

²⁰⁷ O prefeito tinha ido para uma reunião com a Ministra do Meio Ambiente Marina Silva, tratar de recursos para o tratamento de uma área erodida na cidade.

²⁰⁸ “Estamos tentando algumas parcerias com os índios, para darmos a eles uma qualidade de vida melhor. A expectativa é que esses conflitos acabem, no máximo, em 30 dias” (Sérgio Machnic, Folha de Primavera, 15.08.2003).

uma acusação: a confusão no pátio do Posto Barril foi armada, *“uma cilada que os índios caíram”*, como *“forma de colocar o GT pra correr”*.

Na seção policial, informa-se que o incêndio na Funai foi criminoso. No local foi recolhido um pedaço de estopa embebida em gasolina.

Sobre a interdição legal de vender bebida alcoólica aos índios, denuncia-se que andarilhos do “Espera Tapas” compram e repassam aos Xavante. O Major Cordeiro e o Delegado Rondon informam que ambas as polícias irão fiscalizar e prender comerciantes que infringirem a Lei.

19 de agosto. Uma foto-montagem do GT no Posto Barril e mais a do material incendiário apreendido na primeira página dessa edição, informando que o Ministério da Justiça investigará o ato contra a Funai. A matéria foi colocada na seção Cidade, com informações de uma reunião ampliada dos Xavante em Barra dos Garças (MT), a qual terá apoio da COIAB²⁰⁹, e da ida à Cuiabá do representante do Ministro da Justiça e do presidente interino da Funai para tratarem do conflito em Primavera com o governador.

Na seção “Política”, uma matéria apresenta as declarações de quatro vereadores sobre “os problemas dos índios”. O do PSDB reafirma a frase do governador de que *“vivemos em um mar de riquezas e os índios num mar de pobreza”*, lembrando que o município de Primavera é destaque nacional de geração de riquezas *“não podemos fechar os olhos a três comunidades indígenas que vivem na região e vivem na miséria”*, e que *“está na hora de encontrarmos uma solução”*. O do PTB lembra que as terras indígenas não estão no município de Primavera do Leste, e então que os poderes municipais de Poxoréo e de Santo Antônio também devem ser mobilizados para o apoio aos índios. O do PMDB questiona as infrações cometidas pelos índios que não foram punidas, assim como os comerciantes que lhes vendem bebidas alcoólicas. E o do PPS reafirma a importância da idéia de parceria com os índios, e divulga rumores de que os índios estariam plantando maconha em suas terras.²¹⁰

21 de agosto. Autoridades estaduais e federais reunidas em Cuiabá ouviram a crítica do governador à ampliação das terras indígenas no MT, áreas que hoje somam dezessete por

²⁰⁹ Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, cujo vice-presidente era Crisanto Xavante.

²¹⁰ “Existem denúncias que os índios estão sendo aliciados por traficantes e até estão sendo plantadas folhas de maconha nas reservas, onde não se tem acesso. Na verdade tornaram-se mendigos profissionais. Mas eles querem condições mais dignas para sobreviver, não querem guerra. Essa parceria é uma idéia que pode servir de exemplo para o País” (Vereador Sérgio Denardi (PPS), Folha de Primavera, 19.08.2003).

cento de seu território, e que pode chegar a vinte e quatro por cento, conforme os projetos em trâmite. Ele considera que o que não pode continuar acontecendo é a formação de ilhas de miséria num mar de riqueza. Informa-se que o Coordenador para Áreas Xavante da Funai de Goiás, Edson Beiriz, que vem mantendo contatos diários com os índios, disse que “*a nação não está preocupada com ampliação da reserva*”, mas sim com a melhoria das condições de vida dos seus habitantes. Ele sugeriu que fosse apresentado para os caciques um projeto de parceria entre as três instâncias de poder público. O governador acatou imediatamente a sugestão, afirmando construirá escola e posto de saúde na reserva, e que cederá veículos novos e maquinário agrícola para que eles possam produzir para sua subsistência.

22 de agosto. Reuniões entre representantes da Funai e Xavante sobre o plano de parceria e a devolução dos bens dos produtores rurais.

26 de agosto. Outra rodada de reuniões, agora com o poder público municipal.

27 de agosto. “Xavante vítimas de um atentado”. Segundo a denúncia do cacique Domingos Maboro’e õ, que registrou o boletim de ocorrência em 23/07, um caminhão transportando cerca de 30 índios foi alvo de disparos vindos de uma camionete S10 cabine dupla com antena de rádio. Não houve feridos.

28 de agosto. Juiz da 1ª Vara da Justiça Federal determinou que a Funai retomasse, em dez dias, o trabalho do GT, sob pena de multa diária de 10 mil reais, multa extensiva à PF caso não acompanhe e assegure a segurança do GT. Multa de igual valor ao sindicato e à associação que representam ruralistas do município, caso seja impedido o “livre-trânsito” dos técnicos ao longo de toda a área em litígio, pelo tempo que for necessário à conclusão dos estudos. Essa decisão atendeu ao pedido de liminar do Ministério Público Federal (MPF). O mesmo Juiz ordenou que a PF iniciasse uma devassa por armas e munição nas Fazendas Suspiro, Rica I e Rica II e demais áreas que pudessem motivar o conflito entre índios xavante e fazendeiros da região.

O governador virá à Primavera no dia seguinte, 29 de agosto, e se reunirá com os Xavante em Sangradouro.

29 de agosto. “Blairo chega hoje para tentar colocar ponto final ao conflito”. Devolução de mais uma camionete, em mau estado de conservação e sem o equipamento de som, e pela qual o proprietário teria pago R\$ 1.800,00.²¹¹

Os produtores questionam “os dois pesos e as duas medidas” para o cumprimento da ordem de busca e apreensão, e a movimentação iniciada com a ordem de retorno do GT assim como a devassa por armas e munição. Um advogado que não quis se identificar contesta a citação do Juiz quando ele enumera os fatos, colocando entre eles “mortes de índios”, por tratar-se de uma fato ainda não esclarecido.

2 de setembro. Foto do Governador e de Alexandre Tsereptsé com cocar, ambos com o típico colar de algodão xavante, e cinco mãos entendendo-lhes microfones. A foto é da reunião de 29 de agosto em Sangradouro, para a qual também vieram a representante do MPF, Dra. Águeda Aparecida, e o da Funai, Edson Beiriz.

4 de setembro. Os maquinários foram devolvidos e alguns membros da reserva de Sangradouro procuraram a redação do Jornal para dar esclarecimentos sobre o “acordo de paz”. “Satisfeitos com o fim do conflito”, eles informaram que a proposta de apoio foi muito bem aceita entre eles, mas, claramente, trata-se de um apoio em troca da paz com os vizinhos. Também, que muita gente acabou confundindo o *acordo* com a *redemarcação* reivindicada. Eles deixaram claro que o pensamento de toda a aldeia está voltado ainda para a redemarcação de terras, ou seja, de que “o acordo de paz é uma coisa e a demarcação das terras é outra”.

10 de setembro. Suspensa a vinda do GT criado pela Funai, por tempo indeterminado.

16 de setembro. “Acordo quebrado: Xavantes voltam a aterrorizar”. Um grupo de índios invadiu duas propriedades: em uma destruíram a lavoura de melancia; na outra atearam fogo no cerrado. Um porta-voz dos índios reivindica urgência na implementação das ações previstas no Protocolo de Intenções. Informa-se que chegará à cidade, ainda naquele dia, Idevar Sardinha, Superintendente e Ouvidor de Política Indigenista do Estado de MT, para organizar a implementação de tais ações sem, no entanto, discriminá-las.

18 de setembro. Uma fala, sem sujeito identificado, pede urgência para que se iniciem as ações previstas no Protocolo de Intenções²¹².x

²¹¹ O desabafo do proprietário: “Entre tanta corrupção, entre tanta falta de respeito aos bens particulares, pelo menos que esse dinheiro seja usado de forma justa e digna, que é matar a fome deles” (Folha de Primavera, 29.08.2003).

23 de setembro. “Índios sequestram o carro da funcionária da Funai”. A ação visa pressionar a Instituição a solucionar a manutenção de um veículo, serviço solicitado em janeiro daquele ano. Uma liderança, que não quis identificar-se, informou que esse tipo de prática é um caso isolado, que não reflete o pensamento geral da comunidade. Essa fonte informou ainda que o cacique Ricardo denunciou o supermercado que vende bebida alcoólica aos Xavante – ele trouxe as garrafas com as etiquetas de preço e o nome da empresa para que as autoridades tomem providências.

24 de setembro. Entrevista com o Superintendente e Ouvidor de Política Indigenista do Estado de MT. Discurso articulado, que demonstra conhecimento antropológico, ele usa dados quantitativos de população cuja intenção é a de mostrar a relação ‘pouco índio pra muita terra’, e indica que uma das propostas do governo do estado é criar uma escola agrícola na reserva, considerando que a realidade do MT é o agronegócio²¹³.

26 de setembro. O noticiário trata do desenvolvimento das ações para concretizarem o plantio de 200 ha de arroz em Sangradouro e de 40 ha em Volta Grande, além de milho, mandioca, e pomares nas adjacências das aldeias. Análises dos solos foram feitas e definido o suporte técnico da EMPAER, com o coordenador geral do Programa Joelson Alves de Brito. Definidos também o aporte de cada parte: governo do estado, material de consumo, combustível, calcário; as prefeituras de Primavera do Leste, Gal. Carneiro, Poxoréo e Novo S. Joaquim os insumos agrícolas; os produtores rurais, o maquinário.

Comissão formada por líderes xavante, produtores rurais e representantes de entidades locais foram para Cuiabá participar do Seminário “As questões indígenas e o direito à propriedade”. Esperava-se a presença do Ministro da Justiça, do Presidente da Funai (Mércio Pereira Gomes), entre outras autoridades.

30 de setembro. “Exército pode ser acionado. Índios não querem mais GT”. Fotomontagem de soldados, jipe militar com índios lendo em primeiro plano complementa a idéia da manchete. As autoridades federais esperadas no evento não compareceram, o que

²¹² “Muitos dias já se passaram e até agora nada. O nosso povo está cobrando e queremos solução rápida, o índio não pode esperar mais” (Folha de Primavera, 18 .09.2003).

²¹³ “Porque você não pode mais pensar naquele Xavante que vivia da caça e da pesca, não tem mais a pesca nem a caça e então, nós temos que ter substitutos para esses alimentos (...)” (Idevar Sardinha, Folha de Primavera, 24.09.2003).

exasperou os produtores²¹⁴. Nesta edição, algumas falas indicam uma mudança no discurso das lideranças indígenas, elogioso em relação aos produtores rurais e ao governo do estado, e acusatório em relação ao governo federal e ao Cimi. De acordo com a matéria, os Xavante *também demonstraram o seu descontentamento com relação ao Cimi que, segundo as lideranças indígenas estão a mando de entidades internacionais tentando catequizar os índios para poder manejá-los.*

Os produtores estão apoiando os índios (...) Os que se escondem atrás de um nome (Funai, Funasa) é que na verdade estavam interessados em nos prejudicar, talvez a mando de organismos internacionais. (...) Alexandre Tsereptsé

A Funai já vinha atuando em cultivo de arroz em nossas terras, houve um desvio de verbas e não deu certo e estamos acreditando de que esta parceria de agora realmente possa dar bons frutos
Bartolomeu Patira

Já nos pronunciamos contra a vinda do grupo para fazer o estudo. (...) antes pedimos a redemarcação das nossas áreas, mas agora queremos apenas plantar (...). Cacique Patrício Tserewauwe

7 de outubro. Informações técnicas sobre o “Programa de Apoio à Sociedade Indígena Xavante de Sangradouro/Volta Grande”. O governo do estado contribuiu com dez mil litros de óleo diesel e sementes de arroz. O treinamento e a qualificação dos índios serão feitos através da Empaer e terão duração de 10 anos.

8 de outubro. Caravana dos Direitos Humanos vem a Sangradouro. “Ministério Público força estudo, índios desaprovam demarcação”, apresenta uma foto do cacique Alexandre Tsereptsé de perfil, com arco e flecha em uma mão falando aos membros da Caravana. As falas do Prof. Oswaldo Baruwé Maradzuhó e Vereador Bartolomeu Patira vão no mesmo

²¹⁴ “A ausência das autoridades na reunião em Cuiabá, mostrou claramente o descaso com que está sendo tratada a questão indígena no país. E vamos procurar o Exército para que o mesmo fique ciente de que há uma possibilidade, mesmo pequena, de haver guerra civil, e que eles possam evitá-la. O país se tornou um território sem lei, e com esse projeto que possibilita dar condições de vida aos povos indígenas, estamos criando uma nova lei: a Lei da sobrevivência” (Sérgio Machnic, Pres. do Sindicato dos Produtores Rurais de Primavera do Leste, Folha de Primavera, 30.09.2003).

sentido da fala de Alexandre Tsereptsé. O cacique Domingos Maboro é o acrescenta que os índios passam fome e por isso ficam doentes com muita facilidade²¹⁵.

Não queremos redemarcação ou ampliação de nossas terras, estamos pedindo apenas que as autoridades nos olhem com mais respeito e possam fazer ações que nos ajudem realmente. Os Xavantes não querem mais terras, querem apenas sobreviver com dignidade nas terras que têm. Queremos plantar para o nosso sustento e garantir a perpetuação de nossa comunidade. (...) Queremos essa parceria porque precisamos aprender usar as máquinas, as técnicas de cultivo, e depois num futuro não muito distante, nos tornarmos definitivamente independentes do governo federal. Queremos poder nos sustentar sem ter que ficar esperando por verbas que não chegam até às aldeias” (Alexandre Tsereptsé).

A Procuradora Dra. Águeda Silva declarou que o MPF não quer que os índios abram mão de nada e que, conforme a Constituição lhes garante, será estudada a necessidade da ampliação de sua área e se comprovada, será ampliada. O coordenador da Caravana, Deputado Orlando Fantazzini, declarou sair dali preocupado, questionando se a parceria não traria mais prejuízos que vantagens. Ele percebeu uma forte influência dos produtores rurais sobre os índios, e esses cansados das promessas sem cumprimento do governo federal.

10 de outubro. Índios denunciam na Assembleia ações dos órgãos que deveriam defendê-los.

15 de outubro. A Funai local tem novo administrador, Sebastião Martins.

17 de outubro. “Salesianos exploram os Xavante”. Os padres vendem aos índios por R\$ 200,00 as cestas básicas que ganham, assim como as roupas usadas, a R\$ 5,00 a peça. O gado existente na missão é dos índios, mas eles não lhes dão. Eles compram objetos de artesanato xavante por R\$ 50,00 e vendem por 1.000,00. Os que trabalham para os padres recebem um salário mínimo, mas a comida é descontada do salário. “*O Cimi está mentindo para o nosso povo. Ficam nos colocando contra os produtores*”. Todas essas denúncias são anônimas.

²¹⁵ A matéria cita a fala de Lucas Ruri’õ, pela primeira vez desde que o conflito foi deflagrado: “Agora os índios estão mais esclarecidos sobre a realidade dos fatos e que não aceitam mais serem usados e enganados por aqueles que deveriam ajudá-los e não o fazem e na hora que aparecem pessoas interessadas em ajudar, tentam atrapalhar o processo” (Lucas Ruri’õ, Folha de Primavera, 08.10.2003).

22 de outubro. Entrevista com a Procuradora do MPF, Dra. Águeda A. Silva, realizada durante a visita da Caravana dos Direitos Humanos a Sangradouro. A matéria repete informações dadas, inclusive que os índios discordam da redemarcação, o que o cacique Alexandre Tsereptsé teria dito na Assembleia Legislativa, no dia 8 de outubro, durante a Audiência Pública realizada no Plenarinho da Assembleia Legislativa, junto com a comitiva da Caravana DH. A procuradora informou que o que propiciou a vinda do GT foi o próprio pleito dos Xavante que existe desde a década de 1970, quando ocorreu a demarcação, e a comunidade não ficou satisfeita com os limites. Ela afirma também que *“em nenhum momento a comunidade se manifestou contra a vinda do GT”*.

28 de outubro. O governo do estado enviou treze mil quilos de sementes de arroz para as reservas da região.²¹⁶

29 de outubro. Entrevista com Sebastião Martins, o novo administrador da Funai em Primavera.

5 de novembro. *“A Missão sempre desenvolveu trabalhos em benefício dos indígenas”*. Entrevista com o cacique Alexandre, que procurou a redação do Jornal para expor seu ponto de vista com relação às denúncias feitas por outros índios contra os salesianos. Alexandre Tsereptsé indica ter sido *“um grupinho”* insatisfeito que caluniou os padres. O caso do gado ficou mal explicado, mas confirma que o gado é deles.²¹⁷ Em festas católicas que eles realizam a Missão doa algumas cabeças. Que eles não lhes vendem roupas e nem tampouco comida. O artesanato é para trocar alguma coisa: *“o índio dá o artesanato em forma de presente para a Missão”*. Trocam por roupa, não por comida.²¹⁸

14 de novembro. Foto do cacique Alexandre com borduna na Funai cobrando as cestas básicas prometidas pelo governo do estado. Ele definiu 21 de novembro como o prazo limite para que isso aconteça.

²¹⁶ Projeto piloto do governo do estado *“Panela Cheia”*, para produtores de baixa renda.

²¹⁷ A acusação noticiada anteriormente é de que hoje os Xavante teriam que ter 5 mil e têm apenas 2 mil cabeças de gado.

²¹⁸ *“Futuramente gostaríamos de aumentar um pouco a área da reserva, mas isso é para daqui alguns anos. O governo do estado fechou essa parceria e aderimos a ela, mas futuramente quem sabe seria bom uma redemarcação das terras, se o governo não cumprir com o que foi combinado e assinado, vamos renovar o pedido de ampliação das áreas das reservas”* (Alexandre Tsereptsé, Folha de Primavera, 05.11.2003).

26 de novembro. Informações sobre o Relatório da Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados. A Comissão considera que os índios estão sendo coagidos e aceitam por encontrarem-se desassistidos pelo governo federal, informa que a proposta de negociação foi do governador Blairo Maggi, recomenda a imediata reabertura dos trabalhos de demarcação das terras indígenas Sangradouro e Volta Grande e combate qualquer “parceria” que interfira no direito à terra dos povos indígenas.

28 de novembro. Uma equipe de saúde da prefeitura de Primavera (um clínico geral, uma enfermeira padrão e um técnico em enfermagem) deslocou-se para Sangradouro em uma unidade móvel da prefeitura de Poxoréo. O atendimento será semanal, até que seja construído o posto de saúde na aldeia. Produtores pedem apoio ao prefeito para conseguirem aumentar a participação na Campanha “Natal em paz com os índios”.

29 de novembro. Entrevista com Sebastião Martins, há 24 anos funcionário da Funai, indicado para assumir a unidade de Primavera do Leste pelos Xavante de Marechal Rondon, Sangradouro e Volta Grande.

16 de dezembro. Doação de um trator à comunidade indígena pela empresa Rondomaq.

21 de janeiro de 2004. Aldeia Sangradouro beneficiada pelo projeto Rádio Escola do MEC/USP.

30 de janeiro. Cacique Alexandre procurou a reportagem da Folha para cobrar promessas do governo.²¹⁹ A matéria traz um resumo dos acontecimentos. Não encontraram o corpo de seu irmão, e Alexandre Tsereptsé vai continuar cobrando a demarcação de terras de Santo Antônio e Itaquerê.²²⁰

15 de abril. Governador anuncia visita a Primavera no final de abril para participar da colheita de arroz nas aldeias.

27 de abril. “Foto do Dia”: colheita em Volta Grande, índios, um produtor, o governador. Índios dançam em comemoração à paz. O governador prometeu a construção

²¹⁹ As coisas de necessidade: mais maquinário agrícola, gado, veículo, caminhões e ônibus (para transporte de idosos), promessas do governador Blairo Maggi.

²²⁰ “Eu quero que o governador fique sabendo que eu estou reivindicando o direito das comunidades xavante. (...) Eu quero que seja entregue à comunidade de Sangradouro coisas de necessidades, pois as áreas de Santo Antônio e Itaquerê pertencem a Sangradouro” (Alexandre Tsereptsé, Folha de Primavera, 30.01.2004).

de 30 casas na reserva e um micro-ônibus para o transporte até a cidade. Desmataram 150 hectares para o plantio.

28 de abril. "Foto do Dia": Dança da Paz.

5.2 PÁGINAS DO INDIGENISMO LOCAL

Decorridos mais de oito anos do desaparecimento de Joaquim Marãdzuho, nada foi esclarecido. O que se disse, e ainda se diz, é que o caso foi abafado. De fato, a repercussão na mídia nacional foi pequena, apesar de ter o Instituto Socioambiental veiculado um total de sessenta e seis artigos relacionados ao caso, de 1º de abril de 2003 a 2 de maio de 2004, com material proveniente da imprensa de Cuiabá, cujo foco jornalístico estava centrado no *"acordo de paz"*.

Tomar conhecimento desse caso via matérias da Folha de Primavera foi também tomar conhecimento sobre os diversos problemas que permeavam a comunidade de Sangradouro e Volta Grande. A problemática da subsistência, do sustento alimentar era a que estava em maior evidência, mas não saberia avaliar se esse era o problema que merecia maior destaque ou se era esse o foco que se queria dar para justificar a posição da classe rural daquela região.

A frase do então governador do estado de Mato Grosso Blairo Maggi sobre Sangradouro/Volta Grande ser *"uma ilha de pobreza em um mar de riquezas"* consolidou-se como imagem que sintetiza a visão do produtor rural da região de Primavera do Leste sobre as condições de vida naquela Terra Indígena. Uma razão incontestável para essa imagem é o fato do município de Primavera do Leste ter alcançado um alto crescimento econômico em pouco tempo de existência: criado em 1986, em 1999 já era o quarto PIB do estado de MT.²²¹

De acordo com o censo do IBGE em 2010, Primavera do Leste possui 52.000 habitantes. Apesar de sua pouca idade, a localidade foi percorrida desde meados do século XVII, quando tropeiros da região do rio Paranatinga seguiam em direção a Goiás. O registro histórico atesta que em 1673 uma bandeira que atravessou o Morro de São Jerônimo e chegou a Cuiabá passou pelo Rio das Mortes. A ocupação recente foi iniciada em meados dos

²²¹ Uma cidade polo de Mato Grosso, detentora da 4ª economia do estado em 1999.

anos 1970, no lugar onde se dava o cruzamento da BR-070 com a MT-130, onde está implantado o Posto Barril.²²²

Outras razões para essa imagem de miséria, conforme as matérias da Folha de Primavera são a situação de dependência econômica, a falta de uma agricultura de subsistência, e as condições de saúde em geral da população de Sangradouro/Volta Grande.

O desaparecimento de Joaquim Marãdzuho era assunto demasiado delicado para conversar com meus interlocutores xavante, como também não tinha relação com o que eu lhes havia dito querer pesquisar. O que pude apurar em Primavera do Leste não era prudente relatar. Foram conversas fortuitas, com pessoas desconhecidas, e eu não sabia se podia atribuir confiabilidade às opiniões daqueles que, de todas as maneiras, consideravam os Xavante *“arruaceiros, briguentos e violentos quando querem alguma coisa”*. Assim deixei esse material de lado até recentemente, quando encontrei alguns documentos que jogaram luz sobre pontos obscuros dessa história, e que contestam o teor das matérias do Jornal Folha de Primavera.

Começando pelo relatório produzido pela Comissão da VIII Caravana de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, a primeira informação importante, e que não foi noticiada em nenhum momento, é de que Joaquim Marãdzuho *“desapareceu quando foi pescar, justamente no pedaço de terra que ainda está por ser demarcado”*.²²³

De acordo com informações da história do município que constam na página *web* da Câmara Municipal de Primavera do Leste, a disputa por mais terras remonta ao processo de demarcação da TI Sangradouro/Volta Grande em 1972, que não incorporou nos seus limites

²²² O significativo desenvolvimento agrícola da região teve o apoio de programas governamentais para iniciativas empresariais implementadas no final dos anos 1980, entre as quais a unidade de armazenamento de grãos com capacidade para cinquenta e quatro mil toneladas, construída em 1989 com fundos do Projeto PRONAR (Projeto Nacional de Armazenagem), a criação em 1994 da APRIVITI – Associação Primaveraense dos Viticultores, visando trabalhos de nutrição, fotossíntese, fitotecnia e pós-colheita/comercialização. Em 1995, foi implantada a Tamil Indústria e Comércio de Milho e Derivados Ltda, indústria com capacidade de armazenamento de um milhão de sacas de milho, sorgo e milheto. Em abril de 1998 foi criada a UNICOTON (Cooperativa dos Produtores de Algodão do Sudeste do Mato Grosso) com incentivo do FACUAL (Fundo de Apoio à Cultura de Algodão do Estado de Mato Grosso), com apoio da COODETEC – Cooperativa Central Agropecuária de Desenvolvimento Tecnológico e Econômico Ltda. – para pesquisa de variedades do algodoeiro.

²²³ Relatório da VIII Caravana de Direitos Humanos Em: <http://www2.camara.gov.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/relatorios/indigenas.html>

os 42.150 hectares da margem esquerda do Rio das Mortes pleiteados pelos Xavante. Desse total, 11.660 hectares foram desapropriados em 02 de setembro de 1986, sendo naquele momento Romero Jucá Filho o Presidente da FUNAI.²²⁴

O texto da Comissão de Direitos Humanos é enfático quanto ao fato do governador do Estado Blairo Maggi ter negociado um plano de cultivo agrícola em troca da renúncia dos Xavante de incorporação das terras que pleiteiam desde a demarcação da reserva em 1972. Informa também que essa negociação não obteve consenso na comunidade, apesar do apoio de alguns caciques. E publica a fala do ancião Alexandre Tserepsté na audiência pública realizada em Cuiabá, revelando como eles foram coagidos pelos produtores rurais e o governo do estado.

“Os fazendeiros falaram que se tiverem de sair de suas terras vai ter guerra e não vão admitir que os índios fiquem com elas. Se isso acontecer meu povo vai lutar e eu não quero meu povo massacrado, por isso quero paz, então renunciei a demarcação das terras para viver em paz com os vizinhos, vamos plantar com equipamentos para não ter mais fome na aldeia” (Alexandre Tserepsté)²²⁵

A Comissão observou ainda que a proposta de parceria agrícola encobre a pressão dos produtores por arrendamento das terras indígenas, e denuncia a intenção de abertura de estrada por dentro da reserva para escoamento da produção de soja da região.

O Relatório cita a fala de Lucas Ruri'õ., que não aparece nas matérias do noticiário local, e que no nosso primeiro encontro em Sangradouro se disse contrário ao projeto de parceria com os produtores rurais da região.

Permitiu-se a apenas uma liderança, Lucas, vice-presidente da Associação de Professores do Estado do Mato Grosso, a fala contrária ao projeto de "parceria" agrícola. Defendeu que a discussão seja colocada numa linguagem que todos possam entender, e ressaltou que não se pode arrendar a honra e a liberdade, e que a tecnologia não pode servir para que

²²⁴ Em 1985 foi criada a APROTERRA, órgão que trabalhou em defesa dos fazendeiros da região do Projeto Itaquere. As informações encontradas sobre APROTERRA indicam que hoje trata-se de uma empresa com sede em Cuiabá.

²²⁵ Relatório da VIII Caravana de Direitos Humanos Em: <<http://www2.camara.gov.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/relatorios/indigenas.html>>, acessado em 10.09.2010.

o branco imponha valores aos índios. Afirmou que a monocultura pode enfraquecer o espírito e o corpo Xavante. A comunidade não tem como imaginar o efeito das promessas feitas pelos fazendeiros”.²²⁶

Também informa-se que o antropólogo Ricardo Calaça Manoel dos Santos foi ameaçado de morte por fazendeiros, e que o próprio governador Blairo Maggi ameaçou impedir o retorno do GT instituído pela Funai.

Para os membros da Caravana, a Funai local “*está comprometida com a dita "parceria" sem demarcação*”, tendo estimulado a assinatura do Protocolo de Intenções. Os parlamentares constataram, nos diferentes estados em que estiveram, que os funcionários da Funai atuam em favor dos não-índios ou estão sob ameaça de morte por esses mesmos não-índios, por defenderem os direitos dos índios. E entenderam a diferença de atuação das administrações regionais da Funai como falta de uma orientação nacional para a política indigenista e orçamento insuficiente para a execução das suas atividades funcionais. E por fim, relata a prática clientelista da Funai de cooptação de lideranças indígenas, por meio da nomeação de caciques para cargos em comissão naquele órgão.²²⁷

As acusações às “ONGs” em geral como insufladoras de conflitos é comum a todos os casos avaliados pela Comissão de Direitos Humanos, discurso praticado não apenas por aqueles envolvidos diretamente nos conflitos, como também por políticos e pela imprensa local. E esse discurso é também de igual teor: essas associações são veículos de uma conspiração internacional para impedir o desenvolvimento agropecuário do país. As ONGs são responsáveis também “*pele confinamento dos índios e por uma espécie de escravização cultural*”.²²⁸

²²⁶ Relatório da VIII Caravana de Direitos Humanos Em: <<http://www2.camara.gov.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/relatorios/indigenas.html>>, acessado em 10/09.2010.

²²⁷ "Essa estratégia serve principalmente para acalmar os ânimos das comunidades indígenas, enquanto não surge uma verdadeira política indigenista. Ao mesmo tempo, serve aos interesses corporativos da Funai, pois reforça os argumentos para manutenção do instituto da tutela, ao qual os funcionários do órgão parecem ter se acostumado" (.Relatório da VIII Caravana de Direitos Humanos, p. http://www.dhnet.org.br/dados/caravanas/a_pdf/8caravana_indigenas.pdf, acessado em 10.09.2010).

²²⁸ Relatório da VIII Caravana de Direitos Humanos, p. http://www.dhnet.org.br/dados/caravanas/a_pdf/8caravana_indigenas.pdf, acessado em 10.09.2010).

Esse tipo de acusação contra as associações civis, especialmente as de caráter ambientalista e indigenista com atuação na região amazônica, já havia sido investigada, tendo inclusive sido motivo para instalação de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) no Senado Federal em fevereiro de 2001. A CPI, concluída em dezembro de 2002, que tinha como preocupação principal *“a falta de mecanismos de controle da atuação de Ongs estrangeiras em território nacional”*, revelou-se uma preocupação infundada por ser a matéria amplamente regulamentada, ao ponto de requerer a aprovação de seu estatuto pelo Presidente da República.²²⁹ De todas as maneiras, o Relatório dessa CPI concluiu que o grande e diverso universo das ONGs atua em boa-fé, dentro da lei, assim como presta bons serviços.

Decorridos oito anos do início desse noticiário, o caso de desaparecimento do ancião xavante Joaquim Marãdzuho foi esclarecido, e tampouco encontraram vestígios de seu corpo. Entretanto, há fontes que indicam ser o caso bem mais delicado do que a comissão de parlamentares conseguiu investigar, apesar do registro do caso como “Ação Urgente” junto à Anistia Internacional ter sido feito em julho de 2003, antes da visita da Caravana a Sangradouro.²³⁰

De acordo com esse registro, Joaquim Marãdzuho foi assassinado e seu corpo, em partes, encontrado por seu sobrinho Cassiano Wamo’ra, irmão de Divino Tserewahú, colocado dentro da manilha. Ele foi até a aldeia buscar ajuda para recuperarem o corpo e

²²⁹ “Além disso, segundo declarou à Comissão o Exmo. Sr. Ministro da Justiça Paulo de Tarso Ramos Ribeiro, “quando alguma ONG estrangeira requer autorização de funcionamento no Brasil, a praxe do Ministério da Justiça é consultar o Ministério das Relações Exteriores (MRE) sobre as atividades da requerente no país de origem, sua legalidade e conceito, além de manifestações sobre a idoneidade da organização. Ao Departamento de Polícia Federal é feita uma consulta sobre os elementos componentes da diretiva da organização e a elaboração de parecer sobre as atividades em exercício ou possíveis variações futuras” (Relatório Final da CPI das ONGs, Em: <http://www.senado.gov.br/atividade/materia/getPDF.asp?t=56352&tp=1>, acessado em 18.08.2010).

²³⁰ “A Amnesty International está seriamente preocupada com a segurança dos índios da tribo Xavante que vivem no território de Sangradouro, em Primavera do Leste, estado do Mato Grosso, depois do desaparecimento do índio de 72 anos de idade, Joaquim Maredezuro, da tribo Xavante. A tensão entre os índios Xavante e os proprietários de terra na região tem atingido níveis críticos, e a Anistia Internacional recebeu informações de que os jovens da tribo Xavante estão em “pé de guerra” (ACTION URGENTE 216/02, Amnesty International, Em: http://www.amnesty.org/fr/library/asset/AMR19/007/2003/fr/86d7442d-d6fc-11dd-b0cc-1f0860013475/amr_190072003_pt.html, acessado em 27.08.2010).

quando retornou ele havia sido removido. Essa notícia foi também colocada na página web da FUNAI “últimas notícias” de 11 de abril de 2003.

*Cassiano Wamo'ra, um dos sobrinhos do índio Joaquim Xavante, 65 anos, desaparecido desde o dia 02 de abril, quando estava a procura seu tio, localizou o corpo nesta quarta-feira (09), no final da tarde e retirou suas roupas para levar à aldeia e chamar mais parentes. Segundo Cassiano, o corpo de Joaquim estava no interior de uma manilha numa fazenda vizinha à T.I. Volta Grande, e sozinho ele não conseguiu carregá-lo. O que despertou a atenção de Cassiano para o local foi o fato de um peão estar arando a terra. Na manhã de ontem (10), quando retornaram ao lugar, os Xavante não encontraram mais o corpo de Joaquim.*²³¹

Entretanto, algumas horas depois, outra matéria negou essas informações.

*A Administração Executiva Regional (AER) da Funai, de Primavera do Leste, no Mato Grosso, negou que o corpo do Xavante Joaquim Maradezurro, desaparecido desde quarta-feira 2 de abril, tenha sido encontrado. Em nota anterior, foi divulgado que o corpo do índio tinha sido achado por um sobrinho, conforme informação de um cacique que estava em Brasília. A situação de tensão na região entre os índios e os fazendeiros, está, a princípio, controlada, de acordo com o administrador da AER de Primavera do Leste, Edilson José Figueiredo.*²³²

No documento da Anistia Internacional lemos que a investigação da Polícia Federal concluiu que o desaparecimento do ancião xavante “é resultado de uma disputa interna entre os índios Xavante”. Informa também que os parentes de Joaquim Maredezuro receberam proposta de compensação financeira pelo desaparecimento do ancião xavante, proposta que teria sido feita por funcionários da Funai, e entre eles o próprio administrador regional.

²³¹CAVALCANTE, Simone, “Comunidade Xavante se revolta com a morte de índio - 12h41min”, 11 de abril de 2003, EM:<http://www.funai.gov.br/ultimas/noticias/1_ semestre_2003/abril/un0411.htm#005>, acessado em 27.08.2010.

²³²SIMON, Marina, “Administração da Funai nega encontro de corpo do Xavante - 17h15min”, 11 de abril de 2003, em: <http://www.funai.gov.br/ultimas/noticias/1_ semestre_2003 /abril/un0411.htm#005>, acessado em 27.08.2010..

Nesse registro considera-se que o desaparecimento de Joaquim Marãdzuho está relacionado à divulgação de um relatório elaborado pela Associação Warã Xavante que, apoiado em mapeamento com imagens de satélite, demonstrou a fraude realizada por agentes da FUNAI na colocação dos marcos que fixam os limites da área de Sangradouro, o que causou aos xavante a “*perda de centenas de acres de terra*”. E por fim, informa sobre ameaças de morte contra a antropóloga Mariana Kawall Leal Ferreira e Hipãridi Top'tiro, Presidente da Associação Warã Xavante, irmão de Lucas Ruri'õ e também sobrinho de Joaquim Marãdzuho, forçado a deixar a região para sua própria segurança e de sua família.

*Associação Warã é uma entidade sem fins lucrativos criada em 1997, subordinada a um órgão deliberativo, a assembleia tradicional A'uwe-Xavante, que acontece no Warã, pátio central da aldeia. A nossa entidade tem como missão a preservação do Ró, o mundo Xavante, que representa ao mesmo tempo o cerrado e a cultura.*²³³

A antropóloga e o ativista político trabalhavam juntos no *Salve o Cerrado*, projeto da Associação Xavante Warã em conjunto com o governo federal e as Universidades de São Paulo e Tennessee (EUA). Acredita-se que as ameaças de morte que ambos receberam estivessem relacionadas com esse projeto. A campanha do *Salve o Cerrado*, de caráter nacional, buscava divulgar a urgência de medidas de proteção a esse ecossistema que conserva apenas 20% de sua área original, e que por estar localizado em região considerada de produção de grãos para exportação, a Lei 49.141 autoriza o desmatamento 80% de sua cobertura para plantio. Os Xavante também acusaram o não cumprimento da Lei quanto aos 20% restante.²³⁴

O xavante Hiparidi Top'tiro é um militante reconhecido no meio indigenista, e supõe-se que as ameaças que ele vem sofrendo também se relacionem com a ação legal que ele interpôs contra fazendeiros locais por terem desmatado 1.400 ha da área indígena.²³⁵

²³³ <<http://wara.nativeweb.org/associacao.html>>.

²³⁴ Instituto Socioambiental: Notícias 06/02/2000: “Associação Xavante lança campanha Salve o Cerrado”. Em: <<http://pib.socioambiental.org/c/noticias?id=45478>>, acessado em 29.08.2010..

²³⁵ O laudo de impacto ambiental e antropológico do desmatamento foi encaminhado ao Ministério Público Federal, com fotos do satélite TM Landsat 225/71 de 17/06/99 que comprovaram o desmatamento de uma área de 1.400 hectares no interior do território indígena. O processo de desmatamento foi interrompido e os responsáveis multados pelo IBAMA pouco tempo depois. Fonte: <<http://wara.nativeweb.org/tso.html>>.

Os proprietários das áreas lindeiras à Terra Indígena de Sangradouro/Volta Grande já vinham tentando há alguns anos firmar acordos com lideranças xavante. Bernadete Castro Oliveira (2008:22) relata que em 1998 mais de 200 hectares de cerrado da parte oeste da T.I Sangradouro havia sido desmatada por fazendeiros vizinhos e plantado arroz no local. Em março e abril do ano seguinte, dois caciques encaminharam à FUNAI solicitação de providências para viabilizarem projeto de parceria e arrendamento com fazendeiros locais numa área de 5 mil hectares junto à aldeia Bom Jesus e outra de 10 mil hectares junto à aldeia Sangradouro. Os caciques, de boa-fé ou não, assinaram contratos onde aos produtores rurais caberia 80% da colheita e 20% à Associação da Aldeia Marimbu (AMIX); o segundo contrato 85% aos produtores rurais e 15% à Associação da Aldeia Bom Jesus (AIAU). Nas aldeias Bom Jesus e Marimbú houve queimadas e gradeamento da terra. A partir de 1999, as lideranças das demais aldeias que não participaram desses contratos demonstraram desacordo e inquietação com desmatamento e o impacto ambiental da agricultura mecanizada. Com contratos de exploração agrícola que se estenderiam de 10 a 15 anos, haveria uma exploração intensiva sem possibilidade de recuperação de áreas devastadas.

A preocupação com a degradação do cerrado era assunto recorrente e me foi relatada por diferentes interlocutores de Sangradouro, cientes que são eles que vão sofrer as consequências do desmatamento das matas ciliares. Dentre esses, o Prof. Miguel Angelo informou já ter conversado com diferentes fazendeiros, e exemplificou com o caso da “Fazenda Sangradouro” que esse é um assunto que os proprietários não querem nem mesmo ouvir falar.²³⁶

acessado em 29.08.2010.

²³⁶ “Uma vez eu fui junto com o cacique daqui de Sangradouro aqui, nesta fazenda, do nosso vizinho, que fica mais ou menos assim perto da nascente do Rio Sangradouro. Chegamos lá, o dono da fazenda e a família dele estava lá. Aí ele falou né, o pai, o pai deles falou assim pra cacique : “ô cacique, você me persegue, você está sempre atrás de mim!”, quer dizer, pedindo óleo pra ele. Aí, como eu conheço bem, eu fiquei assim chocado né. Então eu falei pra ele que é nossa obrigação mesmo: “é nossa obrigação ir atrás de você, você não pode falar isso que essa região perto, como que tem fazenda aqui, este lugar não era do senhor, e o senhor está sendo dono só porque o senhor pagou, mas não pagou pra nós. Quem estava lá antes do senhor estar aqui e antes do governo também? É injusto falar isso conosco. E nós? Daqui uns 10 anos ou até antes né, nós vamos levar o prejuízo né, que daqui uns anos, esse rio Sangradouro que está passando vai secar. Por que? Por esse desmatamento desse cerrado aqui perto”. Aí o filho que falou: “não, não é isso que meu pai falou não, viu, dá,

A Associação Warã foi criada com o propósito de lutar pela revisão das Terras Xavante a fim de interliga-las através de um “caminho de mata” (*marãñã bödödi*), para a recuperação do cerrado e para que o Xavante possa, novamente, percorrer seu território em expedições de caça, terras em grande parte usurpadas “*pelo Estado de Mato Grosso nos anos 1960, com a complacência do governo federal*”.²³⁷ Desde a sua fundação, a associação conta com o apoio técnico do Centro de Trabalhos Indigenista (CTI) para o seu fortalecimento político e institucional. E contou também com o interesse de pesquisadores da USP de diferentes áreas, entre esses o geógrafo Ariovaldo Umbelino Oliveira, que realizou o laudo de impacto ambiental e antropológico do desmatamento em 1999 e em 2000 coordenou o projeto “Terra indígena, auto-sustentabilidade e preservação do cerrado”, experiência piloto entre os Xavante de Sangradouro (2000). A partir desses trabalhos, a pesquisadora Maria Lúcia Cereda Gomide (2004, 2006, 2008) levou adiante a idéia do “caminho de mata” (*marãñã bödödi*).

No auge do conflito em Primavera do Leste, segundo semestre de 2003, o antropólogo Luís Roberto de Paula realizava trabalho de campo na TI xavante Parabubure²³⁸. Como consultor de um processo de identificação e coordenador do GT de outro, ele vivenciou a repercussão da inquietação gerada no setor do agronegócio do leste mato-grossense, assim como a reação na mídia vinculada a esses grupos, por causa de outros GTs de processos de

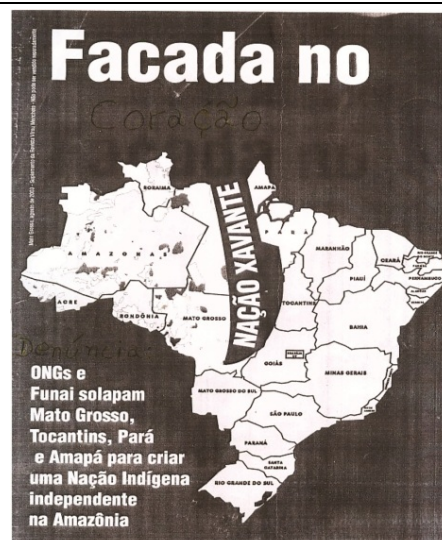
coloca 60 litros de óleo pra eles”. Só porque eu falei isso assim pra ele né, não quer mais ouvir” (Prof. Miguel Angelo, Escola Estadual São José, Missão Salesiana Sangradouro, 06.09.2004).

²³⁷ “A paisagem Xavante no Ró (cerrados) empobreceu nos últimos 10 anos, por conta da devastação trazida pelos campos de soja. Os Xavante igualmente empobreceram, social e politicamente, constrangidos que foram pelo “governo” a se confinarem em pequenos pedaços de seu antigo e vasto território. Sessenta anos se passaram desde os primeiros contatos e a “pacificação”, conseguida em troca de falsas promessas, gripes, varíola e deslocamentos forçados” (CTI: Ações Estratégicas : Xavante: “Apoio à Associação Warã e seu projeto de futuro”. Em: <<http://www.trabalhoindigenista.org.br/pagina.php?p=xavante.php>>, acessado em 28.08.2010).

²³⁸ “Não há dúvida de que uma das maiores experiências que se pode ter em um GT de Identificação com participação Xavante é a descoberta, e o decorrente convencimento, de que por detrás da aparente semiaridez do cerrado brasileiro, esconde-se uma biodiversidade exuberante, percepção contrária à imagem bastante difundida no e pelo senso-comum de que se trata de um habitat “pobre”e, portanto, destinado a ser extinto para que seja transformado naquilo que seria num imenso “celeiro de grãos para exportação” (De Paula 2008: 63).

identificação de áreas que estavam sendo realizados por reivindicações dos Xavante de Sangradouro, Pimentel Barbosa e Areões (De Paula 2008).²³⁹

No ano de 2003, por exemplo, foi publicado em uma revista de grande circulação no estado de Mato Grosso, um suplemento de 10 páginas intitulado “Facada no coração do Brasil”, que denunciaria a idealização de um “maquiavélico plano supranacional”, orquestrados por ONGs internacionais. Nessa matéria, organizações indigenistas eram acusadas de estarem utilizando “artifícios jurídicos e apelos internacionais”, que impediam a expansão comercial da região, para defender a criação de uma “imensa nação Xavante” em um “ambicioso projeto de internacionalização da Amazônia” (Russo 2005: 116).

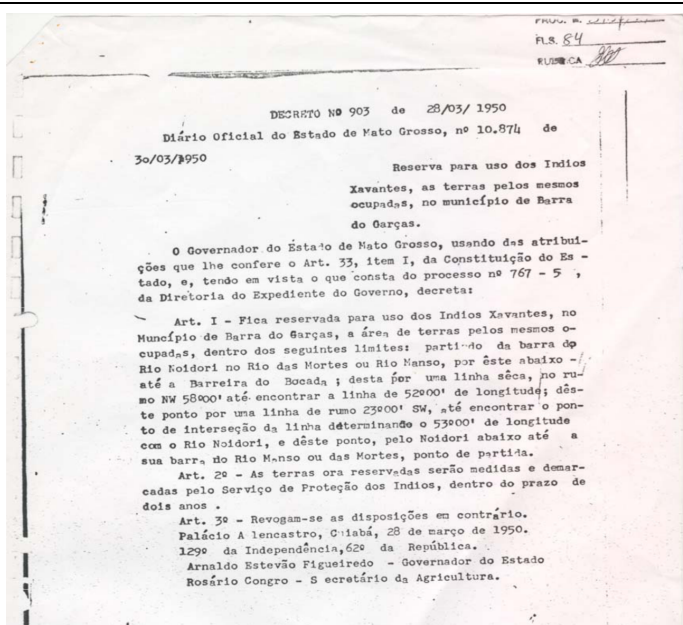


A inquietação pode ser fantasiosa, mas a reivindicação de *um território xavante* é antiga – tendo sido também, um dia, objeto de um *acordo de paz*. O momento era o da “Expedição Roncador–Xingu” implementar a *Marcha para o Oeste* do governo Getúlio Vargas, sendo a pacificação dos Xavante fundamental para o seu êxito. Assim, em 1944 Francisco Meirelles foi designado a coordenar a frente de atração que sucedeu à frente de atração anterior, que terminou com o massacre de membros da expedição e do Inspetor do SPI Pimentel Barbosa (Freire 2005). Passados cinco anos, no relatório anual de 1949 Meirelles informou que “os Xavante já participavam das expedições exploratórias da turma de atração, indicando até onde iam seus territórios”, e solicitou uma ação do governo para evitar a invasão de suas terras, “o que acontecia à medida que eles eram pacificados” (Freire 2005: 60). E para fazer cessar a diminuição daquele patrimônio, pediu a intermediação da inspetoria regional do SPI no estado do Mato Grosso e também do Senador Filinto Muller para que o estado doasse terras aos Xavante. Francisco Meirelles anexou um mapa esboçado com todas as aldeias xavante conhecidas, uma área que tinha seus limites delineados pelo o

²³⁹ Consultor do Processo de Identificação e Delimitação das Terras Indígenas Isou’pa e Hu’uhi (Parabubure IV e V) e Coordenador do Grupo de Trabalho sobre Identificação e Delimitação das Terras Indígenas Eterairebere e Nrotsurã (Parabubure II e III).

rio das Mortes a leste, o rio Noidore ao sul, “e duas linhas secas ao norte e a oeste, esta cruzando o percurso médio do rio Sete de Setembro, afluente do Culuene” (Freire: 2005:61).

Apesar da impressionante documentação analisada e das constantes referências esparsas aos Xavante, não há nenhuma menção a um dos principais documentos produzidos na época, o Decreto nº 903 de 28.03.1950, publicado no Diário Oficial de Mato Grosso de 30.03.1950, sob número 10.874, que formalizava a doação pelo estado do Mato Grosso de 2 milhões de hectares para essa população indígena. Ao que tudo indica, pois são necessárias

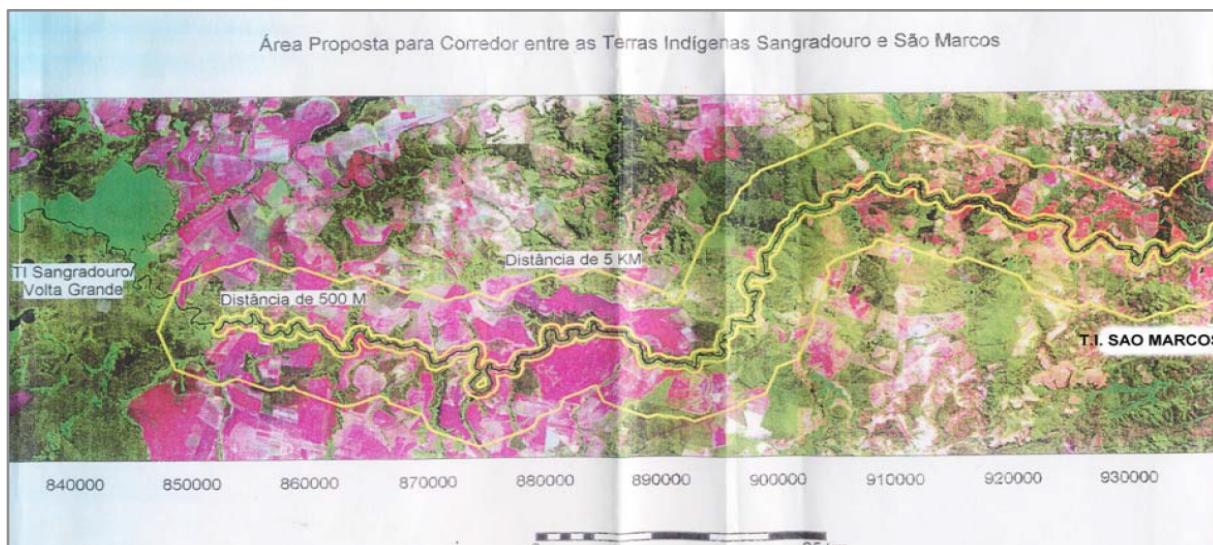


pesquisas mais detalhadas sobre esse assunto, essa área teria contornos semelhantes a que viria estar indicada no Anteprojeto de Lei de 1952 de Criação do Parque Indígena do Xingu (Artigo 4), para ser delimitada e anexada ao Parque, "em caráter provisório", até que a população indígena (leia-se, Xavante) que ocupava aquelas paragens (leia-se, Serra do Roncador e adjacências) fosse atraída para dentro dos limites do futuro Parque em gestação. Hoje, conhecemos pelo menos um dos motivos para a não anexação dessa área junto ao Parque e, por decorrência, para a não concretização de um único território Xavante: o quase completo extermínio dessa população e a transferência compulsória dos seus sobreviventes não para o futuro parque, mas sim para as missões salesianas de Sangradouro, São Marcos e Posto Indígena Batovi, no Mato Grosso, durante toda a década de 1950. Mas isso já é outra questão (De Paula 2002: 506).

Ilustra a argumentação de De Paula (2002) acima, a declaração do sertanista Odenir Oliveira de total desconhecimento o Decreto Nº 903:

Odenir Oliveira que nasceu e viveu entre os Xavante, revelou que velhos Xavante sempre lhe cobraram a efetivação da reserva proposta em 1950 e que ele sempre afirmara para os índios que tal projeto nunca existiu. Ficou surpreso e revoltado ao saber do fato (Freire 2005: 64)

Figura 47: Corredor entre as Tis Sangradouro e São Marcos proposta por Gomide (2004). Fonte: De Paula 2008: 300.



Maria Lúcia Cereda Gomide (2008) trabalhou com o conceito nativo de *marãñã bödödi*, traduzido por “caminho das matas”, na proposição de recuperação da contiguidade do território xavante. Para a autora (GOMIDE 2008), o conceito abrange a territorialidade xavante e possibilita que seja feita ligação entre as terras, unindo os diferentes grupos locais pelas diversas fitofisionomias que formam o mosaico dos cerrados. *Marãñã bödödi* é um conceito de interligação entre as fisionomias dos cerrados, neste sentido forma caminhos das matas que interligavam os diversos grupos xavante.

Os termos *Nõrõtsurã*, *Marãiwatsede*, *Apetisi*, *Oihudú*, que denominam grupos xavante por origem territorial, formam uma biogeografia, designando cada grupo por uma fitofisionomia local: *Nõrõtsurã*, babaçual; *Marãiwatsede*, mata fechada; *Apetisi*, campo; *Oihudú*, vegetação que fica dentro do vale do rio. A distribuição espacial dos grupos xavante é a distribuição das diversas fisionomias que formam o mosaico dos cerrados (Gomide 2008: 399, N. nº 224).

Não foi fácil para a equipe fazer esses velhos índios compreenderem que não havia condições técnicas, jurídicas e políticas para “emendar”, como eles gostam de dizer, a atual Terra Indígena Parabubure a outras terras indígenas nas quais se encontram impressas partes de suas “biografias territoriais”, como sutilmente sugerido por eles em diversos momentos das etapas de identificação. (...) essa imemorialidade é um fato objetivamente

comprovado por uma vasta documentação oficial que se articula precisamente aos relatos nativos, mas, como já afirmei, ela não é um argumento que se basta por si só nos procedimentos atuais de reconhecimento de terras indígenas” (De Paula 2008: 68).

Em função do projeto “Flores e Flores e Frutos do Cerrado brasileiro no cotidiano e na cozinha do povo xavante” a antropóloga Mariana Kawall Leal Ferreira estava na aldeia Abelhinha nos meses de junho e julho de 2003. O projeto, financiado pelo Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas (PNUD) da Organização das Nações Unidas a partir de 2003, foi originalmente concebido por mulheres Xavante e anciões de cinco aldeias de Sangradouro (Abelhinha, Santa Bertila, Santa Glória, São João e Bom Jesus), como projeto de auto-sustentação econômica.



Figura 48: Material de divulgação do Projeto.

Durante uma oficina de desenho com crianças, que visava coletar material para ilustrar uma publicação desse projeto, Mariana Ferreira notou que o suprimento de lápis de colorir de cor vermelha foi rapidamente consumido, ocupando figuras e espaços destinados a outras cores, a exemplo da flor *utöparané*, de cor amarela, bastante utilizada na medicina xavante, pintada de vermelho rubi.



Figura 49: “Joaquim’s blood covers the Earth” By William Tsereiõnõiĩõ (Ferreira 2004: 53).

Inspirados nos desenhos das crianças, dois jovens xavante que trabalhavam com ela como assistentes da pesquisa relataram detalhadamente como foi o assassinato de Joaquim

Marãdzuho.²⁴⁰ Em resumo, o ancião foi ao local onde costumava pescar, na área em litígio reclamada pelos Xavante da propriedade de Ernesto Ruaro. Um empregado daquela fazenda que o conhecia e gostava daquele que sempre lhe dava peixes, veio avisar-lhe para que fugisse rapidamente dali porque “eles” iriam matá-lo. Não deu tempo.

O filho do proprietário, Luís Carlos Ruaro, chegou com mais alguns empregados e discutiu com Joaquim Marãdzuho. O Xavante tentou enfrentar-lhe, mas agarraram-no e esfaquearam-lhe as costas. E por fim, Luís Carlos Ruaro deu-lhe um tiro na testa. Cortaram o corpo em partes, colocaram em um saco e esse dentro de uma manilha. E para fazer desaparecer os vestígios do sangue, revolveram a terra com trator.

Cassiano Wamo’ra encontrou o corpo porque um dos empregados daquela propriedade indicou-lhe o local. Ele pegou, às pressas, a camiseta do ancião manchada de sangue e saiu da área para não ser ele mesmo morto. O local, assim como a camiseta, estava impregnado de um odor muito forte. Mas quando voltou ao local com outros homens xavante não havia mais nada, nenhum vestígio. E o relato transcrito por Mariana Ferreira (2004) continua, com pormenores, sobre a ação dos Xavante, a reação da Funai e a da Polícia.

Com base no material descrito, algumas constatações. Primeiro, que longe de serem ações gratuitas, os Xavante de Sangradouro tinham razões precisas para invadirem a propriedade de Ernesto Ruaro. Por essas mesmas razões não se interessaram em acompanhar diretamente as buscas do corpo de Joaquim Marãdzuho.

A origem do GT instituído pela Funai em 2003 para revisão dos limites de Sangradouro/Volta Grande não fazia parte de uma negociação xavante, como uma espécie de chantagem aos produtores rurais. Esse GT fazia parte do processo de revisão dos limites da T.I. Parabubure, origem do grupo fundador de Sangradouro (DE PAULA2008).

²⁴⁰ “The extra supply of red colored pencils and crayons spread over the table was quickly consumed, as flowers, fruits, sprouts, seeds, and the land itself - usually colored green, yellow, blue and brown in schooling activities, when drawing on paper is a common activity – became tinged with red. I noticed the bright yellow color of the flower called utöparané in the Xavante language, whose great importance (“it works for everything!”) in Xavante medicine was documented that same morning, change to a deep ruby red in the hands of the young artists. Tones of red conveyed the kids deep distress with Joaquim’s death, as flowers and fruits metaphorically became weapons used to fight against the violation of their most basic human right - the right to life. Inspired by the little ones, Tseredzaró and Wereí’é began their detailed narrative of Joaquim’s assassination, captured on audiotape” (Ferreira 2004: 49).

A negociação que permitiu a entrega dos equipamentos, que Domingos Maboro'e õ enfatizou de que oacordo de paz era *uma* coisa e a demarcação *outra*, é porque "demarcação" referia-se a duas coisas: recolocar os marcos nos seus limites definidos legalmente e ampliação das terras. Os Xavante devolveram a maioria dos bens sequestrados sob a condição da Funai proceder à correção dos marcos delimitatórios da T.I. Sangradouro/Volta Grande.

No período da minha pesquisa, e apesar do esforço de Domingos Maboro'e õ e Patricio Tserewauwe para manterem um clima de tranquilidade para o plantio, a situação era tensa. E não nos aproximávamos do pessoal da ASPRIM em Sangradouro a pedido de meus interlocutores. Eu percebia um clima de desconfiança e de ressentimento em relação aqueles *waradzu*.

Há de se destacar na ação dos Xavante nesse episódio a expressão de "unidade", e a constância dessa expressão. Nos momentos cruciais da negociação houve sempre os mesmos personagens em cena: a liderança xavante tradicional, Alexandre Tsereptsé, o ancião, do clã Poredzaono, e a liderança especializada, Bartolomeu Patira, homem maduro, do clã Owawe.

Considerados por vários autores como *povo* na medida em que compartilham uma língua e instituições que os distinguem culturalmente de grupos vizinhos, mas na realidade constituído por grupos politicamente autônomos e não raro hostis entre si. No entanto, são muitas as ações que mostram que os Xavante vem há bastante tempo cultivando sua imagem de *sociedade*, diga-se de passagem, como tantos outros, em razão da nova condição política dos povos indígenas a partir dos anos 1980.

Nesse sistema político, simbólico e ritual a dinâmica faccional, tão presente como intensa nas comunidades xavante, tem sido relegada ao segundo plano quando eles têm que enfrentar o *waradzu*. E nesse caso, como no espaço ritual, a guerra, nos termos de Pierre Clastres, tem um poder mobilizador e de atualização dessas comunidades enquanto sociedade primitiva. Tão logo Cassiano Wamo'ra voltou à aldeia, começaram a chamar os parentes por rádio. A resposta foi imediata. No dia seguinte chegaram sessenta homens, provindos de São Marcos e Parabubure. Em Sangradouro eram muitos os que choravam a morte do ancião. Os homens juntaram-se e foram em um caminhão até o local da manilha. O "cheiro de morte" era tão forte que os Xavante ficaram "loucos". Foram direto para a sede da propriedade. Eles queriam o corpo, ou seus ossos ou mesmo suas cinzas. Nada obtendo,

pilharam, aterrorizaram e partiram a organizar barreiras na estrada onde realizaram pedágios.

Considerado o mais aguerrido de todos os povos da bacia do Tocantins-Araguaia, “o nome xavante aterrorizou a fronteira do Brasil entre os anos 1750 e 1950” (Hemming 2009: 251). Examinando o arquivo de notícias do Instituto Socioambiental (ISA) e do Centro de Trabalhos Indigenista (CTI), constata-se que as relações entre os Xavante e proprietários rurais de outras áreas xavante também são conflitivas, e que “guerra primitiva” ou a guerrilha, não deixou de fazer parte do universo xavante, como bem exemplifica a Carta de Repúdio do povo Xavante contra o governo do Estado do Mato Grosso e os deputados da Lei 9.564.²⁴¹

*

Aracy Lopes da Silva, que ouviu a história do “*Waradzú bo pá*” pela primeira vez em 1972 na T.I. São Marcos junto a Tsimih’oropupu.

(...) uma jovem Xavante vai à mata em busca de mel. Lá, encontra-se inesperadamente com um homem branco, cuja peculiaridade era o tamanho de seu pênis: “tão comprido que carregava apoiado nas costas”
 (...) Os dois acabam por ter uma relação sexual em consequência da qual (dado o tamanho do pênis) a moça morre. Preocupado com a demora da filha, o pai vai à sua procura e, finalmente, a encontra. Vendo o que lhe acontecera, sai em perseguição ao estranho, disposto a matá-lo a golpes de

²⁴¹(...) Não aceitamos, queremos que o Governo do estado respeite a Nação Xavante, pois a nossa luta continua. Sempre vivemos em pé de guerra pela busca e garantia dos nossos direitos. Não negociamos, não vendemos, não trocamos o nosso território. Honramos os nossos antepassados que vieram para essa região bem antes que qualquer um e nasceram e cresceram e estão enterrados aqui, porém vivos em cada árvore, em cada canto de pássaro, na cor da nossa pele, na força da nossa cultura, em cada lembrança de Marãiwatsédé. Somos o povo guerreiro Xavante, revogamos a lei anti-indígena, fazemos a nossa própria história para permanecermos vivos. Somos nós os donos dessa terra. Nós que vivemos da terra, morreremos por ela. Estamos prontos para a guerra. Marãiwatsédé, Mato Grosso, 14 de julho de 2011. Saudações Xavante, Agnelo Temrite WadzatsCACIQUE GUERREIRO XAVANTE, COORDENADOR GERAL DA CIX, PRESIDENTE DO CONDEF – COIAB. (http://www.adital.com.br/Site/noticia_imp.asp?lang=PT&img=N&cod=58462, acessado em 18.07.2011).

borduna. Encontra-o, atinge-o na nuca mas não consegue matá-lo. Descobre, afinal, que “sua cabeça era na perna, embaixo do osso do joelho”, e não acima da nuca, como no caso dos homens Xavante. Atinge-o nessa “cabeça” e, finalmente, consegue matá-lo (LOPES DA SILVA 1984: 207).

A autora destaca cinco ideias que a narrativa sugere: 1) a capacidade reprodutora dos *waradzu* que resulta em superioridade demográfica em relação aos xavante; 2) a capacidade dos *waradzu* de destruir os Xavante; 3) a alteridade na estranheza ou monstrosidade do *waradzu*; 4) o desconhecimento da vulnerabilidade do *waradzu* e por isso, a dificuldade de combatê-lo; e enfim, 5) a importância para o Xavante de estudar o *waradzu* para dele se defender adequadamente (Lopes da Silva 1984: 207).

Os aspectos ressaltados por Aracy Lopes da Silva relatam a experiência interétnica xavante, comparada à tragédia clássica por Manuela Carneiro da Cunha (2002), fixam uma *imagem* da nossa alteridade e “subsidiar” uma *estratégia* bastante empregada pelos Xavante de diferentes áreas indígenas a partir dos anos 1970, objeto de um documentário recente. “Estratégia Xavante” (70’, 2007), de Belisário Franca, conta a surpreendente história de oito Xavante de Pimentel Barbosa, que foram enviados ainda meninos para famílias não-índias em Ribeirão Preto (SP) com a “missão” de aprenderem “português e o pensamento do *waradzu*”.²⁴² “Estratégia” proposta em 1973 pelo grande líder Ahopowê a sua comunidade, que “temia a extinção de sua cultura”. O contato inesperado com um grupo de jovens paulistas em busca de aventura na região, que ganhou a confiança dos Xavante de Pimentel Barbosa, foi o que propiciou a Ahopowê articular o “intercâmbio” com as famílias paulistas.²⁴³

A primeira vez que ouvi a palavra “*waradzu*” ela estava sendo dirigida a mim, pronunciada por uma criança com menos de dois anos, *Mié*, o filho caçula de Jeremias e Justina, meus anfitriões: “*Waradzú bonita saudade*”. Todos da casa riram muito e eu,

²⁴² Os oito personagens reais são: Paulo Supretaprã, Roberto Wautomopá, José Paulo Serewarã, Suptó, André Luis Surupredo, Tsetetó, Paulo Cipassé e Jurandir Siridiwe.

²⁴³ Bartolomeu Patira e Divino Tserewahú também foram mandados para famílias não-índias para aprender sobre o mundo dos *waradzu*, e quando estava em campo o realizador tinha planos para enviar um de seus filhos para viver o tipo de experiência que ele viveu.

surpresa por ser tratada pela categoria de não-índio por uma criança tão pequena, não entendi porque acharam tão engraçado.

“*Waradzu*”, “o estranho a nós”, foi o grande tema da experiência de campo, o objeto etnográfico propriamente desta Tese. Categoria irreduzível, as relações com a pesquisadora, com as ONGs ou com os produtores rurais de Primavera do Leste são, em princípio, relações que geram conflitos, competição, ciúme e preocupação. Por mais que estas relações estejam estabelecidas no horizonte da amizade e da cooperação, elas assim o são primeiramente para alguns deles. E são por isso potencialmente ameaçadoras. Por muito pouco podem deflagrar ações agressivas. Divino Tserewahú me disse, repetidamente, que o bem individual é um problema sem solução entre eles: “*O Xavante é assim Cláudia, se eu tenho uma coisa ele vai querer ter essa coisa também*”²⁴⁴.

Uma pesquisa que pretendia estudar o trabalho de um especialista do grupo sobre a produção de sua autoimagem estava fadada ao conflito e ao insucesso pela simples razão de seu produto não poder ser redistribuído pelo grupo. O produto seria antes, um acréscimo ao prestígio do especialista e de sua família. O pai do realizador tentou me ajudar indicando um caminho possível:



Foto 49: Justina, minha anfitriã em fev. de 2004, e Mié, o filho caçula à época.

“trabalhar para a comunidade Tserepté”, escrever a história de Sangradouro.

A “imagem” do grupo é assim como o seu “território”. Por ele sempre se viveu em estado de pé-de-guerra com o *waradzu*, e sobre o qual não se negocia. A Imagem do grupo, que não é outra coisa do que a *cultura* aspada de que trata Manuela Carneiro da Cunha (2009), não pode mais ser manipulada impunemente sem a coautoria xavante. Como o território, a imagem do grupo, a imagem *técnica*, precisemos, tem hoje proteção legal, é inalienável e regras para ser compartilhada.

²⁴⁴ Divino Tserewahú, aldeia Sangradouro, 14.09.2004.

6. DOLLY IN, DOLLY OUT

Nosso desejo é que esses filmes possam existir para além daquilo que a gente possa dizer sobre eles.(...)As pessoas quando assistem esses filmes sentem uma certa proximidade com os índios. É estranho, é exótico, é diferente, não tem grande coisa a ver comigo. Mas não é tão diferente de mim, porque a gente tem traços comuns. O humor é uma coisa com a qual você se identifica. Eles querem ser vistos como pessoas que têm as suas especificidades mas que não são marcianos. E os filmes deles têm essa força de chegar num público que não sabe nada de antropologia, que não sabe nada de cinema, e que de repente descobre um lance maravilhoso ali.

Mari Corrêa²⁴⁵

Vilém Flusser [1979], teórico da comunicação considerado filósofo da mídia, há muito observou que no mundo em que vivemos o valor transferiu-se da coisa para a informação, onde a mentalidade ligada às coisas – à sua produção, posse e acumulação – cedeu lugar à uma outra que quer mais prazer, experiências vividas, aquisição de saberes, em suma, mais informação. Ele observou também que no nosso ambiente são as “tecno-imagens” que veiculam a maior parte das mensagens. A tecno-imaginação tornou-se assim indispensável para a vida.

Para o filósofo, “imagens” são superfícies que pretendem representar algo, e resultam do “*esforço de se abstrair duas das quatro dimensões espacio-temporais para que se conserve apenas as dimensões do plano*” (FLUSSER 1985:7). Este esforço é devido a nossa capacidade específica de abstração que chamamos de imaginação, a capacidade de fazer e de decifrar imagens. A capacidade de imaginar permite tanto abstrair duas dimensões dos fenômenos como reconstruir as duas dimensões abstraídas na imagem. Assim, a imaginação é a capacidade de codificar fenômenos de quatro dimensões em símbolos planos e decodificar as mensagens assim codificadas.

Enquanto projeto de comunicação, no sentido amplo de uma prática dirigida para troca de informações entre sujeitos, o Vídeo nas Aldeias faz parte de um fenômeno que entre outras coisas, digamos, *positivou* a imagem do índio, movimento que ficou conhecido como

²⁴⁵Escorel *Et al* (2006: 43, 44).

“red power”, “réveil Amérindien”, “renascimento indígena”. No início dos anos 1970, índios dos três continentes americanos, povos da Sibéria, Bushmen de Kalahari, Aborígenes da Austrália, Papous de Nova-Guiné começaram a organizar-se a nível internacional para defender seus direitos à terra, ao reconhecimento de suas diferenças e de seus modos de vida diante dos estados aos quais estavam submetidos. Uma imagem nova e positiva do índio norte-americano estava na imprensa e na literatura questionando um dos mitos fundadores dos Estados Unidos. Espectadora européia e leitora especializada, Jacqueline Baldran (2004) destaca a repercussão de *Bury my heart at Wounded Knee, an Indian history of the American West* [1970], que teve à época quatro milhões de exemplares vendidos e foi traduzido para dezessete línguas.²⁴⁶ Nela, Dee Brow (1908-2002), romancista e historiador americano não índio, narra a história da conquista do Oeste dos EUA, durante o período de 1860 a 1890²⁴⁷. Para colocar-se do ponto de vista indígena, Brown (1972) utiliza várias fontes oficiais, valendo-se de uma extensa bibliografia com depoimentos, biografias, relatórios e também dados de primeira-mão, uma vez que ele refez as transcrições estenográficas das falas de chefes Apache, Dakota, Cheyenne, Sioux, Ute, entre outros, procedimento de registro já em uso na época em reuniões com representantes do Estado americano. Assim, o leitor tem acesso a discursos de grandes personalidades indígenas como o foram Gerônimo, Cochise, Red Cloud, Sitting Bull e Crazy Horse; como também de traidores que vendiam informações aos americanos, e mesmo à crueldade por vezes praticada pelos índios. O autor narra uma das histórias mais famosas da Conquista do Oeste, a batalha de “Little Big Horn”, local onde reuniram-se várias tribos em defesa de seus direitos sobre “Black Hills”. Comandados pelos legendários guerreiros Sitting Bull e Crazy Horse, os índios abateram a coluna militar de Custer em 27 de julho de 1876. Por essa vitória, eles passam a ser perseguidos implacavelmente, e o livro termina com o massacre ocorrido em “Wounded Knee”.

²⁴⁶ “A peu près à cette même époque, était réédité un ouvrage écrit par la femme d’un général américain, Helen Jackson, qui porte un titre clair : « Un siècle de déshonneur ». Dans le même registre, Edmund Wilson publiait « Pardon aux Iroquois » (BALDRAM 2004, “Que sont les indiens devenus? À l’écoute de leurs paroles”, in <http://www.forumuniversitaire.com/LesIndiens.asp>, acessado em 09.03.2007)

²⁴⁷ (...) I have tried to fashion a narrative of the conquest of the American West as the victims experienced it, using their own words whenever possible. (...) And if readers of this book should ever chance to see the poverty, the hopelessness, and the squalor of a modern Indian reservation, they may find it possible to truly understand the reasons why (BROWN 1972: xii-xiii).

Ainda na literatura, algumas biografias ganharam popularidade como as de *Tacha Ushte* (John Fire Lane Deer, Sioux), de *Black Elk* (Héhaka Sapa, Sioux da tribo dos Oglala) que assistiu ao massacre de Wounded Knee, e aquela considerada como uma obra clássica na etnologia, a de Don Talayesva, *Sun Chief, The autobiography of a Hopi Indian* [1942, 1963], prefaceada por Lévi-Strauss na edição francesa [1959].²⁴⁸

No cinema, a imagem positiva do índio no filme *Broken Arrow* (1950), de Delmer Daves, inicia uma nova maneira de abordar a conquista do Oeste dos EUA. No entanto, é a partir dos anos 70 que assistiremos a mudança radical na abordagem das relações “brancos” e índios. Este novo tratamento deve-se também a uma nova geração de realizadores, politizados e sensibilizados pela Guerra contra o Vietnam. Alguns filmes “anti-establishment” são: *Le soldat bleu* et *Little Big Man* em 1970, *Fureur apache* et *Les collines de la terreur* (Michael Winner) em 1972²⁴⁹.

Mas a imagem do índio começa a transformar-se de “cruel impiedoso” a de “vítima da colonização” porque os índios conseguiram se fazer ouvir. É no contexto dos movimentos de reivindicação de direitos civis dos anos 1960, que nasce o “American Indian Movement” (A. I. M.), associação ainda ativa e que teve inegável importância para a expansão de movimentos em outros países. Criado oficialmente em 1968, o A. I. M. denuncia as condições de miséria e de desesperança que se encontram os índios nos EUA, conseqüência da política iniciada em 1953 com a abolição do “estatuto especial dos índios nas reservas”, pela resolução conhecida como “Termination Act”. Tal política, que colocou todos na condição de cidadãos americanos, reduziu os seus direitos sobre territórios que asseguravam suas subsistências, eliminou programas sociais e de educação, o que acabou por provocar o êxodo das reservas para as cidades.

²⁴⁸ “Le récit qu’il nous a donné possède une valeur psychologique et romanesque qui se suffit. A l’ethnologie, il apporte une moisson de renseignements sur une société pourtant connue. Mais surtout, le récit de Talayesva réussit d’emblée, avec une aisance et une grâce incomparables, ce que l’ethnologue rêve, sa vie durant, d’obtenir et qu’il ne parvient jamais à réaliser complètement: la restitution d’une culture “par dedans”, et telle que la vivent l’enfant, puis l’adulte” (LÉVI-STRAUSS 1982: 15).

²⁴⁹ La dénonciation du génocide indien devient évidente et est revendiquée dans des films comme *Le soldat bleu* de Ralph Nelson (1970). On les montre humains dans *Jeremiah Johnson* de Sydney Pollack (1971), on renoue avec leur histoire dans *Willy Boy* d’Abraham Polonski (1969) et tous les cinéastes de cette période y vont de leur opus comme un passage obligé vers la reconnaissance du statut de réalisateur (http://www.dvdclassik.com/Critiques/dvd_littlebigman.htm, acessado em 14 de janeiro de 2007).

O “A. I. M.” também adotou estratégias para atrair a mídia e ganhar a opinião pública para suas causas, realizando algumas ações de caráter espetacular. A primeira delas, em novembro de 1969, um grupo de setenta e oito índios tomam a ilha diante de São Francisco na Califórnia, onde funcionou a prisão de Alcatraz durante 29 anos, desativada desde 1963. Liderados por Richard Oakes (Mohawk), diretor do Departamento de Estudos Indígenas no Colégio de Estado de Chicago, e por Grace Thorpe (Sac and Fox Nation), importante ativista filha do atleta olímpico e jogador de futebol Jim Thorpe, a este grupo juntam-se outros, e em menos de um mês eles são seiscentos índios, representantes de cinquenta tribos diferentes. Eles redigem um documento no qual propõem comprar Alcatraz da mesma maneira que os “brancos” fizeram para comprar Manhattan 300 anos antes: com missangas e farrapos de algodão. A ocupação durou seis meses, até a expulsão dos índios pelas forças federais. Ao menos mais duas outras manifestações organizadas pelo A.I.M tiveram impacto na opinião pública Americana durante os anos 1970. Em 1972, organizou a “Marcha dos Tratados Violados”, que terminou com a ocupação da Secretaria de Assuntos Indígenas, em Washington, e uma espetacular repercussão na imprensa. E em 1973, a ocupação do vilarejo de Wounded Knee, Dakota do Sul, durante 71 dias, por cerca de 200 indígenas armados reivindicando atenção aos problemas dos índios naquele estado.

Em 1983 o Congresso Americano aboliu a política iniciada em 1953, reconhece a diversidade das tribos indígenas e o direito delas a autodeterminação.

A “Estocolmo 1972”, primeira conferência mundial sobre meio ambiente, pode ser pensada como um marco desse estado de coisas, de se buscar um fórum de discussão que possa influir nas questões que extrapolam fronteiras nacionais. No entanto, esta Conferência não abrigou a questão dos povos autóctones em suas proposições, mesmo que no interior da ONU, José Martinez Cobo já tivesse iniciado o estudo que abordaria praticamente todos os seus aspectos em escala mundial (SCHULTE-TENCKHOFF 1997)²⁵⁰.

Foi em 1977, e em resposta à iniciativa de ONGs, que aconteceu a primeira conferência mundial contra a discriminação de populações autóctones do continente americano. No documento²⁵¹ então aprovado em plenária, é colocado um problema crucial que domina a

²⁵⁰ Realizado de 1971 a 1984, o “Relatório Cobo” como é conhecido, tem 1400 páginas.

²⁵¹ Representantes de sessenta nações indígenas vindos da Argentina, Bolívia, Canadá, Chile, Costa Rica, Equador, Estados Unidos, Guatemala, México, Nicarágua, Panamá, Paraguai, Peru, Suriname e Venezuela,

discussão até os dias de hoje: a reivindicação do reconhecimento de personalidade jurídica internacional a todo grupo autóctone que seus membros afirmem uma identidade comum, especialmente linguística, cultural e histórica (Schulte-Tenckhoff 1997). Reconhecer-lhes personalidade jurídica implicaria, ao mesmo tempo, reconhecer-lhes o estatuto de nação e integrá-las no direito internacional. Para a ONU, se a diversidade cultural é fato inegável, seus estados-membros não a autorizam tratar, em nome dessa, as reivindicações de seus representantes: autonomia jurídica, emancipação política, autodeterminação econômica. Uma das consequências imediatas a tal reconhecimento para a América do Norte, por exemplo, seria a validação de uma série de tratados territoriais assinados com as “primeiras nações”, anteriores à independência das colônias francesa e britânica.

O aparecimento dos instrumentos portáteis de gravação sincronizada do som e da imagem em 1960 coincidiu com o movimento de descolonização, momento em que o antropólogo-cineasta cede parcialmente seus instrumentos aos até então observados. Essa tecnologia tornou possível filmar em longos planos-sequências, numa relativa intimidade, e sua repercussão sobre o filme etnográfico marca a passagem dos temas antes reservados à escrita do antropólogo às palavras das pessoas filmadas, através do próprio autocomentário (FRANCE 2000).

Na década de 1970, com o advento e propagação de uso do sistema eletrônico de imagens, a tecnologia vídeo, aparecem os primeiros e importantes trabalhos realizados por Inuit e indígenas norte-americanos. Duas experiências de envolvimento de profissionais da comunicação e da antropologia com indígenas marcam o ponto inicial desta produção. Um foi o trabalho de caráter político de George Stoney com os Mohawk da Reserva de St. Regis em Ontário, no Canadá, e o outro foi aquele com objetivos acadêmicos do professor de comunicação Sol Worth e do antropólogo John Adair, entre os Navajo de Pine Springs no Arizona.

George Stoney²⁵² fez um trabalho pioneiro no âmbito do National Board Film of Canada (NBF), com a produção do documentário “You are on Indian Land” (1969), realizado

assinam a “Declaração de princípios para a defesa das nações e povos autóctones do hemisfério ocidental”, em 23 de setembro de 1977.

²⁵² Produtor, escritor e diretor de mais de 50 filmes, séries de televisão e vídeos, sendo a maioria destes documentários que abordam problemas sociais, um apaixonado ativista de mídia por justiça racial e responsabilidade social (http://www.iwf.de/va-origins/biograph/sto_2.htm, acessado em 26 de abril de 2003).

por uma equipe Mohawk treinada pelo próprio Stoney (SOUZA 2001). O filme mostra a confrontação com a polícia e a ação que segue à demonstração de protesto em 1969 dos índios Mohawk da Reserva de St. Regis, sobre a ponte internacional entre o Canadá e os Estados Unidos, próximo a Cornwall em Ontário. Reclamando um direito estabelecido em 1794 pelo “Tratado Jay”, os Mohawk bloqueiam a ponte e causam um considerável engarrafamento de veículos, em protesto contra as autoridades canadenses que lhes interditaram a passagem entre as fronteiras para compras pessoais livre de impostos. Adotando esta experiência como método de trabalho, e aplicando-o a outras situações de conflito como facilitador do diálogo entre as partes envolvidas, em 1970 Stoney transfere-se para a New York University onde funda o Centro de Mídia Alternativa (SOUZA 2001).

Em 1966, Worth e Adair realizaram com oito Navajo uma série de exercícios de vinte filmes (16mm, PB, mudo), dos quais sete receberam formato de difusão em VHS (“Navajos Film Themselves”, 1972). O projeto teve como ponto de partida a constatação de que, ao visionar imagens, os Navajo eram capazes de dizer se elas tinham sido filmadas por um “branco” ou por um índio. Entendendo que nossa herança cultural orienta nosso modo de percepção da realidade e, em consequência, modela nossa maneira de representá-la e de traduzi-la em imagens, o projeto pretendia suprimir o filtro do olhar do antropólogo ou do cineasta através da câmera, propondo-lhes filmar eles próprios seu mundo. A proposta de ter acesso ao pensamento navajo visava tanto estabelecer um método de ensino da técnica cinematográfica que descrevesse um mundo de seu interior, como de elaborar uma técnica de análise dos filmes dentro de seu ambiente cultural de produção.

Para Thierry Roche (s.d.) o resultado não responde à altura das ilusórias expectativas do projeto, uma vez que as imagens permanecem submetidas à grade de interpretação do observador pesquisador, que os realizadores Navajo são visivelmente impregnados pela cultura ocidental, e que a linguagem cinematográfica que eles utilizam se aproxima em muito daquela presente nos documentários que conhecemos. O comentador questiona se existiria mesmo uma visão de mundo especificamente navajo, e se a cultura navajo seria em si um dado apreensível; o que de todas as maneiras, para ele, os filmes não trazem resposta probatória a estas questões.

Karl Heider (1995) considera que a importância deste projeto foi a de colocar a questão da “natureza culturalmente específica dos filmes”, que têm implicações para os filmes etnográficos, e que há uma necessidade de se pesquisar nesta direção. Pois, se Worth e

Adair estiverem certos, então os filmes Navajo estariam “de alguma forma em Navajo”, e portanto seriam a matéria-prima para a etnografia, e não a etnografia em si. Para Marc Henri Piault (2000), quaisquer que sejam as limitações do trabalho de Worth e Adair com os Navajo, a experiência abriu um momento novo, colocando-os na condição de sujeitos e não mais apenas como objetos de experimentação e interpretação. É a emergência de uma *antropologia compartilhada*, feita de interrogações recíprocas, de *transação de saberes*, onde o modo de apreensão do mundo dada pelos Navajo poderia tornar-se um questionamento a respeito do nosso.

Longe no tempo da realização do “Navajos Film Themselves”, é interessante notar que ainda se tem uma paradoxal expectativa com a produção audiovisual indígena, uma vez que questiona-se a autoria desta produção quando os produtos são admiráveis. Os índios, por serem índios, deveriam “devolver” um “olhar” distanciado que nos permitisse uma revelação sobre “o nosso olhar”? Os trabalhos deles deveriam revelar uma nova estética?

Mari Corrêa, habituada a exigência de *um novo olhar*, considera que a expectativa de que o *outro* produza algo completamente “outro”, que revolucione a linguagem cinematográfica é tanto pedir muito para iniciantes como desconhecimento e idealização das realidades indígenas contemporânea.

No Brasil, a passagem de *nativo* a *sujeito* tornou-se visível nos anos 1980, especialmente a partir de 1985 com a mobilização para a eleição da Assembléia Constituinte, e sua mediatização durante a elaboração do texto constitucional. No entanto, a oposição à política de redução da diversidade sócio-nativa a um índio genérico e membro da classe de trabalhadores rurais começa a tomar corpo na década anterior, com o acirramento dos conflitos com as populações indígenas provocado pela expansão das frentes de colonização da Amazônia, o projeto oficial e prioritário do regime militar. O indigenismo oficial detinha a prerrogativa de representação exclusiva dos povos indígenas diante do Estado e da sociedade civil, sob o regime de tutela. Amparado pelo Código Civil (Lei 3.071/1916) e pelo Estatuto do Índio (Lei 6.001/1973), a tutela justificava-se na definição dos índios como relativamente incapazes, em termos jurídicos, e viabilizava a política de “pacificação” para liberação de terras indígenas.

O Vídeo nas Aldeias se consolidou como projeto em meio à efervescência política do indigenismo alternativo e da organização indígena propriamente. Nos setenta anos que os antecedem, contando da criação do órgão indigenista em 1910 à criação da União das

Nações Indígenas em 1980, o “índio” não teve voz. E enquanto ele não teve voz ele foi utilizado como imagem: a do bárbaro impiedoso, o que justificava sua escravidão ou extermínio; a do guerreiro, que ajudou a defender o Brasil na Guerra contra o Paraguai; do nativo à margem da sociedade brasileira, que necessitava “inclusão social” para servir ao nosso mito de origem, assim como aos propósitos da “ordem e do progresso” da Primeira República. Tanto que em 1912, apenas dois anos após a institucionalização do indigenismo de estado, o próprio Cândido Mariano da Silva Rondon cria a “Secção de Cinematographia e Photographia”, e a coloca sob a direção daquele que ficaria conhecido por Major Reis (TACCA1999).²⁵³ Com os registros iniciados em 1914 (doze filmes até 1938 e 1515 imagens publicadas nos três volumes do livro “Índios do Brasil”), Rondon foi o grande produtor da imagética “do índio brasileiro” que permanece no imaginário social contemporâneo: a imagem de um selvagem que pacificado se integraria à civilização. Tacca (1999) mostrou que a construção desta imagética foi uma ação de *marketing* da Comissão Rondon, através da qual percebe-se a estratégia de ocupação das fronteiras nacionais e de fixação da imagem do índio vivendo tradicionalmente como uma referência de integração no conjunto da nação. Na *Segunda República* também houve uma estratégia governamental de utilização da imagem de índio como símbolo da brasilidade. O projeto de Getúlio Vargas de ocupar e desenvolver o interior do Brasil chamado de “Marcha para o Oeste”, foi lançado com a visita do Presidente da República a uma aldeia Karajá no final de 1937.²⁵⁴ O evento foi filmado por um cinegrafista do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), organismo responsável pela difusão ideológica do *Estado Novo* (1937-1945), que lá estava para captar as imagens consoantes ao índio genérico do ideário nacionalista, índios vigorosos e tradicionalistas, símbolo da força inata do nativo brasileiro (GARFIELD 2000).

²⁵³ “A ação de uma seção especializada em documentação em material fotossensível foi uma ação inovadora para os padrões da época, necessitando altos investimentos e apropriação de uma tecnologia especializada inexistente no país, principalmente se levarmos em conta que o uso desse material se daria em péssimas condições ambientais, no sentido das dificuldades de transporte e também da alta umidade” (TACCA 1999: 68).

²⁵⁴ A “Marcha para Oeste” foi implementada a partir de 1943 com a Expedição Roncador-Xingu. Orlando Villas Boas (2005), que tornou-se o chefe da Expedição Roncador-Xingu em 1945, indica que a ênfase do governo estava na construção de campos de pouso que servissem de porto seguro para rotas aéreas - a aviação comercial não cruzava o interior do país por razões de segurança. Eles construíram 16 campos de pouso, dos quais 5 tornaram-se bases da Força Aérea Brasileira: Aragarças, Xavantina, Xingu, Caximbo e Jacaréacanga.

Do lado *reverso*, a imagem do índio também refletiu a do Brasil. O estado nacional foi por vezes chamado a criar uma visibilidade positiva quanto às instituições governamentais em função da relação com as populações indígenas. Como vimos no Capítulo 2, a primeira destas situações de repercussão internacional ocorreu em 1908, com a denúncia de massacre aos índios apresentada no XVI Congresso dos Americanistas em Viena, e a segunda, em 1967, com as denúncias contra o SPI e a instauração da comissão que elaborou o “Relatório Figueiredo”.

Analisando o conjunto da obra desta experiência social em seus vinte e cinco anos de realizações, a “atividade subsidiária” ou de “documentação audiovisual” como foi pensada no início, não tem como ser assim percebida pelos diferentes públicos em que estes produtos circularam. A série de documentários para o público não índio, imprevista inicialmente e em seguida adotada como um meio de auto-documentação das distintas experiências, ao mesmo tempo que estratégia de subvenção do programa e de sustentação da própria relação com os índios (CARELLI 1995), passa a ter existência própria desde muito cedo na história do projeto. Mais precisamente, a partir de 1993 com a difusão da “trilogia” (“O Espírito da TV”, “A Arca dos Zoé”, “Eu já fui seu irmão”), documentários que ainda hoje têm seu próprio alcance junto a diferentes públicos. Naquele momento, era raro assistir a filmes como esses documentários, nos quais seus personagens têm voz própria e mais do que consentimento há cumplicidade entre quem filma e quem é filmado, indicando que as comunidades reconhecem-se naquelas imagens, que servem a propósitos que elas elegeram. Já neste momento, a imagem do VnA assemelha-se bem mais a de uma produtora de mídia indígena que a de uma equipe de filmagens do CTI, como indicado no vídeo institucional de 1989. Ao visionarmos os documentários, não temos elementos para sabermos quais projetos do CTI os vídeos subsidiam. Os temas do encontro com a própria imagem, das reações da chegada do vídeo nas aldeias, do vídeo como instrumento de apoio a projetos culturais dos próprios índios, e do encontro real entre pessoas que se conheceram por imagens, são todos eles temas do Vídeo nas Aldeias, assim como da história do indigenismo e do protagonismo indígena, que foram desenvolvidos com diferentes grupos como material dos documentários.

Vincent Carelli relata ter concebido o projeto VnA na perspectiva de militância política que orientava sua própria vida, e nem sequer imaginava a possibilidade de formar realizadores indígenas. Naquele momento, o vídeo para o público não índio não era o

principal produto do projeto, mas antes seu instrumento. Ele iniciou sua carreira de documentarista aos 36 anos. O seu aprendizado da linguagem cinematográfica foi acontecendo com os personagens dos documentários, que eram pessoas que ele admirava.

Eu acho que quando o projeto nasce, eu começo a experimentar, não tem a menor... nem assim vislumbre, de onde que ia dar. Eu venho de uma tradição de militância política, de ação, você entende? Pra mim, entregar uma câmera na mão do Gavião, e depois ele me aparecer, não era assim nem com esse material de vídeo, era de ter acontecido aquilo com eles, de resolverem furar o beijo... Depois as coisas vão se invertendo, mas pra mim o mais importante era isso. Não era o vídeo, era a reflexão que provocava nos índios, de jogar com os outros e ver o outros, aí se sentir mexido na sua autoestima, era um jogo muito interessante, efervescente” (Vincent Carelli, Olinda, 28.07.2003).

Em entrevistas, Vincent Carelli costuma ilustrar o seu despreparo inicial como alguém que não conhecia nem mesmo “Nanook of the North”.

Então durante muitos anos, eu fui procurando aliados políticos e experimentando e jogando na mão deles e vendo como é que era... cada um usava de um jeito. Eu era meio que o filmador dessas lideranças, e distribuindo fitas, enfim mostrando, provocando esses... E não tinha a menor... Primeiro que eu não tinha formação de cinema, eu era fotógrafo, né, não sabia nada, porque antropologia (risos)... não queria nem saber. Não sabia nem o que era “Nanook of the North”, não sabia... nunca tinha visto nada na área” (Vincent Carelli, Olinda, 28 07.2003).

Na trajetória do VnA, se a grande transformação do projeto de levar o índio ao encontro com a sua própria imagem à “escola” de formação de documentaristas indígenas tem origem na experiência de telejornalismo com a TV Universidade de Cuiabá concluída em agosto de 1996 - sobre a qual eles projetaram e realizaram o Encontro no Xingu em setembro de 1997 -, contudo, o treinamento de cinegrafistas, necessariamente acompanhado de doação de câmeras para as aldeias, já vinha gestando esta possibilidade de

maneira concreta, na medida em que muito material restrito ao público indígena estava sendo captado e, mesmo se “editado toscamente”, produzia-se cópias que circulavam entre aldeias.

Mari Corrêa e Vincent Carelli foram frequentemente questionados quanto à autoria dos documentários assinados por realizadores indígenas.

Muitas vezes nos perguntaram se são os índios que editam seus filmes. Se considerarmos que editar não se restringe a apertar os botões de uma máquina, então podemos afirmar que são eles que editam, com a nossa ajuda e conselhos, seus filmes. É claro que, no início de um processo de aprendizado, a participação do editor/instrutor é muito mais intensa, porém, na medida em que vão se familiarizando com o processo de edição e se afirmando como realizadores, a relação entre eles toma a forma de um diálogo, própria à relação que conhecemos entre o(a) realizador(a) e seu editor(a)” (CORRÊA, 2004:37-38).

E em diferentes situações, também pude observar diretamente a reação de surpresa do espectador diante da qualidade dos filmes destes realizadores.

Talvez porque seus filmes causem um forte impacto pelo que trazem de novo, e talvez ainda porque muita gente não imagina que os índios possam produzir trabalhos com tanta qualidade, paira às vezes no ar uma certa dúvida quanto à verdadeira autoria destas obras. Isto revela, muitas vezes, e no melhor dos casos, uma visão ingênua que se tem sobre os índios, como sendo seres inocentes e facilmente manipuláveis, e, na pior das hipóteses, um forte preconceito contra eles, porque seriam incapazes de dominar com tanto brilho a tecnologia e a arte dos não índios. Entretanto, não podemos esquecer que são realizadores aprendizes e que num processo de formação, a interferência ou a influência dos instrutores é real, e no nosso caso, plenamente assumida” (CORRÊA, 2004:38).

Um aspecto a considerar é que o contraste entre o visionamento de documentários esmerados e o modo de vida dos personagens nessas aldeias, muitas sem energia elétrica,

de onde provêm os produtos e seus autores, confunde o espectador. Guardadas as proporções do uso de recursos entre o mundo profissional do cinema e o da realização vídeo, ambos dependem de um saber fazer especializado no domínio de uma mesma linguagem, de investimentos econômicos, de uma organização que mobiliza e de uma rede que articula pessoas nas diferentes fases de sua produção. Toda esta organização, necessariamente anterior, é empreendida pelo Vídeo nas Aldeias, mas resta desconhecida do espectador.

Assumimos não só um gênero mas um estilo. Vincent já usava, de certa forma, a linguagem do “cinema direto”: seus filmes tinham a característica de forte participação dos índios na sua feitura, sem locuções alienígenas, quebrando, por esta forma de fazer e por seu conteúdo, a distância abissal que sentimos dos índios nos filmes etnográficos mais clássicos. Era também próximo do estilo de filme que eu havia aprendido a fazer e a ensinar. Portanto, o que passamos a desenvolver nas oficinas de formação, refletia nossa opção por este gênero e estilo de filme (CORRÊA, 2004:38-39).

Para iniciar o sobrevoo final deste trabalho, gostaria de propor uma abstração possível das trajetórias e biografias aqui tratadas, como expressão de um quadro sócio-histórico, utilizando os conceitos de *projeto* (“*conduta organizada para atingir finalidades específicas*”), e de *campo de possibilidades* (“*dimensão sociocultural, o espaço para formulação e implementação de projetos*”), emprestados de Gilberto Velho (2003) que por sua vez os emprestou de Alfred Schultz.

As trajetórias individuais adquirem consistência na medida em que os projetos se esboçam, mais ou menos elaborados, com objetivos específicos. A viabilidade de realização do projeto de um indivíduo depende de sua interação com outros projetos individuais ou coletivos, da natureza e da dinâmica do *campo de possibilidades*. A interação dos projetos dentro de um *campo de possibilidades* segue premissas e paradigmas culturais que são compartilhados por universos específicos, e “*os indivíduos, em princípio, podem ser portadores de projetos diferentes, até contraditórios*” (VELHO 2003: 46). Mesmo um projeto coletivo, em razão das diferenças individuais (status, trajetória, gênero e geração), “*não é*

vivido de modo totalmente homogêneo pelos indivíduos que o compartilham” (VELHO 2003: 41).

É assim que podemos vislumbrar o Vídeo nas Aldeias como *projeto* de uma trajetória pessoal num nível, e *campo de possibilidades* para vários projetos individuais e coletivos em outro nível. O *projeto* pessoal de Vicent Carelli começa a esboçar-se muito cedo, quando ele “queria ser índio” e foi morar em uma aldeia krahô. Esse *projeto* vai adquirindo consistência na medida em que sua trajetória se desenvolve. Cada vez mais envolvido com aqueles que o adotaram, ele deixa a aldeia para ocupar uma função oficial na política indigenista. Coerente com seus objetivos, ele vai deixar esta função para cumpri-los. Atuando motivado pela utopia do *panindigenismo*, seu projeto pessoal vai desabrochar no projeto Vídeo nas Aldeias.

Este projeto, uma vez implementado, deixa de ser o projeto individual de Vincent Carelli. Entretanto, é a sua trajetória pessoal que o particulariza, que difunde o Vídeo nas Aldeias no âmbito de relações internacionais, e que assim conecta as pessoas que dele participam na rede de comunicação e expressão independente de mídia indígena. Nesta rede internacional encontra-se Mari Corrêa, atuando com um saber fazer diferenciado e complementar ao que Vincent Carelli vinha realizando. Projetos individuais compatibilizados, eles transformam o projeto coletivo Vídeo nas Aldeias num campo de possibilidades para projetos de outros indivíduos e coletividades.

Divino Tserewahú encontrou no instrumento vídeo uma maneira de participar profissionalmente do projeto “faccional” de sua família. A trajetória do realizador se inscreve num projeto coletivo do qual participam Lucas Ruri’õ, Bartolomeu Patira, Oswaldo Marãdzuho, e que tem seu marco inicial na pessoa de Pedro Tsereptsé. O “velho chefe” que durante sete anos conduziu o grupo dos fundadores da aldeia xavante de Sangradouro, e que buscando a nascente do Rio das Mortes, onde haveria pessoas que os receberiam, chegou diante da missão salesiana em 24 de fevereiro de 1957, orientou os membros de seu grupo para adquirirem conhecimento junto aos religiosos, para aprenderem sobre o mundo do “homem branco”. Alexandre Tsereptsé estudou pra ser padre e enviou seus filhos Jeremias e Divino para estudarem em Cuiabá. Outros descendentes dos remanescentes do grupo de Tsereptsé, Lucas Ruri’õ, Bartolomeu Patira e Oswaldo Marãdzuho estudaram para ser pedagogo, político e advogado respectivamente. Eles apoiaram Jeremias e Divino para que se profissionalizassem no meio audiovisual, e são, ainda hoje, os aliados e mediadores na aldeia dos projetos com o Vídeo nas Aldeias em Sangradouro.

Para estes Xavante, a interação de seus projetos pessoais de pedagogo, político, advogado e documentarista com o projeto coletivo do qual participam se dá de maneira mais harmoniosa para os três primeiros e mais conflitiva para o último, que tem um saber fazer altamente especializado e que produz com ele a imagem do grupo. Por um lado, se é fácil para o grupo controlar esta produção, por outro, o saber fazer que o produz não circula nos tradicionais circuitos de trocas, e ainda engendra um sujeito “híbrido”, que não se pode controlar totalmente sob o risco de se perdê-lo. O pedagogo, o político e o advogado relacionam-se com o Vídeo nas Aldeias a partir do projeto “faccional”. O documentarista com ele se relaciona de maneira mais estreita e direta, e em níveis diferentes. Como realizador formado pelo projeto ele é membro do Vídeo nas Aldeias e representante de sua comunidade dentro dele; como profissional, o projeto é um *campo de possibilidades* para sua trajetória individual no qual ele tem que inserir o *projeto faccional* para poder realizar filmes sobre a *cultura xavante*.

O Vídeo nas Aldeias, concebido como meio de atuação do indigenismo alternativo, foi desde logo um *campo de possibilidades* para projetos coletivos de comunidades indígenas diversas por ser um *projeto de comunicação*. Vimos, com a descrição de alguns filmes, que de imediato o projeto pôde ser apropriado pelas comunidades por onde passou, para fins políticos e culturais próprios, uma espécie de “televisão de circuito restrito”, um instrumento com o qual as comunidades que o recebiam podiam trocar experiências e estabelecer novas relações com índios e não-índios. Projetos como os dos líderes Kokrenum, de Waiwai - assim como o de Pedro Tsereptsé muito antes deles -, foram ações que visavam conhecimento, que buscavam informação e inserção numa rede de relações com a qual pudessem desenvolver alternativas econômicas, alcançar estabilidade social para manter os jovens nas aldeias, proteger suas terras e seus modos de vida. Como projeto de comunicação servia também aos propósitos de registro e documentação, e por isso Lucas Ruri’õ e Bartolomeu Patira puderam inserir na agenda do projeto.

O Vídeo nas Aldeias manteve-se como *campo de possibilidades* para projetos coletivos de comunidades indígenas diversas por ter conseguido reunir, desde cedo, as funções de produtora de conhecimento, ativista e prestadora de serviço - funções que no passado especializavam e subdividiavam organizações não governamentais (SCHERER-WARREN 2006).

A partir deste ponto, é possível retomar algumas das questões colocadas na Introdução, e que fometaramo desenvolvimento desta pesquisa. Sobre a autonomia do realizador, Divino

Tserewahú continua sendo aquele com maior experiência e desenvolvimento técnico na realização documentária, e mais que provavelmente, não apenas entre os realizadores indígenas do Vídeo nas Aldeias como também em âmbito nacional. No entanto, sua liberdade de criação continua submetida aos interesses e agenda de sua comunidade. Os dois filmes recentes, mostram um melhor desempenho no filme que eles próprios tinham pedido para ele fazer, que é a história de Sangradouro. Aquele sobre o ritual que não aconteceu, que foi um trabalho a pedido do Vídeo nas Aldeias, “a festa da onça”, é bem mais limitado. Considerando que existem imagens desse ritual - próprio Vincent Carelli esteve em Sangradouro em 1995 e Divino Tserewahú também fez captações de diferentes fases quando este aconteceu – o filme é, sobretudo, um longo discurso sobre a sua não realização.

Os Xavante de diferentes épocas, lugares e idades dizem apreciar enormemente seus rituais. Divino Tserewahú, além disso, tem interesse profissional em “documentá-los”. Tema preferido, e provavelmente uma predileção de sua comunidade, no site do Vídeo nas Aldeias informava-se estar previsto para 2011 o lançamento de “*Abareu*”, uma nova versão do ritual de iniciação à vida social masculina tratado em “*Wapté Mnhonho*” (1999, 56’).

Apesar de não ter elementos para propor uma relação entre o realizador e o xamã naquele universo, e portanto não poder também descartar uma correlação, uma outra aproximação pode ser feita com o guerreiro selvagem de Pierre Clastres [1977]. Como os guerreiros, os realizadores são homens jovens, com uma certa habilidade e paciência para desenvolver-se na profissão. O realizador demonstrou seu “desejo de prestígio” na busca constante da admiração dos *velhos* por seu trabalho. Os rituais são o que eles mais valorizam. Fazer filmes sobre os rituais é assim como realizar uma expedição guerreira bem sucedida. Mas como a façanha e a glória são efêmeras, a maneira de alimentar seu prestígio junto a eles tem sido conseguir “coisas” ou fazer-lhes donativos, sejam esses conseguir shorts para o ritual, pagar o combustível para uma expedição de caça ou o conserto do caminhão que quebrou, uma passagem de ônibus ou um almoço na cidade.

Divino Tserewahú tem hoje condições de trabalho incomparavelmente superiores aquelas que conheci. Reconhecido na profissão, ele poderia viver com autonomia econômica no mundo dos não-índios. Mas o Xavante raramente mora na cidade. E como um tradicional homem xavante, seus interesses maiores, assim como os seus maiores prazeres, estão junto aos seus, na sua aldeia.

Sobre o que conferia poder ao novo instrumento, o vídeo, como todo objeto que entra na aldeia, cai rapidamente no circuito da economia do prestígio xavante. Bem material e imaterial, é através dele que se projeta a imagem do grupo e que se armazena sua memória. Objeto de conhecimento e de entretenimento, todos querem ver sua própria imagem “nas festas” da aldeia, e muitos gostariam de experienciar a mobilidade sociológica desse objeto que circula em meios distintos, distantes, tantos que inimagináveis. Instrumento e produto, tecnologia e documento confeccionado, *o vídeo propicia estar no mundo* (FLUSSER 1985).

As motivações que levaram os Xavante de Sangradouro a participar do Vídeo nas Aldeias foram, e continuam sendo, “registrar a cultura”, constituir um acervo próprio, na língua xavante, documentar o que não foi criado para ser escrito, preservar um patrimônio, o *tesouro* do grupo enquanto sociedade. “*Os Xavante amam seus rituais*”, foi a frase que mais ouvi de meus interlocutores. Os rituais são tanto religião como o que representa a cultura xavante. E como os demais grupos jê, eles têm uma extensa agenda de “festas” para o ano todo.

De maneira geral, os Xavante de Sangradouro tinham uma avaliação positiva quanto aos documentários produzidos junto ao Vídeo nas Aldeias e me disseram apreciá-los. As expectativas de futuro eram de ter na aldeia todo o acervo de imagens, acervo esse iniciado no final dos anos 1980 com as filmagens do “*Wai’á, O Segredo do Homem Xavante*”(1989) de Virgínia Valadão. Os professores já falavam em um *museu* para Sangradouro, ao lado da escola. O que projetavam para o futuro com o Vídeo nas Aldeias, no momento em que eu estava em campo, estava em suspenso, uma vez que diziam que o realizador iria “parar”, sair do projeto.

Divino Tserewahú havia enfrentado muitas dificuldades até aquele momento para manter-se como realizador, tanto de ordem pessoal e familiar como os que se inserem na ordem política de seu “partido” na comunidade. Mas a partir de 2005 sua carreira ganhou impulso novamente, e ele finalmente firmou-se na profissão.

Os trabalhos realizados por Divino Tserewahú, assim como os de outros realizadores indígenas do Vídeo nas Aldeias, se não se tratam de concepções distintas propriamente, distinguem-se, fundamentalmente, pela quantidade de trabalho que se aplica sobre cada vídeo. E nesse trabalho entra o da comunidade, que participa intensamente em todas as fases da produção. A qualidade final, que é produto direto desse investimento, é inegavelmente o que os distinguem, colocando-os entre os bons documentários de produção

independente. Para a etnologia dos grupos que os produzem, os vídeos são documentos etnográficos que colocam em cena aspectos sociológicos e cosmológicos, e que permitem ao espectador um acesso diferenciado ao grupo que o realizou, de assistir à rara intimidade da interação entre eles. O espectador de *Wai'á rini*, por exemplo, sentirá a tensão crescente que os iniciandos experimentam, assim como assistirá aos gestos de uma agressividade expressa e mantida sob controle, como valor da masculinidade xavante. Essa intimidade que Divino Tserewahú oferece ao espectador de *Wai'á rini* está presente nos filmes dos coletivos kuikuro, panará, ashaninka, ikpeng, mas não está presente no filme realizado por Virgínia Valadão "*Wai'á, O Segredo dos Homens*", e não está também no "*Aprendiz de curador*", o *Wai'á* realizado em uma comunidade *estranha* ao realizador. Todos são documentos etnográficos, e sempre poderão indicar coisas à etnologia do grupo. O filme de Virgínia Valadão, por exemplo, mostra o rito da dispersão do pó que propicia o desmaio dos iniciandos. Na opinião dos velhos *wai'á* isso não poderia ser mostrado, e só permaneceu no vídeo porque é muito rápido, perceptível apenas aos prevenidos.

Em todas as experiências de realização indígena do Vídeo nas Aldeias houve uma aproximação entre gerações. O caso ikpeng é paradigmático dessa aproximação propiciada pela realização audiovisual. No primeiro documentário, ao assistirem as filmagens do ritual de iniciação das crianças (*Moyngo*) captadas por Kumaré e Karané, os velhos resolveram encenar o mito de origem do cerimonial. No segundo, quatro crianças Ikpeng apresentam sua aldeia e suas famílias, suas brincadeiras e brinquedos. Vincent Carelli relatou-me que o contraponto que as crianças fazem no filme sobre o antes e depois do contato com o *caraiíba* é obra dos velhos que lhes instigaram durante todo o tempo das filmagens a fazer a comparação. E o terceiro filme, praticamente um pedido do avô do realizador, promove uma intensa interação em torno do tema do exílio e da recuperação do território de origem.

Das outras experiências do Vídeo nas Adeias, o caso ikpeng é provavelmente aquele que a comunidade mais se apropriou do vídeo como coisa sua desde o primeiro trabalho na aldeia. Além da realização de cincodocumentários, os Ikpeng se lançaram no projeto de uma Casa de Cultura, *Mawo*, mais precisamente um centro de documentação, que reúne em uma base de dados digital tudo o que eles produziram e o que foi produzido por outras pessoas sobre o povo ikpeng. Nesse espaço realizam oficinas de vídeo, de captação sonora e de iniciação digital (<http://www.ikpeng.org/index.php>). Recentemente, em comunicação pessoal, Mari Corrêa informou-me que os Kisêdjê também se lançaram sobre a realização audiovisual

de maneira intensiva e comunitária, especialmente depois que a antropóloga Marcela Coelho de Souza passou a apoiá-los. Uma particularidade a ressaltar, os Kisêdjê têm projetos tanto com o Vídeo nas Aldeias como com o Instituto Catitu, e continuam assim a trabalhar com Vincent Carelli e com Mari Corrêa.

Penso, hoje, que os realizadores que são membros da elite local, têm que continuar a ser para conseguirem realizar documentários sobre suas comunidades. Eles estão inseridos em coletivos onde o espaço para a “especialização” de um membro tem que ser “protegida”. O tempo de formação do realizador é longo, e ele depende da participação de partes do seu coletivo, especialmente de sua família. Ele depende de sua comunidade mais intensamente para as filmagens. Mas quando se chega a esse momento, todo um trabalho de preparo político de familiares do realizador já foi feito.

Defendo a ideia de que apesar de os documentários do Vídeo nas Aldeias serem produzidos para um público externo às aldeias, o que os singulariza e encanta seus públicos advém do fato de serem concebidos e fabricados *para si*. Conhecendo um pouco sobre a produção desses vídeos e de seus produtores, aprendi que o trabalho realizado na aldeia é vivido intensamente por cada comunidade. E todos eles transmitem um indicativo dessa vivência nos vídeos, seja pelo humor ou pelo drama, detalhes de espontaneidade que mostram que sim, os filmes são primeiramente para aqueles que os fizeram.

Pode-se dizer que a produção audiovisual indígena do Vídeo nas Aldeias objetiva “uma visão nativa de cultura” e, portanto, daquilo considerado por eles próprios como seu “patrimônio cultural”. No vocabulário dos Xavante de Sangradouro, “valorização”, “registro”, “memória” são empregados em função de uma remota perda das “*nossas cerimônias*” e “*da nossa língua*”. Remota porque eles confiam no caráter pedagógico do acervo documental bastante significativo em horas/imagem acumuladas, hoje no Museu das Culturas Dom Bosco (UCDB). Como “um museu xavante particular”, na opinião de um professor, e que deveria vir para a aldeia, pois o aspecto de “propriedade” deste acervo é considerado como uma fonte econômica que, eventualmente, pode ser usado indevidamente por terceiros. Integram a noção de “patrimônio xavante” a reserva e o cerrado em sentido amplo, como bens materiais imprescindíveis à manutenção do “*nosso jeito de viver*” com as “*nossas festas*”, “*nossos cantos*”, “*nossas danças*”.

“Valorizar as culturas indígenas”, um dos objetivos do projeto, argumento presente no discurso dos índios e dos não índios envolvidos, tem resultado concretamente em

documentos audiovisuais nos quais se ressalta o que eles gostam de fazer, acham bonito em seu modo de viver e os diverte, como também o que projetam fazer e resolver. Problemas, quando mostrados, são em relação aos “brancos”. Na visão nativa de cultura veiculada, regras e modos de viver são relacionados ao contexto atual. Em comum, discursos e visualidades têm a peculiaridade de expressar algo como “somos diferentes de todos vocês espectadores”, “temos um modo de viver único”, “conhecemos coisas que vocês desconhecem”, “temos segredos”. O “outro” da antropologia se diz realmente *outro* e se mostra *diverso*.

*

Os grandes nomes da disciplina já disseram que fazer antropologia é comparar antropologias. Aqui, a questão situa-se nos limites da Tese, em parte pela dificuldade de acesso a material sobre outras experiências, em parte pela proposta aqui desenvolvida. As poucas experiências de produção de mídia indígena de coletivos que conheci, não as conheci o bastante para colocar em diálogo com a experiência de Divino Tserewahú. A começar, com os próprios realizadores do Vídeo nas Aldeias.

No entanto, uma explicação sobre a falta de referência à inusitada experiência de “apropriação vídeo” pelos Kayapó (TURNER 1990, 1993). Anterior mesmo ao Vídeo nas Aldeias, a experiência continua inédita na medida em que seus vídeos não são conhecidos, não circulam entre públicos não kayapó. Das pessoas que fazem parte desta etnografia, apenas Vincent Carelli conhecia, tinha assistido a parte desse material.

O recente trabalho de Diego Madi Dias (2011) analisa a utilização do vídeo entre os Mebêngôkre-Kayapó (PA), passados quase trinta anos que Mokuká recebeu uma câmera de vídeo, e através de Vincent Carelli, conheceu Terence Turner.²⁵⁵ Em todo caso, parece estar claro que o propósito dos Kayapó não foi, até o presente, formar realizadores, fazer documentários.

Uma palavra ainda, sobre um tema aqui recorrente.

Em uma entrevista concedida à Revista *Nada*, Viveiros de Castro (2008) expressa suas hesitações a respeito dos efeitos possíveis do amplo processo de objetivação cultural que se

²⁵⁵“A pesquisa com vídeo entre os Kayapó coloca a necessidade de atentarmos não exatamente para os filmes que são feitos, mas para aquilo que é feito quando se está filmando” (MADI DIAS 2011: 65).

encontram os índios hoje, mesmo considerando que as tecnologias de produção da imagem tornaram-se tecnologias cruciais para os índios dominarem da mesma maneira que no passado foram as tecnologias agrícolas e as tecnologias de transporte.

Então, as tecnologias de imagem passam a ser particularmente importantes e o que está em questão hoje é a capacidade de os índios controlarem as condições técnicas de produção e reprodução da própria imagem. É a identidade na era de sua reprodutibilidade técnica (VIVEIROS DE CASTRO 2008: 43-44).

Vimos como a chegada do “vídeo” em Sangradouro foi, desde o início, conflituosa. Antes de ser “uma arma”, como definiu Terence Truner(1993) o uso do vídeo para os Kayapó, o vídeo “cria problemas”. Vimos também que sua apropriação foi rapidamente inserida na economia do prestígio xavante, assim como o controle de sua produção na competição por privilégios, como têm sido os recursos do *waradzúque* chegam à aldeia. Por outro lado, no âmbito de um movimento “para fora”, conforme relata Vincent Carelli, os coletivos indígenas expressaram desde cedo o desejo de exporem sua imagem para todo o país.

É um projeto que nasce de uma militância política sem dúvida. Uma das preocupações – nossa, e deles, porque isso é um desejo deles – é ter uma visibilidade nacional. Também é uma questão de auto-estima – “Pô, eu sou diferente. Quer saber como é que eu sou?” Eles circulam de uma maneira completamente anônima. E a vida que eles têm na aldeia, não podem trazer para a cidade, enfim. Então, há da parte deles um desejo profundo de aparecer, de se mostrar, de ser conhecido, e de serem reconhecidos... (Vincent Carelli 2006: 39).

O que aprendi até aqui foi que sim, os coletivos indígenas ampliaram seus direitos sobre a produção e o uso de sua imagem técnica, ao ponto de sua difusão poder ser contestada se não houver coautoria, coparticipação, coprodução do grupo – o que afina são direitos regulamentados no nosso sistema jurídico e privilégio exclusivo dos povos indígenas.

No entanto, recentemente “Xingu, o filme” mostrou em nossas salas de cinema que ainda persiste a “imagem de índio generalizada” e manipulável por nossas elites. Cao Hamburger não parece ter assistido a nenhum filme de realizadores kuikuro, ikpeng, kisêdjê ou panará com o Vídeo nas Aldeias. Do contrário, seu filme não faria silêncio sobre o protagonismo que foi conquistar a administração do Parque com o episódio do sequestro do avião (BASTOS [1985] 200?). E mais, teria mencionado que engrandeceria a memória dos irmãos Villas-Bôas, o extraordinário feito dos “Kreen”: os Panará, também conhecidos como Kreen-Akakore ou Krenhakore, após 20 anos de exílio no Parque Indígena Xingu conseguiram reaver parte de seu território tradicional no Rio Peixoto Azevedo (Pará e Mato Grosso), e de terem ganho nos tribunais uma ação indenizatória de mais de 1,2 milhões de reais pelos danos materiais e morais causados pelo contato e a transferência forçada de suas terras tradicionais em razão da implantação da BR-163, a rodovia Cuiabá-Santarém(<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/panara/587>).

Por fim, queria registrar meu entendimento que sim, os “esses filmes” da fala Mari Corrêa em epígrafe deste Capítulo, possuem vida para além dos prognósticos de cineastas e antropólogos. Os filmes produzidos por este projeto possuem um valor antropológico inestimável e se comunicam esteticamente com qualquer público: eles trazem às nossas salas de cinema ou para nossas casas, mundos absolutamente inimagináveis ao espectador que não viveu em uma aldeia indígena, imagens de uma sociodiversidade nativa que de outra maneira não poderíamos vislumbrar.

Pode ser que esta Tese estimule uma certa continuidade em estudos sobre os realizadores indígenas, com os quais venhamos a conhecer tantos outros “índios em movimento” (Daniel Munduruku) ou “lideranças não tradicionais” (Gersem Baniwa Luciano). Este é o meu desejo. A seguir.

POST SCRIPTUM²⁵⁶

A Tese objeto desta defesa apresenta uma etnografia do projeto de comunicação audiovisual indígena Vídeo nas Aldeias, da perspectiva de uma de suas bem-sucedidas experiências, que é aquela que resultou na formação profissional do documentarista Xavante de Sangradouro (MT), Divino Tserewahú. Uma etnografia de muitos encontros entre índios e não-índios promovidos pelo projeto, incluindo o da pesquisadora com seus interlocutores, a Tese é em parte etnográfica, no sentido presencial e vivido com os “nativos”, e a etnografia que ela apresenta foi complementada com material bibliográfico, videográfico e jornalístico. Os trabalhos de campo foram realizados nos anos de 2003 e 2004 em Olinda (PE), Sangradouro (MT), Campo Grande (MS), Rio de Janeiro (RJ) e Primavera do Leste (MT), cidade a 55 Km da área xavante. Em 2007, 2008 e 2010 outros campos foram feitos em Montreal (Quebec, Canadá), São Paulo (SP) e Campo Grande (MS), respectivamente.

Mas minha proposta não é apresentar um resumo da Tese. Em sua avaliação final, o meu orientador apontou dois aspectos que valorizariam meu trabalho se eu os tivesse desenvolvido melhor. O primeiro, é que seria desejável que eu tivesse produzido mais análises, considerando a quantidade de fatos narrados. E o segundo, que seria também interessante uma maior conexão entre os capítulos. Essa avaliação ensejou uma reflexão, que quero aqui compartilhar.

O primeiro aspecto, que só posso tentar justificar, tem relação com uma predisposição psicológica resultante do trabalho de campo que veio embaçando o distanciamento que tanto necessitamos para redigir e dialogar com o nosso texto de tese. Em um artigo intitulado “O lugar e o tempo do objeto etnográfico”, publicado em 2011 na Revista Etnográfica, Oscar Calavia Sáez revela o mau juízo que fez sobre si mesmo por um tempo como etnógrafo, por não ter suplantado os inconvenientes do seu campo entre os Yaminawa. Ele indaga se “*pode haver algo como nativos errados*”. Uma variante dessa pergunta me acompanhou por muito tempo, e cheguei mesmo a ouvir que se eutivesse trabalhado com os Ikpeng ou com os Ashaninka o meu campo teria sido uma pesquisa bem sucedida.

Entretanto, da minha perspectiva, à época, Divino Tserewahú era “o” nativo desejado para uma pesquisa sobre a formação de realizadores indígenas do Vídeo nas Aldeias. Ele já

²⁵⁶ Texto de apresentação da defesa de Tese, aqui inserido por indicação dos membros da Banca.

havia realizado 4 filmes e era ele quem possuía maior autonomia de realização como um todo, isto é, de filmagem, roteirização e edição. Um “Xavante autêntico”, o que significa viver na aldeia e nela participar ativamente da vida ritual, um “quase” ícone do projeto, que começou a filmar sozinho mexendo escondido na câmera de seu irmão, ainda hoje apaixonado por seu trabalho e por sua profissão de realizador. Em torno dele também contribuía uma imagem de que “os velhos xavante” apreciavam o seu trabalho, que a comunidade participava intensamente de suas realizações, além de estarem entre os Xavante de Sangradouro os protagonistas de um ineditismo sem comparação à época que o Vídeo nas Aldeias começou a se desenvolver. Refiro-me à iniciativa dos professores Lucas Ruri’õ e Bartolomeu Patira, que foram a São Paulo buscar a realização do primeiro vídeo xavante no projeto, *Wai’ á O Segredo dos Homens*, 1988, filme de Virgínia Valadão.

Se por um lado “não vamos ao campo de mãos vazias”, talvez, no meu caso, eu tenha ido com elas muito cheias. Toda a parafernália de equipamentos audiovisual que levei serve aqui como boa metáfora. Mas o que se pode fazer com um trabalho de campo mal sucedido, uma pesquisa que resulta em material insuficiente para redação de um texto etnográfico que preencha as exigências de uma tese? Faz-se outro trabalho de campo... com outros *nativos*? Desiste-se do doutorado?

Tirar as consequências dessa experiência exigiu um trabalho de imaginação para dar corpo ao material coletado. Isso porque não acompanhar o Divino Tserewahú em uma realização documentária, que era também uma solução para eu ter um convívio de uns três meses na aldeia, matou a minha ideia da pesquisa de etnografar uma realização em seu contexto de produção. Em consequência, eu tive muita dificuldade de identificar, de reconhecer o meu objeto etnográfico.

Mas esse objeto seria apenas um? Não, mas quase... ou um mesmo, em suas muitas faces. E com ele passamos à questão de uma desejável maior conexão entre os capítulos.

Na primeira versão do texto da tese, o panorama da história contemporânea da proteção ao índio como política pública até a emergência do indigenismo não oficial e seus desdobramentos, era o último capítulo. Mas ele ficou deslocado ali, próximo de algo como uma conclusão, porque seu tema não era consequência mas sim causa de tudo o que vinha antes. Ou seja, dava o contexto para projeto Vídeo nas Aldeias, para a participação xavante nele, e também as condições para a emergência de um sujeito indígena como Divino Tserewahú.

Percebo agora que faltou explicitar que “indigenismo” foi o objeto que encontrei: da militância política inicial de Vincent Carelli à implementação do que chamo, na falta de uma expressão melhor, de uma “política da imagem da cultura” pelo Vídeo nas Aldeias, cujos protagonistas são índios e não índios, sejam os interlocutores desta etnografia, os dos filmes por eles realizados, os envolvidos nas ações decorrentes do desaparecimento do tio paterno do realizador xavante.

A Tese *O feitiço do abstrato: a imagética da Comissão Rondon*, de Fernando de Tacca 1999, que analisa a construção da imagem do índio pelo estado partindo de uma fotografia emblemática daquele acervo, propiciou-me um olhar para além dos autores oficiais do indigenismo brasileiro (Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira e Antônio Carlos de Souza Lima), por me dar uma dimensão de importância sobre o controle e a produção para os povos indígenas de suas próprias imagens. Por essa compreensão, acreditei que podia escrever uma história do Vídeo nas Aldeias, utilizando as duas horas de registro áudio da fala dos executores do projeto coletadas em Olinda como uma espécie de roteiro, que foi sendo preenchido com as histórias das imagens dos filmes realizados. Kokrenum, Waiwai, Prepori são protagonistas de um indigenismo emergente, personagens reais que estavam aspeando suas culturas, nos termos de Manuela Carneiro da Cunha, junto com jovens ativistas à época como Vincent Carelli, Virgínia Valadão, Dominique Gallois, Iara Ferraz, Gilberto Azanha, Maria Elisa Ladeira, Regina Muller, *Et alii...* Vale lembrar que apesar de haver algum material bibliográfico sobre o Vídeo nas Aldeias, esse não era suficiente e tão pouco diversificado para narrar o desenvolvimento do projeto.

O que faltou dizer sobre o Vídeo nas Aldeias?

Considerarei que estava muito distante do que se tornou o projeto a partir de 2006, e que eu não saberia falar, por exemplo, sobre o que envolve a realização e a formação atuais. Entre outras questões, eu gostaria de ter elementos para compreender se a co-autoria, que são os filmes assinados por formadores e realizadores indígenas, era uma demanda indígena ou não, se era uma nova tendência do projeto e o que a fundamentava; se a diversificação das fontes de financiamento havia permitido ao Vídeo nas Aldeias estar agora em um patamar de sustentabilidade; se o aprimoramento tecnológico e o barateamento dos equipamentos teriam papel significativo nas condições técnicas dos realizadores hoje; qual seria agora *o sonho*, o que se projetava como futuro para o Vídeo nas Aldeias.

Talvez não tenha dado o devido destaque ao fato de que manter a separação entre os trabalhos “para dentro” e “para fora” da aldeia, uma distinção que existiu desde o começo entre *o programa* e *os documentários*, foi inicialmente uma solução para manter em equilíbrio a participação das comunidades no projeto e a constituição de seus acervos de imagens, e depois, a possibilidade mesma de colocar os realizadores em atividade, se exercitando e mantendo a motivação para fazer filmes.

Da minha ótica, um dos grandes problemas da realização documentária é o de colocar os filmes em circulação. O que não é privilégio dos realizadores indígenas. Exemplo é o longa-metragem “Serras da Desordem”, 2006, de Andrea Tonacci, em que o personagem Carapiru encena sua própria e fantástica história de um índio que escapou do massacre em sua aldeia no Maranhão, perambulou durante 10 anos até chegar à Bahia, e anos depois é reconhecido como falante da língua guajá por seu próprio filho.

O longo período da realização de um filme, que o é para todos os cineastas em geral, sobretudo, por uma questão de financiamento, para o Vídeo nas Aldeias esse tempo é ainda acrescido da formação de realizadores que têm que ter outras habilidades bem desenvolvidas para continuarem levando a vida ordinária em suas aldeias.

Mudando de capítulo, saio da história contada sobre o Vídeo nas Aldeias e passo à história vivida com as pessoas que o faziam. Porque narrar a experiência da pesquisadora com os seus *nativos*? Porque estava naquela vivência as diferentes faces do meu objeto etnográfico, e sem ela, sem a sua narrativa não havia texto, não havia tese. *O armistício e o irredutível* pretendeu dialogar com a trama política que sustentava aquela experiência, trazer à tona como eu me relacionei com aquele contexto e, em última instância, *deixar a ver* se eu não poderia ter explorado mais os meus dados.

Em um dado momento, reproduzo a fala de Lucas Ruri’õ que lamenta que a rivalidade antes vivida no ritual estivesse agora organizada em torno da luta pelos recursos que vêm de fora, que vêm dos brancos. O “vídeo” é um desses recursos. Quando os índios começaram a usar suas próprias câmeras, houve uma certa “euforia” em torno do ineditismo e de um entendimento que aquele equipamento era uma arma para os seus propósitos políticos e culturais. Mas isso foi no final dos anos 1980.

Penso que o vídeo, para as comunidades indígenas, foi antes de mais nada um problema. Como “recurso”, ele requer uma apropriação diferenciada que o transforme em instrumento. Essa apropriação não tem como ser “coletivizável”, digamos assim, em todos os

seus aspectos. É certo que as comunidades definem os fins para os usos desse instrumento... mas tem apenas um olho atrás da câmera. Esse instrumento propicia um processo de individuação irreversível, a formação de um sujeito em um espaço social onde não há papel para *um autor*.

Mas a questão com o Vídeo nas Aldeias é ainda mais complexa porque os coletivos indígenas que fazem parte do projeto, o fazem para fazer filmes. Sim, é cinema, e fazer cinema é outra história. E foi pensando em descrever, em analisar esse fazer uma outra história que concebi o capítulo sobre o realizador xavante. Os elementos da etnologia do grupo que fazem parte da descrição foram selecionados com o próprio realizador. No meu entendimento, não fazia sentido falar de um mundo que *o meu nativo* não reconhecia. Dessa maneira, pode-se dizer que procedemos à uma atualização da etnologia do grupo em sua vertente “ocidental”, conforme a divisão feita por Maybury-Lewis, vista por um membro em idade adulta mas ainda não considerado um homem maduro, que é aquele que tem autonomia para falar por ele mesmo no Conselho dos Anciões.

A mim me pareceu fundamental apresentar a história pessoal do realizador, para, com ela, conhecermos seu trabalho. O sujeito jovial, brincalhão, que transita muito à vontade pelo mundo não índio e que não é bom caçador nem tampouco fazedor de roça, teve uma formação tradicional e a reproduz. Alias, só conheço a história de dois homens xavante que vivem fora da aldeia com suas famílias e com uma vida urbana propriamente. Um é um guarda de trânsito que vive em Cuiabá, e o outro, irmão de Lucas Ruri’õ, Hiparidi, um importante ativista que vive em São Paulo e trabalha com o CTI e a Associação *War’ã* Xavante.

Um outro ponto que talvez pudesse contribuir em análises, seria explorar a polêmica da divisão entre ficção e documentário. E mais uma vez, como em outros temas, esbarrei na falta de “elementos nativos”: meus interlocutores não demonstraram o menor interesse pelo tema, e o assunto nada rendeu. Talvez seja essa a maior frustração do meu trabalho de campo: esbarrar na falta de elementos disso ou daquilo para ir mais adiante. Porque, além do mais, não há etnografias para um trabalho de aproximação, e o caso xavante de Sangradouro no Vídeo nas Aldeias é apenas um caso: o de Divino Tserewahú.

Poderia ter feito uma comparação dos filmes do realizador xavante com outros realizadores do Vídeo nas Aldeias? Talvez, mas não percebi utilidade porque sempre me

pareceu que analisar um filme sem o contexto que o produziu contradizia todos os propósitos da minha pesquisa.

Saindo da história pessoal e profissional do realizador, voltamos no tempo anterior ao da minha estada em campo com a trama do desaparecimento do *tio Joaquim*. Essa terrível história e suas consequências tonaram-se capítulo da tese porque eram pano de fundo da trama política que tanto fez dificultar a minha pesquisa, aquilo que eu não sabia o que era e que me fazia sentir um desconforto inexplicável no começo, e um medo apavorante depois. O fato dos meus interlocutores evitarem o assunto, e também o silêncio dos professores xavante que faziam oposição ao trabalho com os produtores rurais e criticavam o trabalho do realizador e do Vídeo nas Aldeias, só alimentava o meu estado de tensão. Não consegui ter frieza com essa história quando estava em campo. Estava hospedada em um hotel onde os produtores rurais iam tomar café da manhã, e eu procurava em todos aqueles rostos o acusado de assassinato pelos Xavante.

Para terminar, gostaria de dizer ainda que o encontro com o cinema indígena, há doze anos, foi absolutamente surpreendente para mim, e também um acaso um tanto constrangedor, que me fez sentir completamente ignorante, fora do tempo e da atualidade dos assuntos que interessavam aos ameríndios dos três continentes. Eu estava às voltas com uma pesquisa sobre a colonização americana, motivada por um projeto de doutorado sob o tema dos conflitos de terras guarani no Mato Grosso do Sul. Saí de casa para consultar uma publicação que reunia as bulas papais e errei a saída do metrô para a Biblioteca, dando de cara com a publicidade de um evento que acontecia do outro lado da rua, le Festival PrésenceAutochtone. Apesar daquele festival estar em sua 10 edição, naquele momento ainda era inusitado que índios fizessem filmes. Por exemplo, não existia *Atanarjuat, thefastrunner*, o longa metragem de Zacharias Kunuk, e nem mesmo Divino Tserewahú havia concluído *Wai'áriní...*

Mas o cinema indígena continua a me surpreender. Especialmente, por me colocar diante de uma sociodiversidade nativa contemporânea que, de outra maneira, eu não poderia nem mesmo sequer imaginar.

Muito obrigada.

7. REFERÊNCIAS

ABÉLÈS, Marc; JEUDY, Henrique Pierre (dir). **Anthropologie du politique**. Paris: Armand Colin, 1997.

AGOSTINHO, Pedro. Incapacidade civil relativa à tutela de índio. In: COELHO DOS SANTOS, Sílvio (org) **O índio perante o direito**(Ensaio). Florianópolis: Ed. da UFSC, 1982. p. 61-88.

ALBERT, Bruce. Anthropologie appliquée ou «anthropologie impliquée»? Ethnographie, minorités et développement. In: BARÉ, Jean-François (dir). **Les applications de l'anthropologie**.Paris: Karthala, 1995. p. 87-118.

_____. Territorialité, ethnopolitique et développement : à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne. **Cahiers des Amériques Latines**, Paris, n. 23, p. 177-210, 1997.

_____. Associations amérindiennes et développement durable en Amazonie brésilienne. **Recherches Amérindiennes au Québec**, Montréal, XXXI, (3):49–58, 2001.

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (orgs). Introdução, cosmologias do contato no Norte Amazônico, in _____(orgs). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte Amazônico**. São Paulo: Ed. da UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002.

ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomaz de. **Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o Projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

ANDRELLO, Geraldo. **Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê**. São Paulo/ Rio de Janeiro: Editora da Unesp/ ISA/ NuTI, 2006.

ARAÚJO, Ana Valéria; LEITÃO, Sérgio. Direitos indígenas: avanços e impasses pós-1988. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza; BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs). **Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III**. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2002. p.23-33.

ASCHER, Steven; PINCUS, Edward. **The filmmaker's handbook: a comprehensive guide for the digital age**. New York: Plume, 1999.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ORGANIZAÇÕES NÃO GOVERNAMENTAIS. Comentários sobre o Relatório Final da CPI das ONGs. Em: <http://www.transformacaosocialja.kit.net/forum_das_ongs/index.htm>. Acessado em 08.02.2012.

ATELIERS VARAN. L'esprit Varan.Disponível em: <<http://www.ateliersvaran.com/spip.php?article58>>. Acesso em: 18.01.2004.

ATHIAS, Renato. Temas, problemas e perspectivas em etnodesenvolvimento: uma leitura a partir dos projetos apoiados pela OXFAM (1972-1992). In: LIMA, Antonio Carlos de Souza; BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2002. p 49-86..

BALDRAM, Jacqueline. "Que sont les indiens devenus? À l'écoute de leurs paroles", 2004. Em: <http://www.forumuniversitaire.com/LesIndiens.asp>, acessado em 09.03.2007.

BALDUS, Herbert. Métodos e resultados da ação indigenista no Brasil, **Revista de Antropologia**, São Paulo, vol. X (1 e 2), 27-42, 1962.

BAMBERGER, Joan. Exit and voice in central Brazil: the politics of flight in Kayapó society. In: MAYBURY-LEWIS, David (ed.). **Dialectical societies: the Gê and Bororo of central Brazil**. Cambridge (Mass.), London: Harvard University Press, 1979. p. 130-146.

BAPTISTA, Fernando Mathias; VALLE, Raul Silva Telles do. **Os povos indígenas frente ao direito autoral e de imagem**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

BARBASH, Ilisa; TAYLOR, Lucien. **Cross-cultural filmmaking: A handbook for making documentary and ethnographic films and videos**. Berkeley: University of California Press, 1997.

BARO, Roulox. Relation du Voyage de Roulox Baro au pays des Tapuies, interprète et ambassadeur ordinaire de la Compagnie des Indes de l' Occident, de la part des Illustrissimes Seigneurs des Provinces Unies au pays des Tapuies dans la terre ferme du Brésil. In: **Relations Véritables véritables et curieuses de l' isle de Madagascar et du Brésil...** Paris: Auguste Courbé, 1651. (Em: Biblioteca Digital Curt Nimuendajú, <http://biblio.etnolinguistica.org/baro-1651-tapuies>).

BARTH, Fredrik . Grupos étnicos e suas Fronteiras. In: P. POUTIGNAT, P.; STREIFFENART, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Ed. da UNESP, [1969] 1998. p.187-227.

BASTOS, Rafael Menezes. Sobre a noção de tutela dos povos e indivíduos indígenas pela União. In: SANTOS, Sílvio Coelho dos (org.). **O índio perante o Direito (Ensaio)**. Florianópolis: UFSC, 1982. p. 51-60.

_____. Cargo anti-cult no Alto Xingu: consciência política e legítima defesa étnica. **Boletim de Ciências Sociais**, Florianópolis, n. 38, 1985. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~antropos/71.%20rafael-aviao>>

_____. Musicalidade e Ambientalismo na Redescoberta do Eldorado e do Caraíba: uma Antropologia do encontro Raoni-Sting. **Revista de Antropologia** , São Paulo, v. 39, n.1, 145-189, 1996.

BAUDRY, Pierrre. Les ateliers Varan. **CinémAction**, Condé-sur-Noireau, n. 64, 128-133, 1992. (Demain, le cinéma ethnographique?)

BLAISEL, Xavier; MULLER, Jean-Claude. Présentation: cultures et comparaisons régionales, **Anthropologie et Société**, 21, (2-3): 9-18, 1997.

BRANIGAN, Edward. O plano-ponto-de-vista. In: RAMOS, Fernão Pessoa (org.). **Teoria contemporânea do cinema: documentário e narrativa ficcional (vol. II)**. São Paulo: SENAC-São Paulo, 2004. p. 251-276.

BRITO VIANNA, Fernando Fedola de Luiz. **A bola, os “brancos” e as toras:** futebol para índios xavantes. 2001. 371 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - São Paulo, Universidade de São Paulo, 2001.

BROWN, Dee Alexande. **Bury my heart at Wounded Knee:** an Indian history of the American West. New York: H. Holt, [1970] 2007.

BUBER, Martin. **Eu e Tu.** 5ª ed. São Paulo: Centauro, [1923] 2001.

CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. Entrevista com Vincent Carelli. **Catálogo FÓRUMDOC.BH**, p. 149-160, 2009.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 20, n. 57, p.39-51, 2005.

_____. **O Nome e o Tempo Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre.** São Paulo: Editora UNESP / ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

_____. Autobiografia e sujeito histórico indígena. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 76, p. 179-195, 2006.

_____. Antropólogos, ONGs y movimiento indígena: antropología académica y antropología en acción en el Acre (Brasil). In: CALAVIA SÁEZ, Oscar; Juan Carlos GIMENO; RODRÍGUEZ BLANCO, Eugenia (Org.). **Neoliberalismo, ONGs y pueblos indígenas en América Latina.** Madrid: SEPHA, 2007. p. 243-261.

_____. Epílogo: Notas sobre la antropología activa. In: CALAVIA SÁEZ, Oscar; Juan Carlos GIMENO; RODRÍGUEZ BLANCO, Eugenia (Org.). **Neoliberalismo, ONGs y pueblos indígenas en América Latina.** Madrid: SEPHA, 2007. p. 263-270.

_____. Autobiografia e liderança indígena no Brasil. **TELLUS**, v. 12, p. 11-32, 2007.

_____. Por uma antropología minimalista. **Antropologia em Primeira Mão**, v. 112, p. 1-14, 2009.

_____. O lugar e o tempo do objeto etnográfico. **Etnográfica**, v. 15, n. 3, p. 589-602, 2011.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social.** São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.

_____. Identidade e estrutura social. In: _____ **Enigmas e soluções:** exercícios de etnologia crítica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, [1978] 1983. p.103-125.

_____. O movimento dos conceitos em antropologia. In: _____ **O trabalho do antropólogo**. 2ª ed. Brasília/São Paulo: Paralelo 15/Ed. UNESP, [1993] 2000. p.37-52.

_____. Etnicidade, eticidade e globalização. In: _____ **O trabalho do antropólogo**. 2ª ed. Brasília/São Paulo: Paralelo 15/Ed. UNESP, [1996] 2000. p.169-188.

CARELLI, Vincent. O programa e os documentários: duas dimensões distintas e complementares do projeto Vídeo nas Aldeias. [S.l.: s.n.], 1995. 11 p.

_____. Crônica de uma oficina de vídeo, Aldeia de Sangradouro (MT). [S.l.: s.n.], 1998. 15 p.

_____. Moi, un Indien. Centro Cultural Banco do Brasil, Rio de Janeiro, p. 21-32, 2004. (Catálogo da Mostra Vídeo nas Aldeias “Um Olhar Indígena”).

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os mortos e os outros:** uma análise do sistema funerário e da pessoa entre os índios krahó. São Paulo: Hucitec, 1978.

_____. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: _____ **Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade**. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, [1979] 1986. p.97-108.

_____. **Os direitos do índio** (ensaios e documentos). São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. Les études gé, **L'Homme**, 33 (126-128): 77-93, 1993.

_____. Apresentação. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte Amazônico**. São Paulo: Ed. da UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARVALHO, Aivone. **O museu na aldeia: comunicação e transculturalismo no diálogo museu e aldeia**. Campo Grande: Editora UCDB, 2006.

CLASTRES, Pierre. **La société contre l'État**. Paris: Minuit, 1974.

_____. **Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives**. Paris: l'Aube, 1977.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. **O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos**. 668 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

COMISSÃO DE DIREITOS HUMANOS DA CÂMARA DOS DEPUTADOS. Relatório das visitas a terras indígenas e audiências públicas realizadas nos estados de Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Rondônia, Roraima, Pernambuco, Bahia e Santa Catarina. 07 a 17 de outubro de 2003. Em: <http://www.dhnet.org.br/dados/caravanas/a_pdf/8caravana_indigenas.pdf>

COPANS, Jean. **Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie**. Paris: Nathan, 1996.

_____. Critique politique de l'anthropologie. In: BONTE, Pierre; IZARD, Michel (dir.) **Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie**. Paris: PUF, 1992. p. 182-184.

CORRÊA, Mari. Vídeo das Aldeias. Centro Cultural Banco do Brasil, Rio de Janeiro, p. 33-39, 2004. (Catálogo da Mostra Vídeo nas Aldeias "Um Olhar Indígena").

_____. CORRÊA, Mari. Vídeo nas Aldeias no olhar do outro. Teatro Nacional, Brasília, p. 1-2, 2006. (Catálogo da Mostra Vídeo nas Aldeias "Um Olhar Indígena").

DA MATTA, Roberto. O ofício do etnólogo, ou como ter Anthropological Blues. In: NUNES, Edson O. (org.) **A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23-35.

DAVIS, Shelton H. **Victims of the miracle: development and the Indians of Brazil**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

DE PAULA, Luís Roberto. **Travessias: um estudo sobre a dinâmica sócio-espacial xavante**. 2007. 328 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - São Paulo, Universidade de São Paulo, 2007.

DE PAULA, Luís Roberto; MENEZES, Maria Lúcia Pires de. Parque Indígena do Xingu. A construção de um território estatal. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v.45, n.2, p. 501-508, 2002.

DELGADO, Paulo Sérgio. **Entre a estrutura e a performance**: ritual de iniciação e faccionalismo entre os Xavante da Terra Indígena São Marcos. 2008. 450 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

DREYFUS, Simone. Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana ocidental (entre o Orenoco e o Correntino) de 1613 a 1796. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (orgs.) **Amazônia**: etnologia e história indígena. São Paulo: NHIUSP/ FAPESP, 1993. p.19-41.

DUMONT, Louis. Vers une théorie de la hiérarchie (Postface pour l'édition "Tel"). In: _____. **Homo hierarchicus**: le système de castes et ses implications. Paris: Galimard, 1979. p. 396-403.

SCOREL, Eduardo *Et al.* Conversa a cinco. Teatro Nacional, Brasília, p. 34-48, 2006. (Catálogo da Mostra Vídeo nas Aldeias "Um Olhar Indígena").

FARAGE, Nádia; SANTILLI, Paulo. Relatório de avaliação de três organizações indigenistas no Brasil: Comissão Pró-Yanomami, Centro de Trabalho Indigenista, e Vídeo nas Aldeias. Oslo: Scanteam Consultores, 2003. 57 p. (Relatório Técnico).

FAUSTO, Carlos. Da inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena. In: NOVAES, Adauto (org.) **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p.251-282. _____. **Os índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FEIRING, Birgitte. Questions autochtones, les peuples autochtones et le développement durable vers un sommet mondial sur le développement durable (Johannesburg), 2000. Em: <<http://www.gitpa.org/Autochtone%20GITPA%20300/gitpa%20300-4-1%20sommet%20mondial%20johannesbourg.htm>>, acessado em 09.04.2007.

FERNANDES, Estevão Rafael. **Entre cosmologias, estratégias e performances**: incursões Xavante à Funai. 2005. 160 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2005.

FERREIRA, Mariana Kawall Leal. The Color Red: Fighting with Flowers and Fruits in Xavante Territory, Central Brazil. **Indiana**, Berlin, n. 21, p. 47-62, 2004.

FLUSSER, Vilém. **Filosofia da caixa preta**: ensaios para uma futura filosofia da fotografia. São Paulo: Hucitec, 1985.

FRANCE, Claudine de. Antropologia fílmica – uma gênese difícil mas promissora. In: _____. (org.). **Do filme etnográfico à antropologia fílmica**. Campinas: Unicamp, 2000. p. 17-42.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Sagas sertanistas**: práticas e representações do campo indigenista século XX. 2005. 405 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

FREIRE, José R. Bessa. A descoberta dos museus pelos índios. **Terra das Águas**, Brasília, v.1, n.1, 1999. Em: <<http://paginas.terra.com.br/educação/Ludimila/promu.htm>>, acessado em 12.04.2007.

GALLOIS, Dominique T. Antropólogos na mídia: comentários acerca de algumas experiências de comunicação intercultural. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; MOREIRA LEITE, Míriam (orgs.). **Desafios da imagem**: Fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais. Campinas: Papirus, 1998. p. 305-319.

GALLOIS, Dominique T; CARELLI, Vincent. Vídeo nas Aldeias: a experiência waiãpi. **Cadernos de Campo**, São Paulo, vol. 2, p. 3-16, 1993.

_____. Vídeo e diálogo cultural – Experiência do Projeto Vídeo nas Aldeias. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 49-57, 1995.

_____. Índios "eletrônicos": uma rede de comunicação indígena. [S.l.: s.n.], 1998. 11p.

GARFIELD, Seth. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 20, n. 39, p. 15-42, 2000.

_____. **Indigenous struggle at the heart of Brazil**: state policy, frontier expansion, and the Xavante Indians, 1937-1988. Durham: Duke University Press, 2001.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.

GIACCARIA, Bartolomeo. **Xavante ano 2000**: reflexões pedagógicas e antropológicas. Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco, 2000.

GIACCARIA, Bartolomeo; HEIDE, Albert. **Xavante**: Povo autêntico. São Paulo: Dom Bosco, 1984.

GIDDENS Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Ed. da UNESP, 1991.

GINSBURG, Faye. Não necessariamente o filme etnográfico: traçando um futuro para a antropologia visual. In: ECKERT, Cornélia; MONTE-MÓR, Patrícia (orgs.). **Imagem em foco**: novas perspectivas em antropologia. Porto Alegre: Ed. Universidade /UFRGS, 1999. p. 31-54.

GOLDMAN, Márcio. Segmentaridades e movimentos negros nas eleições de Ilhéus. **Mana**, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 2, p. 57-93, 2001.

GOMIDE, Maria Lúcia Cereda. **Marãñã Bödödi** – a territorialidade xavante nos caminhos do Ró. 2008. 436 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

GORDON, César. **Economia selvagem**: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo/ Rio de Janeiro: Editora da Unesp/ ISA/ NuTI. 2006.

GOSSIAUX Jean François. Ethnicité, nationalités, nation. In: ABÉLÈS, Marc; JEUDY, Henrique Pierre (dir). **Anthropologie du politique**. Paris: Armand Colin, 1997. p.27-40.

GRAHAM, Laura. **Performing dreams**: discourses of immortality among the Xavante of Central Brazil. Austin: University of Texas Press, 1995.

GRAMSCI, Antonio. Remarques et notes éparses en vue d'un groupe d'essais sur l'histoire des intellectuels et de la culture en Italie (Cahier 12 [1932]). In: _____ **Les Cahiers de prison** (vol. III). Paris: Gallimard, 1978. p. 305-347.

GRUZINSKI, Serge. O renascimento ameríndio. In: NOVAES, Adauto (org.) **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 283-298.

HAUT COMMISSAIRE AUX DROITS DE L'HOMME. Les droits des peuples autochtones", Fiche d'information No. 9 (rev.1), 1997. Em: <http://www.unhcr.ch/french/html/menu6/2/fs9rev1_fr.htm>, acessado em 30.03.2007>.

HEIDER, Karl . **Ethnographic Film**. Austin: University of Texas Press, 1988.

_____. Uma história do filme etnográfico. **Cadernos de Antropologia e Imagem**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 31-54, 1995.

HEMMING, John. **Ouro vermelho**: a conquista dos índios brasileiros. São Paulo: EDUSP, 2007.

_____. **Fronteira Amazônica**: a derrota dos índios brasileiros. São Paulo: EDUSP, 2009.

JACOBI, Pedro. Meio ambiente e redes sociais: dimensões intersetoriais e complexidade na articulação de práticas coletivas, 2000. Em: <<http://www.repea.org/redesea/conceitos/rapartigopj2000.doc>>, acessado em 05.04.2007>.

KRENAK, Ailton. Para um novo indigenismo - OPAN (Operação Amazônia Nativa) 30 anos. [S.l.: s.n.], 1999. Disponível em: <http://www.opan.org.br/opan_textos30anos_seminarios.asp?codsem=01/1999>. Acesso em: 12.01.2006.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

_____. **A esperança de Pandora**. Bauru: EDUSC, 2001.

_____. Por uma antropologia do centro. **Mana**, Rio de Janeiro, v.10, n.2, p.397-413, 2004.

_____. "Não congelarás a imagem", ou: como não desentender o debate ciência-religião. **Mana**, Rio de Janeiro, v.10, n.2, p.349-375, 2004.

_____. **Reensamblar lo social**: una introducción a la teoría del actor-red. Buenos Aires: Manantial, 2008.

LEFAUX, Jean. Vingt ans d'ateliers Varan. Propos recueillis par Jacques Mandelba. Ateliers Varan: Paris, 2001. Disponível em: <http://www.ateliersvaran.com/presentation_revue_presse.asp>. Acesso em: 18.01.2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A crise moderna da Antropologia, **Revista de Antropologia**, São Paulo, vol. 10 (1 e 2), 19-26, 1962.

_____. Préface. In: TALAYESCA, Don C. **Solei Hopi**: l'autobiographie d'un Indien Hopi. Paris: Librairie Plon, 1982.

LOPES DA SILVA, Aracy. A expressão mítica da vivência: tempo e espaço na construção da identidade xavante. **Anuário Antropológico**, Fortaleza: Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v. 82, p.200-214, 1984.

_____. **Nomes e amigos**: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê. São Paulo: USP, 1986.

_____. 1992. Dois séculos e meio de história xavante. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 357-378.

LOWIE, Robert H. Eastern Brazil: an Introduction. IN: Steward, Julian H. (ed.), **Handbook of South American Indians**, Vol. 1: The marginal tribes, p. 381-391. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. Washington: Government Publishing Office, 1946.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **“Projeto é como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar”**: experiências dos povos indígenas do alto rio Negro. 2006. 155 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

_____. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006.

MACEDO, Valéria. Antecedentes e bastidores do novo Estatuto do Índio (Entrevista com Márcio Santilli). **Parabólicas 59**, São Paulo (Instituto Socioambiental), 2000. Em <http://www.socioambiental.org/inst/pub/parabolicas_html, acessado em 10.01.2007>.

MADI DIAS, Diego. **Mekaron Ipêx**: cultura, corpo, comunicação e alteridade [usos do vídeo entre os Mebêngôkre-Kayapó – PA]. 2011. 130f. Dissertação (Mestrado)-Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011.

MARCUS, George E. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 34, p. 197-221, 1991.

_____. Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-Sited Ethnography. **Annual Review of Anthropology**, Palo Alto, v. 24, p. 95-117, 1995.

_____. Au-delà de Malinowski et après Writing Culture: à propos du futur de l'anthropologie culturelle et du malaise de l'ethnographie. **Ethnographiques.org** [en ligne], n. 1, 2002 Disponível em:<<http://www.ethnographiques.org/2002/Marcus.html>>. Acesso em: 5.10.2007

_____. O intercâmbio entre arte e antropologia: como a pesquisa de campo em artes cênicas pode informar a reinvenção da pesquisa de campo em antropologia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 47, n. 1, p. 133-158, 2004.

MAYBURY-LEWIS, David. Some crucial distinctions in Central Brazilian Ethnology, **Anthropos**, 60, 340-358, 1965.

_____. "Introduction" in _____ (ed.) **Dialectical societies: the Gê and Bororo of central Brazil**. Cambridge (Mass.), London: Harvard University Press, 1979. p. 2-13.

_____. "Cultural categories of the Central Gê". in _____ (ed.). **Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil**. Cambridge: Harvard University Press, 1979. p. 215-246.

_____. Prefácio. In: COELHO DOS SANTOS, Sílvio (org) **O índio perante o direito** (Ensaio). Florianópolis: Ed. da UFSC, 1982. p. 9-13

_____. **A sociedade xavante**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, [1967] 1984.

_____. **O selvagem e o inocente**. 2ª Ed. Campinas: UNICAMP, 1990.

MAYBURY-LEWIS, David; ALMAGOR, Uri (eds.) The quest for harmony. In: **The Attraction of opposites – Thought and Society in the dualistic mode**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1989. p. 1-17.

_____(eds.). Social theory and social practice: binary systems. In: **The Attraction of opposites – Thought and Society in the dualistic mode**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1989. p. 97-116.

MENGET Patrick. Histoire de l'anthropologie. In: BONTE, Pierre; IZARD, Michel (dir.) **Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie**. Paris: PUF, 1992. p.328-332.

_____. **Em nome dos outros: classificação das relações sociais entre os Txicão do Alto Xingu**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2001.

MONTE, Nietta Lindenberg. A formação dos realizadores indígenas. Centro Cultural Banco do Brasil, Rio de Janeiro, p. 64-71, 2004. (Catálogo da Mostra Vídeo nas Aldeias "Um Olhar Indígena").

MONTE; Nietta, CORRÊA, Mari; CARELLI, Vincent. Vídeo nas Aldeias se apresenta. Olinda: Vídeo nas Aldeias, 2003. 25 p. (Relatório Técnico).

MORIN, Françoise; SALADIN D'ANGLURE, Bernard. L'ethnicité, un outil politique pour les autochtones de l'Arctique et de l'Amazonie. **Études Inuit Studies**, Québec, v. 19, n. 1, p. 33-68, 1995. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/contemporains/morin_francoise/ethnicite_outil_politique/ethnicite_outil_politique.pdf

MULLER, Jean-Claude. Complémentarité, symétrie et hiérarchie. Les organisations dualistes irigwe et rukuba (Nigéria central), **Culture**, 6 (2) : 33-48, 1986.

NUNES, Angela. **A sociedade das crianças a'uwe xavante: por uma antropologia da criança**. Lisboa: Instituto de Inovação Educacional, 1999.

ODIN, Roger. **De la fiction**. Paris: De Boeck Université, 2000.

OLIVEIRA, Bernadete Castro. Cultura e natureza: um exemplo entre os Xavante da TI Sangradouro/Volta Grande – MT. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 23, p. 19-32, 2008.

PACHECO DE OLIVEIRA João. “ **O nosso governo**”: os Ticuna e o regime tutelar . São Paulo: Marco Zero, 1988.

_____. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n.1, p. 47-77, 1998.

_____. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 1999.

PANTALEÓN, Jorge. Antropologia, Desenvolvimento e Organizações Não Governamentais na América Latina. In: DE L’ESTOILE, Benoît; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia. (orgs). **Antropologia, Impérios e Estados Nacionais**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004. p. 235-251.

PARAÍSO, Maria Hilda. Os Botocudos e sua trajetória histórica. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras , 1992. p. 413-430.

PELLEGRINO, Sílvia Pizzolante. **A comunicação reflexiva: antropologia e visualidade no contexto indígena**. 2003. 117f. Dissertação (Mestrado em Multimeios) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, Campinas, 2003.

PENIDO, Stella Oswaldo Cruz. O cinema na Amazônia (Debate). **História, Ciências, Saúde**, Rio de Janeiro, v. VI (Suplemento), p. 1073-1076, 2000.

PIAULT, Marc Henri. **Anthropologie et Cinéma: passage à l’image, passage par l’image**. Paris: Nathan, 2000.

PINHANTA, Isaac. Você vê o mundo do outro e olha para o seu. Centro Cultural Banco do Brasil, Rio de Janeiro, p. 12-20, 2004. (Catálogo da Mostra Vídeo nas Aldeias “Um Olhar Indígena”).

POUTIGNAT Philippe e STREIFFENART Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Ed. da UNESP, 1998.

RAVAGNANI, Oswaldo Martins. Eu te batizo... Em nome da servidão (A catequese dos Xavante). **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 30/31/32, p. 133-149, 1987/88/89.

REYNES, José. **L’audiovisuel au secours de l’identité culturelle: quand les Indiens d’Amérique Latine passent derrière la caméra**. [S.l.: s.n.], s.d. Disponível em: <<http://www.america-latina.be/pelicula/archives/interview-corps05.htm>>. Acesso em: 19.04.2003.

RIBEIRO, Darcy. Convívio e Contaminação, **Sociologia**, vol. XVIII, nº 1, São Paulo, 1956.

_____. Culturas e línguas indígenas do Brasil”, **Educação e Ciências Sociais**, vol. II, nº 6, Rio de Janeiro, 1957.

_____. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, [1962] 1982.

RICARDO Carlos Alberto (ed.). **Povos Indígenas no Brasil** 1996/2000. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

_____. **Povos Indígenas no Brasil** 2001/2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

_____. **Povos Indígenas no Brasil** 2006/2010. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

RICARDO, Beto; MARÉS, Carlos; SANTILLI, Márcio. Autonomias indígenas e desenvolvimento sustentável no Brasil. 2004. Em: <http://www.latautonomy.org/EstudioPolitico_Brasil.pdf>, acessado em 12.01.2007.

ROCHE, Thierry. Commentaires - Navajos Film Themselves. [S.l.: s.n.], s.d. Disponível em: <http://perso.wanadoo.fr/sfav/Navajos%20Film%20Themselves.htm#Commentaires>. Acesso em 26.04.2003.

ROUCH, Jean. La caméra et les hommes. In: FRANCE, Claudine de (dir.). **Pour une anthropologie visuelle**. La Haye: Mouton/ École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1979. p. 53-71.

RUSSO, Kelly. **O povo Xavante e a formação dos “novos guerreiros”**: o sistema educativo e a educação escolar indígena no Brasil. 2005. 219 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais e Educação) - Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais, Buenos Aires, 2005.

SAHLINS Marshall. “O pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (Parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n.1, p. 41-73, 1997.

_____. “O pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (Parte II). **Mana**, Rio de Janeiro, v.3, n.2, p. 103-150, 1997.

SAMPAIO SILVA, Orlando. O índio perante o direito. In: COELHO DOS SANTOS, Sílvio (org) **O índio perante o direito** (Ensaio). Florianópolis: Ed. da UFSC, 1982. pp 39-50.

SANTILLI, Márcio. **Os brasileiros e os índios** - ponto futuro 1. São Paulo, SENAC, 2001.

SCHULTE-TENCKHOFF, Isabelle. **La question des peuples autochtones**. Bruxelles/Paris: Bruylant/L.G.D.J., 1997.

SCHWADE, Egidio. A OPAN no terceiro milênio. Seminário OPAN 30 anos, 1999. Em: <http://www.opan.org.br/opan_textos30anos_seminarios.asp?codsem=02>, acessado em 08.01.2007.

SCHERER-WARREN, Ilse. Das mobilizações às redes de movimentos sociais. **Sociedade e Estado**, Brasília, v.21, n.1, p.109-130, 2006.

SENADO FEDERAL. Relatório Final da Comissão Parlamentar de Inquérito, destinada a apurar as denúncias veiculadas a respeito da atuação irregular de Organizações Não-Governamentais – ONG's, nos termos do Requerimento no 22, de 2001- SF. Brasília, 2002.

SILVA, Aramis Luís. A cultura como um caminho para as almas. In: Montero, Paula (org.). **Deus na Aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006. p. 343-380.

SILVA, João Carlos da. Pesquisa historiográfica em educação: o apostolado positivista do Brasil e a instrução pública no Brasil. Em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/artigos_frames/artigo_047.html>, acessado em 09.02.2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. São Paulo: Edusp, 2000.

SOUZA, Hélio A. Godoy de. **Documentário, realidade e semiose**: os sistemas audiovisuais como fontes de conhecimento. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2001.

SOUZA, Luciene Guimarães de; SANTOS, Ricardo Ventura. Perfil demográfico da população indígena Xavante de Sangradouro-Volta Grande, Mato Grosso (1993-1997), Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 355-365, 2001.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. O direito envergonhado: o direito e os índios no Brasil. In: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (org.). **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p. 153-168.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. **Aos fetichistas, ordem e progresso** - Um estudo do campo indigenista no seu estado de formação. 1985. 572 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1985.

_____. **Um grande cerco da paz** - Poder tutelar e indianidade no Brasil. 1992. 646. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992a.

_____. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992b. p.155-172.

_____. Indigenismo no Brasil: migração e reapropriações de um saber administrativo. In: DE L'ESTOILE, Benoît; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia. (orgs). **Antropologia, Impérios e Estados Nacionais**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004. p.159-186.

SPAOLONSE, Marcelo Barbosa. **Uma "tradição em performance"**: corporalidade, expressividade e intercontextualidade num rito de iniciação social entre os Xavante de Sangradouro. 2006. 180f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

TACCA, Fernando Cury de. **O feitiço abstrato**: do etnográfico ao estratégico, a imagética da Comissão Rondon. 1999. 220f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

TAYLOR Anne Christine. Ethnie. In: BONTE, Pierre; IZARD, Michel (dir.) **Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie**. Paris: PUF, 1992. p.242-244.

TERENA, Marcos. Promoção dos Direitos Indígenas: Brasil 500 - anos, 1998. Em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/indios/marcosterena.html>>, acessado em 31.03.2007.

TEIXEIRA PINTO, Márnio. História e cosmologia de um contato. A atração dos Arara. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (orgs). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte Amazônico**. São Paulo: Ed. da UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002. p.405-423.

TURNER, Terence. The Kayapo Video Project: A Progress Report, **Revue de la Commission d'Anthropologie Visuelle**, (Université de Montréal), 1990. Em: http://www.anthro.umontreal.ca/personnel/beaudetf/media_autochtones/6-kayapo/pdf/Turner.pdf

_____. Imagens desafiantes: a apropriação Kaiapó do vídeo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n.36, p. 81-121, 1993a.

_____. Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CUNHA, Manuela Carneiro da (Orgs.). **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: USP-NHII/ Fapesp, 1993b. p. 43-66.

VALADÃO, Virgínia. O processo de trabalho do vídeo Yãkwa - O Banquete dos Espíritos. In: ECKERT, Cornélia; MONTE-MÓR, Patrícia (orgs.). **Imagem em foco: novas perspectivas em antropologia**. Porto Alegre: Ed. Universidade /UFRGS, 1999. p. 161-175.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

VERDUM, Ricardo. Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas: a contribuição do subprograma Projetos Demonstrativos (PDA). In: LIMA, Antonio Carlos de Souza; BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2002. p.87-105.

VIANNA, Fernando Fedola de Luiz Brito. **A bola, os "brancos" e as toras: futebol para índios xavantes**. 2001. 459 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – São Paulo, Universidade de São Paulo, 2001.

VILLAR, Catalina. L'oeil de Varan (Entretien avec Catalina Villar). **Projections** [en-ligne], Paris, n. 5, 2003. Disponível em: <<http://www.kyrnea.com/LAREVUE/005/doss005.html#art4>>. Acesso em: 18.01.2004.

VILLAS-BÔAS, Cláudio. **História e causos**. São Paulo: FTD, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Índios, leis e políticas. In: COELHO DOS SANTOS, Sílvio (org) **O índio perante o direito** (Ensaio). Florianópolis: Ed. da UFSC, 1982. pp 31-38.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2 n. 2, p. 115-144, 1996.

_____. Etnologia Brasileira. In: MICELI, Sérgio (org.) **O Que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**, Antropologia (volume I) . São Paulo/Brasília: Ed. Sumaré/ANPOCS/CAPES, 1999. p. 109-223.

_____. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

_____. A identidade na era de sua reprodutibilidade técnica (entrevista a Eduardo Viveiros de Castro). **Nada**, Lisboa, nº 11, p. 34-51, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo *et al.* **Transformações indígenas**: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história. Projeto Pronex (mimeo.). 2003.

WAGNER, Roy. **The Invention of Culture**. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

WEBER Max. Relações Comunitárias Étnicas. In: _____ **Economia e Sociedade**(Vol.1) . Brasília: Ed. UNB, [1922] 1991. p. 267-177.

WOLF Eric. Cultura, ideologia, poder e o futuro da antropologia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n.1, p. 153-163, 1998.

ZENNER Walter P. Ethnicity. In: LEVINSON, D.; EMBER, M. (eds.) **Encyclopedia of Cultural Anthropology**. New York: Henry Holt, 1996. p. 393-395.